DIE

NEUTESTAMENTLICHE LEHRE

VON DER

SELIGKEIT

UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART.

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BERLIN.

ERSTER THEIL.

JESU LEHRE VOM REICHE GOTTES.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1895.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

JESU
LEHRE VOM REICHE GOTTES.

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE IN BERLIN.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG, 1895.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. Br.

Herrn Professor **D.** KAFTAN,

Herrn Wirkl. Oberkonsistorialrath Professor **D.** B. WEISS,

seinen verehrten Lehrern,

in Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Das Problem der Lehre von der Seligkeit beschäftigt mich seit Jahren; ja ich darf sagen, dass es mir, seitdem ich selbständig theologisch zu denken vermag, die eigentliche Grundfrage der Dogmatik zu sein scheint, die hiermit aufgeworfen wird. Deutliche, vollständige und darum allseitig richtige Sätze über das Verhältniss unseres Lebens in der Welt zum Leben in Gott, unserer gegenwärtigen Glückseligkeit zur ewigen Seligkeit aufzustellen, dies ist die Haupt- und Kardinalaufgabe unserer evangelischen Theologie. Denn erst von diesem Centrum der Heilsanschauung aus wird jede Bestimmung des christlichen Glaubens ihre richtige und sachgemässe Ausführung erhalten können. Wenn die hiermit angedeutete, umfassende Aufgabe ihrer Vollendung entgegensehen wird, wenn es gelungen sein wird, die nothwendige Wechselbeziehung zwischen einem sittlichen Leben in der Welt und dem Glauben an die Heilsoffenbarung des ewigen Gottes in Christo deutlich zu machen und so den inneren organischen Zusammenhang unseres christlichen Glaubens, seine Menschenfreundlichkeit wie seine Ehrfurcht vor dem himmlischen Vater und seine Sehnsucht nach dem ewigen Gute aufzuweisen, dann erst werden die religionsfeindlichen Mächte wissenschaftlich völlig überwunden werden können, dann erst dürfen wir darauf rechnen, jene breiten Schichten der Gesellschaft, auch der Gebildeten, welche sich von der Kirche losgelöst haben, dauernd wieder zu gewinnen für den Glauben ihrer Väter. Deshalb erscheint es mir als das wichtigste Anliegen, dazu mitzuwirken, dass der Betrieb der theologischen Wissenschaften auf diese Fragestellung eingerichtet werde.

Wenn ich hiermit gegen meine ursprüngliche Absicht dem theologischen Publikum nicht das Ganze, sondern nur den ersten Theil

meiner Untersuchungen über die Seligkeit, Jesu Lehre vom Reiche Gottes, vorlege, so bestimmt mich dazu der Wunsch, heute, wo von allen Seiten Darstellungen der Lehre vom Reiche Gottes geliefert werden, meine Auffassung zur Geltung zu bringen und für mich selbst einen vorläufigen Abschluss zu erreichen. Da ich den grössten Theil der Vorarbeiten bereits erledigt habe, hoffe ich den zweiten Theil, der die Lehre der Apostel von der Seligkeit behandeln soll, zur Jahreswende, den letzten, der die theologische Verarbeitung der Neutestamentlichen Anschauungen darbieten soll, in Jahresfrist fertig zu stellen.

Der allgemeinere Gesichtspunkt, unter dem ich das Problem des Reiches Gottes aufgefasst habe, wird m. E. für das bessere Verständniss desselben von Nutzen sein. Namentlich aber bin ich der Meinung, dass man, da wir zur Darstellung der Auffassung Jesu nicht über dokumentarische Zeugnisse verfügen, sondern auf die, zunächst mündlichen, Traditionen seiner Gemeinde angewiesen sind, zu festen und gesicherten Resultaten nur in dem Masse gelangen wird, als man den Zusammenhang der ganzen neutestamentlichen Entwicklung im Auge behält. Denn die Richtigkeit einer Darstellung der Anschauungen Jesu wird darin ihre Probe bestehen müssen, dass sie das Verständniss für die Continuität aller urchristlichen Entwicklungsformen erschliesst.

Als Quelle der Darstellung dient in erster Linie die synoptische Ueberlieferung; überall, wo sie genügendes Material bietet, um Jesu Anschauung festzustellen, ist überhaupt darauf verzichtet, das vierte Evangelium heranzuziehen. Dagegen ist an einigen wichtigen Punkten mit ausdrücklicher Hervorhebung der Gründe, die ihre Verwerthung zulässig und nothwendig erscheinen lassen, die johanneische Tradition befolgt worden. Allerdings hat dies Verfahren eine gewisse Ungleichmässigkeit der Behandlung zur Folge, aber nothwendig musste diese in den Kauf genommen werden, wenn nicht die ganze johanneische Frage aufgeworfen, und durch einen solchen ganz andersartigen Gesichtspunkt die Darstellung des Hauptproblems verwirrt werden sollte.

In der Verwendung der synoptischen Ueberlieferung habe ich mich, um gemeinsame Arbeit zu ermöglichen, von allen kritischen Voraussetzungen, soweit sie nicht bereits wissenschaftliches Gemeingut geworden sind, freigehalten. Ohnehin ist eine ganze Reihe von zeitgeschichtlich höchst bedeutsamen und schwierigen Kontroversen für unsere Frage ohne Belang. Wohl aber habe ich versucht, kritischen Sinn insofern zu bethätigen, als ich eine gewisse Zurückhaltung und Vorsicht in der Verwerthung der Sprüche Jesu übte. Wir sind m. E. nicht in der Lage, seine Anschauungen mit absoluter Gewissheit zu rekonstruiren, sondern bewegen uns überall auf dem Gebiet des mehr

oder minder Wahrscheinlichen und müssen es lernen, in dieser Hinsicht Abstufungen zu machen. Deshalb habe ich auf die kritisch sichersten Worte mich am meisten zu stützen gesucht, und man wird hoffentlich die eigentlichen Richtpunkte der Untersuchung an dem sichersten Material orientirt finden. Aber manches, was manchem oder vielen Kritikern als unsicher erscheint, kann unter den Gesichtspunkten, die im Laufe der Untersuchung sich ergeben, an Sicherheit gewinnen, und schliesslich bin ich der Meinung, dass am besten fährt, wer in der Lage ist, sich für seine Ansicht auf ein möglichst grosses Spruchmaterial zu stützen. Denn das Durchschnittsbild der synoptischen Tradition von Jesu Anschauungen wird sich, sei es auch mit manchen Abstrichen und Ergänzungen, allen Anzweiflungen zum Trotz schliesslich immer wieder als das einzige wissenschaftlich haltbare durchsetzen.

Berlin, 26. Mai 1895.

Arthur Titius.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

I. Es ist das bleibende Verdienst CHR. FERD. BAUR's, dass er zuerst auf neutestamentlichem Gebiete den Entwicklungsgedanken zur Geltung gebracht hat. Bedenkt man, dass Jesus absichtlich als Jude gelebt und gewirkt hat, dass aber schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts eine bewusst vom Judenthum abgegrenzte Gemeinde bestand, so ist es unabweislich, eine Entwicklung des Urchristenthums anzunehmen und die Frage nach ihren Ursachen, ihrem Umfange, ihrer Bedeutung aufzuwerfen. Allerdings hat BAUR von diesem Gedanken nicht mustergiltigen Gebrauch gemacht. Ich denke dabei nicht so an die mancherlei geschichtlichen Missgriffe, die er gemacht hat, auch nicht daran, dass er als guter Hegelianer den Lauf der Entwicklung bereits a priori konstruiren zu können meinte und darüber die Rücksicht auf die mancherlei Individualitäten und auf die Mannigfaltigkeit, durch welche und in welcher das geschichtliche Leben zu verlaufen pflegt und auch im Urchristenthum verlaufen ist, vergass. Diese für ihn in gewissem Grade unvermeidlichen Fehler sind in dem stetigen Fortschritt der neutestamentlichen Wissenschaft mehr und mehr berichtigt worden. Dagegen wirkt eine andere Einseitigkeit der BAUR'schen Methode auch im heutigen wissenschaftlichen Betriebe noch in verhängnissvoller Weise nach.

Das Problem, um das es sich in der neutestamentlichen Entwicklung handelt, besteht vornehmlich in der Frage, wie sich die christliche Religion von der jüdischen abgelöst habe. Nun hebt sich eine Religion von jeder anderen durch ein Doppeltes ab. Zunächst rein äusserlich und sichtbar durch den Kreis ihrer Bekenner und die Gestaltung ihres Gottesdienstes; in dieser Beziehung entsteht die Frage: Wie hat sich aus der jüdischen Religionsgemeinde heraus die christliche gebildet

und befestigt? Aber es giebt noch ein zweites, sogar wichtigeres, wenn auch schwer erfassbares Moment der Unterscheidung. Das eigentlich Neue und eine eigenthümliche Religion von jeder anderen Unterscheidende besteht nämlich in einer besonderen Gesammtanschauung von Gott und vom Heile, mit der eine eigenartige Welt- und Lebensanschauung auf's Engste zusammenhängt. Daraus ergiebt sich die Frage: Wie hat sich die christliche Vorstellung von Gott und von der Seligkeit von der jüdischen abgesondert?

Baur's genialer Blick hat mit sicherem Takt dasjenige Problem herausgegriffen, das dem Historiker zunächst liegt und für dessen Behandlung man sichere und zuverlässige Handhaben in der urchristlichen Tradition zu erwarten berechtigt ist. Denn während der Entwicklungsprozess geistiger Ideen unmerklich zu verlaufen pflegt, konnte es bei jener äusserlichen Ablösung des Christenthums vom Judenthum kaum ohne heftige Reibungen abgehen. Deshalb ist Baur's Leistung für die wissenschaftliche Erkenntniss des „apostolischen Zeitalters" von bahnbrechender Bedeutung geworden. Für die neutestamentliche Theologie hat er wenig geleistet. Die Theorie von Glauben und Werken in ihrer Entgegensetzung oder Verbindung, — fast der einzige biblisch-theologische Gedanke, auf den er durch seine Methode geführt ward — ist von seinen Nachfolgern mit unermüdlichem Eifer wiederholt worden. Selbst in Holtzmann's Einleitung ist dieser Gedanke noch immer der wichtigste und in ganzen Partien seines Buches fast der einzige biblisch-theologische Gesichtspunkt, der zur Anwendung kommt. Oder studirt man unter biblisch-theologischem Gesichtspunkte ein so ausgezeichnetes Werk wie Weizsäcker's Buch über das apostolische Zeitalter, so wird man über die biblisch-theologische Unfruchtbarkeit der Untersuchungen erstaunt sein müssen.

Man hat diesem Uebelstande dadurch abzuhelfen gesucht, dass man auch die unverkennbare Entwicklung der Christologie in's Auge fasste und aus dem Eindringen alexandrinischer Spekulation in die urchristlichen Gedankenkreise erklärte und Pfleiderer hat vor anderen das Verdienst, diese Betrachtung verallgemeinert und die urchristliche Entwicklung unter den Gesichtspunkt der Hellenisirung der christlichen Gedanken gestellt zu haben. Ich verkenne durchaus nicht, dass diese Methode manches richtige Resultat abwirft. Eine Berührung der hellenisch-alexandrinischen mit den Gedanken namentlich des Johannes-Evangeliums scheint anch mir evident vorzuliegen. Aber Pfleiderer's Frage scheint mir verfrüht und seine Betrachtungsweise überhaupt zu äusserlich gefasst zu sein. Ehe sich mit Erfolg bestimmen lässt, wie gross der von aussen eindringende Einfluss der hellenischen Denkweise

auf die Umgestaltung der christlichen Ideen war, muss die Frage aufgeworfen werden, zu welcher Gesammtanschauung das Christenthum sich nach den ihm immanenten eigenen Ideen entwickeln musste und inwiefern sich diese mit der hellenischen von selbst berührt.

Diese Frage zu behandeln wird man nur dann ablehnen können, wenn man überhaupt den Entwicklungsgedanken aus der neutestamentlichen Theologie verweist, wie in gewisser Weise selbst B. WEISS[1]. Aber wiewohl sein Werk über neutestamentliche Theologie namentlich durch die Zuverlässigkeit im Material das beste ist, das wir besitzen, so bleibt doch die Abstufung der Grundgedanken gegenüber dem Detail zu vermissen, ein Uebelstand, der mit dem Ausserachtlassen der genetischen Methode gewiss enge zusammenhängt. Dagegen braucht man nur die drei Typen der synoptischen, paulinischen und johanneischen Predigt neben einander zu stellen, um zu erkennen, dass sie nicht nur verschiedene Spielarten auf derselben Stufe des christlichen Gedankens sind, sondern dass sie neben der individuellen Artverschiedenheit verschiedene Entwicklungsstufen repräsentiren.

Man mag aus dogmatischen Gründen Bedenken tragen, dies anzuerkennen. Indess glaube ich, dass auch mit der Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesu Christo jene Betrachtungsweise sehr wohl vereinigt werden kann. Jedenfalls scheint mir festzustehen, dass die Predigt Jesu auch in ihrem religiösen Grundgedanken mit dem jüdischen Glauben viel enger verbunden ist, als die Anschauung des johanneischen Evangeliums. Mir scheint es deshalb das eigentliche Grundproblem der neutestamentlichen Theologie zu sein, die Frage nach der Entwicklung der neutestamentlichen Vorstellungen von der Seligkeit zu stellen.

Man hat diese Methode bereits mit bestem Erfolge auf zahlreichen Gebieten der theologischen Wissenschaft angewendet. KAFTAN hat unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes die Frage nach dem Wesen der Religion und insonderheit des Christenthums beleuchtet. HARNACK hat die Entstehung des altkatholischen Dogmas aus der hellenisch-christlichen Heilsanschauung hergeleitet, KATTENBUSCH hat unter dem Gesichtspunkt des Verständnisses der Seligkeit die Eigenart und Stufenfolge der christlichen Konfessionen aufgewiesen. Dagegen fehlt es noch völlig an einer zusammenhängenden Untersuchung der urchristlichen Literatur unter diesem Gesichtspunkte und dieser Mangel ist nicht ohne schädliche Folgen. Denn die urchristliche Anschauung von der Seligkeit bildet zwar einerseits eine besondere Er-

[1] Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments § 1 b; vgl. aber die einschränkenden Bemerkungen § 1 c, 2 c. 7 b.

scheinungsform des christlichen Gedankens, die in ihrer Eigenart von unwiederholbaren geschichtlichen Bedingungen abhängt und so nicht wieder durchlebt werden kann, aber andererseits bietet sie doch eben in dieser Eigenart die unübertrefflichen, die absoluten Massstäbe jeder christlichen Anschauung von der Seligkeit dar. Deshalb kann die heute und allezeit wichtigste Frage, die Frage nach dem richtigen und den heutigen Lebensbedingungen angepassten Verständniss von der Seligkeit zum Abschluss nur durch die vorgängige genaue Erforschung des Urchristenthums unter diesem Gesichtspunkt gebracht werden.

Mit Absicht spreche ich dabei von einer Anschauung von der „Seligkeit“. Es handelt sich nicht nur um das objektiv gegebene Heil, das „höchste Gut“, sondern zugleich um die innerliche Aneignung und den Genuss davon, um die Lebensauffassung und Gesammtstimmung, die aus dem Gedanken des höchsten Gutes entspringt. An beides mit einander denken wir aber, wo wir von Seligkeit reden.

Die vorliegende Arbeit enthält den grundlegenden Theil der Untersuchung, die Anschauung Jesu von der Seligkeit. Wollen wir aber Jesu Vorstellungen von der Seligkeit zum Gegenstande der Untersuchung machen, so ist, das kann keinem Zweifel unterliegen, auszugehen von der centralen Bedeutung, die in seiner Predigt dem Reiche Gottes zukommt. Denn man wird geradezu sagen müssen: Jesu Anschauung von der Seligkeit lässt sich zusammenfassen in den Einen Begriff, besser in das Eine Bild des Reiches Gottes. Die Frage nach Jesu Anschauung vom Reiche Gottes ist in letzter Zeit, besonders seit der eindringenden und anregenden, wenn auch einseitigen Untersuchung von J. Weiss[1] so viel umstritten, dass ein genaues Eingehen auf alle Seiten derselben nicht vermieden werden kann. Aber unser oberster Gesichtspunkt bleibt doch bei allem das Verständniss von der Seligkeit, d. h. von dem Reiche Gottes im Zusammenhange mit der Weltanschauung, Gesammtstimmung und Lebensführung derer, die an ihm Antheil haben oder erhalten sollen. Uebrigens wird sich schliesslich zeigen, wie auch scheinbar entlegene Untersuchungen mit dieser Frage näher als man denken sollte, zusammenhängen.

II. Jesus ist in Galiläa mit einer Predigt aufgetreten, deren Inhalt Mc 1 15 so zusammengefasst ist: πεπλήρωται ὁ καιρὸς και ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐάγγελίῳ. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass Jesus ausschliesslich an den Ausdruck „Reich Gottes“ seine Predigten anknüpfte; er hat sich an diesen Ausdruck so wenig

[1] J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892.

wie an irgend einen anderen mit schematischer Pedanterie gehalten. Bousset's[1] glänzend geschriebene Abhandlung z. B. hat gezeigt, bis zu welchem Masse man Jesu Gesammtanschauung reproduciren kann, ohne seine zusammenfassenden Ausdrücke zu verwenden. Aber ebenso gilt, dass Jesus nichts gesagt, nichts gethan hat, was nicht der Sache nach auf das „Reich Gottes" hinausliefe, so dass man über alle seine Worte die Ueberschrift setzen kann: „Vom Reiche Gottes".

Aus der Art, wie diese Bezeichnung als keiner Erläuterung bedürftig und unmissverständlich auftritt, ergiebt sich, dass Jesus nicht selbst diesen Ausdruck geprägt, sondern ihn der religiösen Sprache seiner Zeit entlehnt hat. Und zwar ist der Begriff des Reiches, der Malkuth, zu Hause in dem Gedankenkreise der messianischen Hoffnung, wie sie in der apokalyptischen Richtung des Judenthums ihre Vertretung fand. Es ist, wie wohl heute ziemlich allgemein angenommen wird, ein grosser Irrthum, wenn Ritschl meinte, dass Jesus mit dieser Idee über das Judenthum hinweg an den Prophetismus anknüpfe, vielmehr ist seine Predigt vom Reiche Gottes geschichtlich nur begreiflich als Anknüpfung an diese Idee in apokalyptischem Sinne. Der prophetische Gedanke von einer Herrschaft Gottes war durch die gewaltigen Ideen vom Weltgericht, von der Auferstehung, vom ewigen Leben und der Verdammniss bereichert und so in's Ueberweltliche gesteigert worden.

Mir scheint nun aber, dass man nicht nöthig hat, bei diesem allgemeinen Sachverhalt stehen zu bleiben, sondern genauer bestimmen kann, auf welche Weise Jesus mit der apokalyptischen Richtung des Judenthums in Berührung getreten sei. Denn ob wirklich in der ganzen Frömmigkeit des damaligen Judenthums das apokalyptische Element so vorherrschend gewesen sei, wie z. B. Baldensperger[2] uns glauben machen will, erscheint mir doch sehr zweifelhaft. Man verschliesst sich durch diese Annahme nur der Erkenntniss der gewaltigen Person des Täufers. Vielleicht darf man nach dem weitreichenden und langandauernden Eindruck seiner Persönlichkeit, wie ihn unsere Evangelien durchblicken lassen, urtheilen, dass er zuerst die Apokalyptik aus einer gelehrten, auf literarischem Wege fortgepflanzten Bewegung zur Volkssache gemacht habe. Jedenfalls müssen wir festhalten, dass der Täufer zwischen dem Kreise des apokalyptischen Judenthums und der Predigt Jesu das Bindeglied bildet. Denn ganz unzweifelhaft ist die Thatsache, dass Jesus in die Predigt eingetreten ist, welche Johannes begonnen

---

[1] W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. Göttingen 1892.

[2] Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit[2]. Strassburg 1892. Vgl. p. 66 f., 111 f., 171ff.

hatte. Ja, wenn man beachtet, dass der Ausdruck Malkuth selbst in der apokalyptischen Literatur nicht eben häufig ist, wird man vielleicht die Vermuthung wagen, dass Jesus die Predigt Johannes bis auf den Ausdruck (Reich) wörtlich übernommen habe (Mt 3 2). Jedenfalls hat Jesus den Begriff des Reiches Gottes wenigstens anfänglich in gleichem Sinne verstanden wie der Täufer. Dieser spricht zwar dem Zweck seiner Busspredigt gemäss, vornehmlich von dem künftigen Gericht Gottes, das der Messias vollziehen wird: „Er hat seine Wurfschaufel in der Hand und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheuer bringen, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer". Aber er erwartet doch auch die Sammlung der Gerechten in die Scheuern des Himmels und ihre Taufe mit dem Geist (Mt 3 11 12).

Aus diesem Gedankenkreise heraus muss es verstanden werden, dass Jesus in Galiläa mit dem Rufe auftrat: Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Und zwar kommt diesem Gedanken im Bewusstsein Jesu eine ganz gewaltige Kraft zu. Das zeigt sich in der Art, wie er ihn festhielt auch dann, als sich mit immer grösserer Gewissheit die Unabwendbarkeit seines Todesgeschicks für ihn herausstellte. Mit seiner Leidensverkündigung hängt nämlich untrennbar zusammen die Weissagung seiner Parusie. Auch die jüdische Theologie hat, um die plötzliche Erscheinung des Messias als eines siegreichen Herrschers mit seiner Geburt in Bethlehem zu vereinigen, den Gedanken ausgebildet, dass er zunächst in Verborgenheit leben und dann plötzlich hervortreten werde[1]. Aber mit der Parusieweissagung hat diese Annahme nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit. Diese entstammt nicht der grübelnden Scholastik, bezeichnet vielmehr eine Korrektur des ursprünglichen Gedankens, wie sie aus Jesu eigenthümlichem Lebensgange sich ergab. Daraus, dass Jesus nicht auf das Endgericht in Herrlichkeit verzichtete, sondern diesen Gedanken seiner Lebenserfahrung gemäss umbildete, ergiebt sich aber der wichtige Schluss, dass derselbe für ihn ein unveräusserliches Moment seiner Gesammtanschauung bildete. Jesus hat den Glauben an die bevorstehende Weltkatastrophe, welche durch das Eintreten des Gottesreiches erfolgen sollte, bis an sein Lebensende nicht aufgegeben. Dadurch bestätigt sich uns die Erkenntniss, dass er bei seinem Auftreten in Galiläa wirklich das Programm des Täufers im genuin eschatologischen Sinne aufgenommen habe.

Mit dieser Thatsache steht nun aber in eigenthümlichem Kontrast eine andere. Während das Reich Gottes in der Parusieweissagung,

---

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II. Leipzig 1886 p. 447 f.

wie beim Täufer, als eine zukünftige Grösse erscheint, ist dies bei Jesu durchaus nicht immer der Fall. Man mag die Zahl solcher Aussprüche auf ein Minimum beschränken, aber an der Thatsache kann man nicht vorüber, dass in einigen, wenn auch nicht zahlreichen Aussprüchen Jesus wirklich von einer Gegenwart der wunderbaren Gottesherrschaft geredet hat. So Mt 12 28: Wenn ich im Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes über euch gekommen. Mag ἔφθασεν auf das gleiche aramäische Wort zurückführen wie ἤγγικεν, wie J. WEISS zu Lc 10 9 will, oder mag es mehr bedeuten, wie z. B. HOLTZMANN z. St. annimmt, jedenfalls verlangt die Pointe des Wortes, dass wir es von einer thatsächlichen Gegenwart des Reiches Gottes verstehen. Ferner Lc 17 20f.: Jesus weist die Pharisäer darauf hin, dass ihnen bei allem ihrem Rechnen und Kombiniren entgangen ist, dass mitten unter ihnen bereits die entscheidenden Anfänge der Herrschaft Gottes vorhanden sind (J. WEISS a. a. O. p. 31). Endlich in der Sammlung von Gleichnissen Mc 4 Mt 13, welche eingeleitet werden durch die Formel: „Das Reich Gottes ist gleich . . .". J. WEISS a. a. O. p. 10f. hält allerdings diese Deutung der Parabeln auf das Reich Gottes für eine Umdeutung, die die Evangelisten von einer späteren Auffassung aus vollzogen haben, aber mit Recht hält BOUSSET entgegen, dass die erste Aufstellung dieser Formel unerklärlich werde, wenn sie nicht auf Jesum selbst zurückgeführt wird (a. a. O. p. 94f.).

Von hier aus gewinnen auch andere Worte Jesu die richtige Beleuchtung, in denen der Begriff des Reiches in einer eigenthümlichen Schwebe zwischen Gegenwart und Zukunft gehalten ist. Man wird zugeben müssen, dass Mt 21 31 nur von einem Vorsprung auf dem Wege in's Reich Gottes die Rede ist, welchen die Zöllner und Huren vor den Obersten des Volkes gewonnen haben (J. WEISS p. 15); es mag auch sein, dass das Wort von dem Kleinsten im Himmelreich, der grösser sei als der Täufer (Mt 11 11), hypothetisch zu verstehen ist (ib. p. 15f). Aber eigenthümlich und beachtenswerth bleibt unter allen Umständen, dass bereits die Gegenwart nach den im Reiche Gottes geltenden Grössenverhältnissen und Bedingungen beurtheilt werden kann. Die gleiche Beobachtung bestätigt sich an zahlreichen anderen Stellen: Wenn einem Schriftgelehrten, der Jesu Auffassung der Gerechtigkeit anerkennt, die Antwort wird, er sei nicht fern vom Reiche Gottes (Mc 12 34), wenn Jesus die Segnung von Kindern damit motivirt, dasssolchen das Reich Gottes gehöre (Mc 10 14), wenn er den Armen und den um Gerechtigkeit willen Verfolgten das Gottesreich zuspricht (Mt 5 3 10), wenn er die Pharisäer verwirft, weil sie selbst nicht in das Reich Gottes kommen und, die hineinwollen, hindern hineinzukommen (Mt 23 13),

wenn er den unentschlossenen Jünger als untüchtig für das Reich Gottes zurückweist (Lc 9 62) und solche kennt, die um des Himmelreichs willen sich selbst entmannt haben (Mt 19 12), so wird in diesen Worten freilich nicht ohne Weiteres das Reich Gottes als eine bereits gegenwärtige Grösse vorausgesetzt, aber unzweifelhaft erscheint hier der Reichsgedanke in einer gewissen Indifferenz gegen die herkömmliche Vorstellung vom Reiche der Herrlichkeit, als etwas, an dem man gegenwärtig arbeiten, für das man Opfer bringen, dem man nahe sein, ja selbst angehören kann.

Man vergegenwärtige sich die Tragweite dieser Thatsache. Die Zeitgenossen Jesu verstanden unter dem „Reiche" einen Zustand, der aus Gottes Macht durch Welterneuerung, Todtenauferstehung, Weltgericht herbeigeführt werden sollte. Jesus hat sich diesem Sprachgebrauch angeschlossen und hat doch, ohne dass auch nur eines dieser welterschütternden Ereignisse sich vollzogen hätte, in anderen Aussprüchen die Gegenwart des Reiches verkündigt. Man beeilt sich gewöhnlich, eine Theorie darüber aufzustellen, durch welche beides reinlich gegen einander abgegrenzt und dann sinnvoll mit einander verbunden wird. Diese Theorie von dem werdenden und vollendeten Gottesreich mag ganz brauchbar sein, nur ist sie nicht Jesu geistiges Eigenthum[1]. Wie Jesus überhaupt um begriffliche, zusammenfassende Darstellung wenig bemüht war, sondern seine Worte Gelegenheitsworte und Bildreden sind, so auch im vorliegenden Falle.

Die Worte, in denen er die Gegenwart des Reiches behauptet, sind meist kühne, in der Polemik zugespitzte Paradoxien (so Mt 11 11 12 28 Lc 17 20f. etc.); freilich keine übereilten Wendungen, die er hätte zurücknehmen müssen; sondern sie entsprachen vollständig dem stetigen Bewusstsein, das er von seiner Wirksamkeit hatte; er fühlte auch sehr wohl das Befremdliche, das gegenüber der herkömmlichen Anschauungsweise solche Worte haben mussten und wies seine Jünger in Parabeln auf das Geheimniss des Reiches hin (Mc 4 11). Dennoch hat Jesus diese neue Anschauung vom Reiche Gottes von der alten nicht reinlich geschieden, hat keinen neuen, seiner Anschauung entsprechenden Begriff vom Reiche formulirt. Er hat vielmehr im Allgemeinen den herkömmlichen Begriff beibehalten. Denn seine Zeichnung des Reiches der Herrlichkeit in seinem abschliessenden Bestande entspricht ganz wesentlich der jüdisch-apokalyptischen Schilderung; es ist im Ganzen keine neue, sondern die alte Auffassung von der Seligkeit, die sich darin ausspricht. Man muss noch mehr sagen: Jesu Zeichnung von der

[1] Ueber das relative Recht dieser Theorie vgl. den zusammenfassenden Schluss dieser Abhandlung.

Herrlichkeit des Reiches Gottes erklärt, für sich genommen, noch nicht, dass er schon für die so andersartige Zeit seiner irdischen Wirksamkeit die Gegenwart desselben behaupten konnte. Daraus aber folgt, dass Jesus, da er den herkömmlichen Begriff des Reiches beibehalten und doch wieder nicht beibehalten hat, einen einheitlichen Begriff vom Reiche Gottes überhaupt nicht hat.

In der That ein merkwürdiges Ergebniss. Der Begriff vom Reiche ist der Grundbegriff, der uns in den Reden Jesu entgegentritt und dieser Grundbegriff ist kein einheitlicher. Müssen wir da nicht Bousset beistimmen, der in Jesu werthvollsten Ausdrücken nur kurze Paradoxien, kurze räthselvolle Andeutungen finden will, in denen sich auf der Höhe des Lebens die tiefinnerste Herrlichkeit seines Schaffens auch dem Bewusstsein erschloss, — um dann im Alltagsleben wieder zu verschwinden? Hat vielleicht Jesus nach einem zusammenhaltenden Zweck seines Lebens überhaupt nicht gefragt, ist der eigentliche Werth seines Lebens im Unbewussten zu suchen? (a. a. O. p. 58, 79, 87, 100f., 121f. besonders 124). Aber diese Auffassung wird der Herrlichkeit Jesu nicht gerecht. Denn nicht in blitzartig aufsteigenden und verschwindenden genialen Intuitionen und Konzeptionen besteht die Grösse dieses Lebens, sondern darin, dass seinem religiösen Feuer die innere Treue glich, mit der er jene Ahnungen sich zum sicheren Besitz machte, in der Stetigkeit und Festigkeit eines Glaubenslebens mit so gewaltigem und übermenschlichem Inhalt. Ueber dem berechtigten Kampf gegen die üblichen Konstruktionen einer „Lehre“ Jesu, über dem richtigen Bestreben, uns in die Werkstatt des schaffenden Genius, ja in die Tiefe seines unbewussten Lebens einzuführen, kommt bei Bousset die Geschlossenheit und innere Festigkeit der Anschauung Jesu, die er ja selbst oft genug behauptet, zu kurz. Denn ihm ist es nicht gelungen, die beiden divergirenden Momente, weltfreudigen Glauben an die Gegenwart und weltentsagende Hoffnung auf die Zukunft des Gottesreiches wenigstens für Jesu unmittelbares Selbstbewusstsein sich zu einer festen Einheit zusammenschliessen zu lassen. Aber es bleibt unmöglich, bei einer so charaktervollen und festen Persönlichkeit diese geschlossen auftretenden Vorstellungsreihen aus blossem Wechsel der Stimmungen und Gefühle zu erklären. Es bedarf dazu einer, wenn auch nicht begrifflich formulirten, doch innerlich festen und bestimmten, leitenden Idee, welche Himmel und Erde, Gott und Mensch mit einander verknüpft und in der auch Jesu selbst eine bestimmte Stellung zukommt. Diese Idee ist der Gedanke des Reiches Gottes. Denn Jesu religiöses Selbstbewusstsein und sein Bild des Reiches Gottes entsprechen und bedingen einander gegenseitig. Dann aber wird man auch dem traditio-

nellen, von Jesu übernommenen, Begriff des Gottesreiches eine noch grössere Bedeutung für Jesu Gesammtanschauung zuschreiben müssen, als Bousset thut. Wie es stets ein gefährliches Unternehmen bleibt, Gedanken von der begrifflichen oder bildlichen Form, in die sie gegossen sind, zu scheiden, so kann bei Darstellung der Gesammtanschauung Jesu von der Seligkeit von dem Grundbegriff des Reiches am allerwenigsten abstrahirt werden.

Unter diesen Umständen müssen wir, um ein gesichertes Verständniss der Gesammtanschauung Jesu von der Seligkeit zu erzielen, zunächst die Züge feststellen, welche das „vollendete“ Reich charakterisiren. Denn die Phase der Herrlichkeit ist unzweifelhaft die eigentliche Zeit des Gottesreiches im vollen Sinne. Nur werden wir uns hüten müssen, anzunehmen, dass damit das Problem gelöst sei. Denn die Zeichnung des Reiches in der Herrlichkeit ist ganz wesentlich jüdisch und erklärt für sich noch nicht jene überraschenden Sprüche von der Gegenwart des Reiches. Nichtsdestoweniger ist jener Begriff von grösster Bedeutung als vorläufige Gesammtskizze, welche die einzelnen Züge zum einheitlichen Bilde zusammenfasst und so den Ueberblick ermöglicht. Wir haben hieran den festen Ausgangspunkt und die sichere Operationsbasis, deren wir bedürfen. Denn die eigentlich entscheidende Aufgabe muss der schwierige und gefährliche, aber bei dem Stand der Dinge unvermeidliche Versuch sein, festzustellen, welchen Werth Jesus den einzelnen Zügen seines Bildes vom Reiche beigemessen hat. Denn nur auf diese Weise können jene Aussprüche von der Gegenwart des Reiches verständlich gemacht werden. Die Schwierigkeit des Versuches zeigt sich darin, dass wir uns nur selten auf direkte Urtheile Jesu stützen können, sondern in der Hauptsache auf den Gesammteindruck seiner Wirksamkeit als Massstab angewiesen sind. Wir werden dabei den Kanon zu Grunde legen, dass Jesus im Allgemeinen den einzelnen Zügen in dem Masse Werth beigelegt hat, als er seine Wirksamkeit darauf einrichtete. Dabei liegt allerdings die Voraussetzung zu Grunde, dass Jesus seiner ganzen Wirksamkeitm essianischen Werth beilegte und so wird jener Kanon von allen denen zurückgewiesen werden, welche Jesum als Messiaspropheten oder -prätendenten auffassen. Aber mir scheint diese Auffassung mit Jesu wirklichem Selbstgefühl in so vollendetem Widerspruch zu stehen, dass ich ihr keinerlei Berechtigung zugestehen kann, und ich hoffe, dass meine ganze Darstellung auch an ihrem Theile die Nichtigkeit jener Auffassung erweisen wird.

Dieser Untersuchung schicke ich noch die vorläufige Besprechung eines besonderen Punktes voraus, nämlich der Zeitnähe, in welcher Jesus die Erscheinung des Reiches erwartete. Gerade an diesem Punkte zeigt

sich besonders deutlich die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Gesammtanschauung Jesu, und so müssen wir hiervon ausgehen, um ein möglichst scharf umrissenes Bild zu erhalten. Zugleich bildet diese Zeitnähe den gemeinsamen Rahmen für Jesu Aussprüche von der Gegenwart wie der Zukunft des Reiches und ist für das richtige Verständniss derselben von grösster Bedeutung.

III. Wenn Jesus in Galiläa mit dem Rufe auftrat: Das Reich Gottes ist herbeigekommen, so ist die Nähe des Reiches, die hierin verkündigt wird, temporal gemeint. In diesem Sinne hat es schon Marcus verstanden, wenn er die Worte voranstellt: πεπλήρωται ὁ καιρός d. h. die Zeit, die nach göttlichem Weltplan verstreichen musste, bis das Reich errichtet wird, ist abgelaufen; somit ist der Zeitpunkt der Errichtung des Reiches unmittelbar herangekommen. Dieser Zeitpunkt steht so nahe bevor, wie das Abhauen von Bäumen, denen bereits die Axt an die Wurzel gelegt ist (Mt 3 10). Alle Vorbereitungen sind getroffen, und was nun kommt, das ist die Sache selbst.

Diese Ankündigung wird eigenthümlich illustrirt durch die Leidensweissagung Jesu. Es scheint mir ein genügend gesichertes Resultat der Kritik zu sein, dass Jesus nicht vom Beginne seiner Messiaslaufbahn ab, geschweige denn vor derselben, sich die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens vorgestellt habe, sondern dass diese der Messiasidee, wie sie damals verstanden wurde, schnurstracks zuwiderlaufende Befürchtung sich ihm erst bei dem immer schärfer sich zuspitzenden Kampfe mit den führenden Kreisen seines Volkes aufgedrängt habe. Diese Ansicht ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus der in den Synoptikern vorliegenden ursprünglichen Tradition, welche die Leidensverkündigungen an den bestimmten historischen Moment des Petrusbekenntnisses anknüpft und kann durch die johanneischen Berichte (1 29 u. a.) nicht erschüttert werden, die sich aus der Eigenart dieses Evangeliums, die spätere Entwicklung bis in die Anfänge zurückzutragen, leicht erklären. Von dieser Thatsache aus, dass Jesus dem Leidensgedanken erst allmählich auf Grund seiner Erfahrungen näher trat, erscheint nun aber seine Gedankenwelt in den Anfängen seines Berufslebens in einem eigenartigen Lichte. Denn wir müssen festhalten, dass zur Zeit dieser Anfänge ein Abschluss seiner persönlichen Wirksamkeit von ihm noch nicht in Aussicht genommen war. Nicht in eine ferne, unbestimmbare Zukunft, sondern in eine Epoche seines eigenen Lebens setzte Jesus damals das Kommen des Reiches. „Insofern tritt diese Endzeit in keinen Gegensatz zur Jetztzeit, sie gehört vielmehr zu ihr. Noch richtiger aber drehen wir es um und sagen: Die Jetztzeit gehört nach dieser Anschauung schon

zur Endzeit, wie die Morgendämmerung schon zum Morgen, den der Sonnenaufgang bringt. Es sind garnicht zwei Zeiten und insofern ist es bei dieser endgeschichtlichen Auffassung des ἤγγικεν ebenso richtig zu sagen, es handle sich um die Gegenwart, als es handle sich um die Zukunft" [1]. Gegenwart und Zukunft fallen eben im Sinne Jesu wesentlich zusammen.

Es leuchtet ein, dass diese aus Jesu eigenartiger geschichtlicher Stellung sich ergebende Kombination von Gegenwart und Zukunft zur Erklärung der eigenthümlichen Schwebe mit beiträgt, in welcher bei ihm der Gedanke des Reiches Gottes gehalten wird. Man wird in der That daran zweifeln dürfen, ob Jesus auch ohne diese Voraussetzung bereits von einer Gegenwart des Reiches Gottes geredet hätte. In seinen Thaten, insbesondere den Dämonenaustreibungen, findet er bereits den Anbruch des erwarteten Reiches. Das wahre, volle Reich hat hier sein Vorspiel gefunden: „Die Erlösung, welche mit dem Dämonenaustrieb geschieht, ist nicht als eine erst vorläufige, unvollendete gedacht, sondern war, wenn ich so sagen darf, schon ein Stück Endheil. Dieses selbst, das grosse schliessliche Gnadenheil, wirft einen hellen, vollen Schein in die Gegenwart herein" (Schmoller p. 141 ff. vgl. J. Weiss p. 13, 18 ff.).

Aber man darf nun doch die Erwartung Jesu von der Nähe des Reiches nicht übertreiben. Wir haben keine Spur davon, dass er irgend eine bestimmte Konstellation als Zeichen für das Kommen des Reiches in nächster Nähe, sagen wir in Wochen, Monaten oder einigen Jahren gedeutet habe. Allerdings meint J. Weiss in der Thatsache der Jüngeraussendung, die er als Unterstützungsmission fasst, eine solche Spur gefunden zu haben. Es galt damals die Predigt vom kommenden Reiche zu vervielfältigen, es galt den Samen des Wortes über weitere Flächen auszustreuen, als Ein Säemann allein es vermochte. Das setze voraus, dass vor Allem Eile noth that, dass keine Zeit zu verlieren war. Darauf deute auch die Anweisung für die Jünger, schnell und energisch alle weiteren Versuche der Annäherung aufzugeben und den Staub von den Füssen zu schütteln, falls man sie in einer Stadt nicht aufnähme: Mt 10 14 Lc 10 10 f. Dies wenig seelsorgerliche Verfahren sei eben nur zu erklären von dem Standpunkt aus, dass man keine Zeit verlieren dürfe mit fruchtlosen oder problematischen Versuchen, von der Erwartung eines sehr nahen Eintritts des Endes aus (p. 26 ff.) [2]. Nun könnte man

---

[1] Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes. Leiden 1891, p. 74 f.

[2] Neuerdings hat W. seine Ansicht vorsichtiger formulirt. Vgl. „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart". Göttingen 1895, p. 15—18.

allerdings in Mt 10 das Bild einer Truppe von Busspredigern gezeichnet finden, die in athemloser Hast mit dem Bussruf von Stadt zu Stadt zieht, mit mühsamen Bekehrungsversuchen, einer stillen, langsam schaffenden Arbeit sich nicht abgiebt, sondern erwartet, dass ihr Herr wiederkommen werde, ehe alle Städte Judas durchwandert sind (vgl. BOUSSET p. 56—58). Aber dieser Eindruck, der zum Bilde der ersten Gemeinde nicht stimmt, beruht nur darauf, dass auf den Bericht der ersten Jüngeraussendung die Anweisungen für die spätere Reisepredigt aufgepfropft sind, wie der weitere Verlauf von Mt 10 und die Vergleichung der Berichte mit einander beweist. Dagegen darf jene erstmalige Thatsache der Jüngeraussendung garnicht in erster Linie unter den Gesichtspunkt der Mission gestellt werden. Erstens handelte es sich nur um eine kurze Wirksamkeit der Jünger im nächsten Umkreis von Galiläa (Mt 10 5 f.). Zweitens kam es nicht auf Seelsorge, sondern auf die ganz andere Aufgabe an, im Grossen und Ganzen, im Groben festzustellen, in welchem Masse die Arbeit Jesu schon das Volk als Ganzes durchdrungen hatte, wobei der Versuch, die noch nicht Erfassten doch auch zu erschüttern und hineinzuziehen, in zweiter Linie steht. Eben deshalb sollen sie von Haus zu Haus, von Stadt zu Stadt gehen, eben deshalb dürfen sie auch, in Jesu Namen kommend, Verpflegung und jegliche Hilfsleistung beanspruchen. Keinesfalls darf man die Art der Reiseausrüstung auf eine asketische Tendenz, aber ebensowenig auf eine allgemeine Erprobung ihres Gottvertrauens zurückführen, sondern sie erklärt sich aus der Kürze der Tour und daraus, dass die Jünger, wo sie auch hinkamen, auf freundliche Unterstützung im Namen Jesu rechnen konnten, während sie nach dem Umschlag der Stimmung im Volke bis an die Zähne gerüstet sein sollen (Lc 22 35 f.). Von hier aus ergiebt sich aber auch das Motiv der Jüngeraussendung. Jesus beabsichtigt eine Kraftprobe anzustellen, ein Urtheil über Mass und Erfolg seiner Wirksamkeit zu gewinnen. Wir müssen also die Aussendung als Höhepunkt der Wirksamkeit in Galiläa verstehen. An diesen Abschluss hat Jesus aber nicht die übereilte Hoffnung auf die demnächstige Vollendung, sondern, wie die Evangelien deutlich zeigen, die Absicht angeknüpft, die Entscheidung der Volksmassen über ihre Stellung zu seiner Person und Sache herbeizuführen. Denn unmittelbar an die Aussendung schliessen sich die Ereignisse an, welche die Katastrophe herbeiführten (Mc 6 30 ff. vgl. Joh 6).

Die Menge freilich, auch die Menge seiner Jünger, mochte noch auf dem Zuge nach Jerusalem des Glaubens sein, das Reich Gottes müsse alsbald zum Vorschein kommen (Lc 19 11); fragte doch selbst Petrus nach den Belohnungen der Begleiter Jesu, die alles verlassen

hätten (Mc 10 28 vgl. Mt 19 27), und die Aussichten, die ihnen Jesus zu machen schien, veranlassten die beiden Zebedäiden, für sich die Plätze zur Rechten und zur Linken seines Thrones zu erbitten (Mt 10 37). Aber Jesu selbst ähnliche Gedanken in irgend einem Stadium seines Lebens zuzutrauen, dazu giebt unser Quellenmaterial uns nicht die geringste Berechtigung. Im Gegentheil zeigen uns die Quellen mit hinreichender Deutlichkeit, dass er sich auf diesem Punkte Reserve auferlegte und mit einer gewissen kalten Ruhe, um nicht zu sagen Resignation, diesem Endpunkt sich gegenüberstellte. Für die spätere Zeit ist es ausdrücklich berichtet, dass er eine Kenntniss vom bestimmten Zeitpunkt des Reiches sich nicht beilegte (Mc 13 32) und auch für die frühere Zeit können wir das mit Bestimmtheit aus dem Material erschliessen, obwohl wir ein ausdrückliches Wort darüber nicht haben. In einem Doppelgleichniss Lc 14 28—33 veranschaulicht Jesus die Nothwendigkeit, die Tragweite des Entschlusses zur Jüngerschaft vorher zu überlegen. Wie dem Thurmbau der Kostenanschlag, der Kriegserklärung die richtige Abschätzung der gegenseitigen Machtverhältnisse vorausgehen muss, so dem Entschluss, Jesu Jünger zu werden, die Erwägung, dass damit umfassende Opfer verbunden seien. Die ruhige Ueberlegung, die er hier von den Jüngern verlangt, hat er nach allem, was wir von ihm wissen, auch selbst geübt. Von welcher Umsicht und unerschütterlichen Ruhe zeugt z. B. das kurze Wort an des Herodes Adresse (Lc 13 32). Er weiss es, dass ihm noch eine zwar kurze aber bestimmte Zeit bis zum Abschluss seiner Thätigkeit verliehen ist, und so lange diese vorhält, wird er sich durch nichts in seiner berufsmässigen Wirksamkeit stören lassen.

Wir haben aber den Beleg dafür, dass wir die gleiche Ruhe Jesu nicht erst, seitdem ihm sein Leidensweg zur Gewissheit geworden war, sondern von dem Anfang seiner Wirksamkeit an zutrauen müssen. Gegenüber der gehässigen Anschuldigung, dass er seine Erfolge mit satanischer Hülfe erziele, weist er darauf hin, dass seine Vergewaltigung satanischer Mächte vielmehr eine Fesselung des Starken selbst voraussetze (Mc 3 22—27). Daran scheint mir ein Zweifel nicht erlaubt, dass man diesen ersten Sieg an den Anfang seiner Thätigkeit verlegen und an der Art des Berichtes über die Versuchung (Mt 4 1—11) zu veranschaulichen habe, wie man sich auch zu dieser selbst und ihren Details stellen möge. Es kann sich dabei nur um den Widerspruch zwischen seiner messianischen Würde und seiner thatsächlichen Lage und um die Mittel, seine Ansprüche durchzusetzen, gehandelt haben. Wenn Jesus von Anfang an die Versuchung, mit der Wundersucht oder mit den nationalen Instinkten der Volksmasse zu paktiren, wo immer

sie an ihn herantrat, mit elementarer Gewalt von sich stiess und dem fleischlichen Trachten das Wort Gottes entgegenstellte, so muss er schon sehr früh erwogen haben, mit welchen Mitteln er diesen Gegensatz überwinden würde. Ich meine nicht, dass Jesu von Anfang an die quasi dogmatische Nothwendigkeit seines Todesleidens festgestanden habe, aber dass er schon früh, vielleicht sehr früh, die Möglichkeit und immer mehr die Wahrscheinlichkeit desselben in's Auge gefasst hat, sollte nicht bestritten werden. Wir sind hier glücklicherweise nicht auf Reflexionen verwiesen, sondern am Quellenmaterial lässt sich diese Behauptung erweisen.

Zur Zeit der Zeichenforderung beurtheilt Jesus die gegenwärtige Generation als eine arge, ja ehebrecherische, d. h. „von dem wahrhaftigen Gott zum Götzen ihrer Einbildungskraft abgefallene". Die Niniviten, welche auf das Zeichen des Jonas hin Busse thaten und die gleichfalls heidnische Königin aus Mittag werden als Belastungszeugen wider dies Geschlecht auftreten (Lc 11 29—32). Ja, wenn, wie mir wahrscheinlich, der Zusammenhang bei Matthäus ursprünglich ist, geht Jesus noch weiter. Wie der Zustand rückfälliger Dämonischer hoffnungsloser ist als zuvor, so wird Israels Verhältniss zu Gott durch Jesu Wirksamkeit schliesslich nicht verbessert, sondern verschlimmert werden (Mt 12 43—45). Auch das Wehe über die Unbussfertigkeit der galiläischen Städte, das Weiss schon in die Zeit der Jüngeraussendung, richtiger vielleicht Holtzmann in die Zeit des Abschlusses in Galiläa verlegt, zeigt deutlich den furchtbaren Gegensatz, der sich für Jesum schon bis zum Verwerfungsurtheil gesteigert hat (Mt 11 20—24). Unzweifelhaft hat Jesus in jener Zeit gewusst, dass er damit zugleich sich selbst das Todesurtheil spreche.

Aber jener Gegensatz war nun schon von lange her vorbereitet. Schon bei Lebzeiten des Täufers war er gezwungen, die Leute der gegenwärtigen Generation mit eigensinnigen, launenhaften Kindern zu vergleichen, die verlangen, dass alle andern nach ihrer Pfeife tanzen sollen und sich daher beständig beklagen, dass es nicht nach ihrem Sinne gehe. Dies scharfe Urtheil begründet er durch ihre gehässigen Reden über den Täufer und über sich selbst. Daneben kennt er freilich auch solche, welche als die echten Kinder d. h. die Anhänger und Verehrer der göttlichen Weissheit, diese als recht und gut anerkannt haben (Mt 11 16—19 vgl. Weiss z. St.). Verwandten Inhalts ist das gerade auf dem Höhepunkte seiner Schaffensfreudigkeit gesprochene Wort Mt 11 25 f. Hier rühmt Jesus selbst die Weisheit des göttlichen Rathschlusses, der den Weisen und Verständigen die richtige Erkenntniss versagt und sie den Unmündigen erschlossen hat. Die Konsequenz

dieses Rathschlusses war das Todesgeschick — wenn nicht Gott selbst mit mächtiger Hand eingriff und seinen Messias errettete (vgl. noch Mc 14 36) . . . aber für den Messias thut Gott kein Wunder (Mt 4 3 f.), weil dieser des Wunders nicht bedarf, sondern an Gottes Wort genug hat.

Jesus selbst hat auch diese Konsequenz schon überraschend früh gezogen. Ich glaube, dass man nur aus Gründen einer falschen Konstruktion bestreiten kann, dass Mt 5 10—12 in der Bergrede von Jesu gesprochen sei, da dies durch Lc 6 2 f. bewiesen wird, insonderheit ist es inkonsequent, mit HOLTZMANN 5 11 zu verdächtigen, wenn man V. 10 u. 12 als geschichtlich treu gelten lässt. Hat doch Jesus auch bei der Aussendung seiner Jünger Unempfänglichkeit und Verweigerung der gastlichen Aufnahme bei manchen Volksgenossen vorausgesetzt (10 14) und persönlich Verleumdung seitens der Pharisäer, wie des Volkes, erfahren müssen (Mc 3 22 Mt 11 19). Der starke Ausdruck διώκειν ist schon durch die vielleicht bereits V. 10 intendirte Hinweisung auf die alten Propheten motivirt, weist überdies in der Mitte zwischen Schmähungen und üblen Nachreden noch nicht auf Vergewaltigung seitens der regulären oder Volksjustiz. So überraschend also auch solch' Wort in dieser Zeit sein mag, ich finde in Verbindung mit dem Vorhergesagten keinen Grund, daran zu zweifeln, dass Jesus schon zur Zeit der Bergrede nicht nur für sich, sondern auch für seine Jünger mancherlei Leiden und Anfechtungen bei Durchführung seines Werkes voraussah. Deshalb kann ich auch nicht für unwahrscheinlich halten, dass er schon in dem Parabelwort Mc 2 20 seinen Tod angedeutet habe. Gewiss gehört die bestimmte Form der Weissagung dem Evangelisten an, aber ich kann das Urtheil von WEISS z. St. nicht theilen, dass zu dieser Beziehung auf den Tod Jesu weder in dieser Zeit überhaupt noch in diesem Zusammenhang irgend eine Veranlassung vorlag, und dass erst Marcus durch Allegorisirung der Parabel diesen Zug eingetragen habe. Denn V. 20 hängt mit V. 19 in der bei Marcus überlieferten Form, wie WEISS selbst fühlt, auf's Engste zusammen. Deshalb vermuthet er, dass schon ursprünglich das Gleichniss fortgeführt sei zu dem ganz exzeptionellen Falle, wo mitten im Hochzeitsjubel der Bräutigam hinweggerissen, und ein Trauerfasten eintreten würde. Aber es bleibt bei der Auffassung von WEISS völlig unerklärlich, dass Jesus einen so exzeptionellen Fall in's Auge fasste. In Wahrheit kann, wenn Jesus in V. 19 nicht das allgemeine Bildwort von dem messianischen Mahle anwendete, sondern dies durch Einführung des Bräutigams und seiner Freunde spezialisirte, dies nur verstanden werden als beabsichtigte Anspielung auf sich selbst und seine Jünger. Dass er aber in dem Bildwort dem Ge-

danken an die freudvolle Gegenwart die trübe Aussicht in die Zukunft gegenüber stellte, dies erklärt sich — wie HOLTZMANN andeutet, der aber selbst diese Spur nicht verfolgt — daraus, dass die Johannesjünger, wie eben ihre Nennung statt der des Täufers erweist, bereits ihres Hauptes beraubt waren, wodurch der von Jesu namhaft gemachte Fall nahe gelegt wird. Eine so frühe Ahnung Jesu von seinem trüben Geschick wird dem nicht undenkbar erscheinen, der die gewaltige Erschütterung erwägt, die seines Vorgängers Tod bei ihm selbst hervorrufen musste.

Wie man aber auch über diese jedenfalls leise Todesandeutung denken möge, die grösste Vorsicht ist jedenfalls nothwendig gegenüber dem von J. WEISS so stark verwertheten Gedanken an die unmittelbare Nähe des Endes. War es doch gerade die Ungeduld, in der man das vom Täufer in nahe Aussicht gestellte Gottesreich mit eigenmächtiger Gewaltübung vorzeitig herbeizwingen und auf dem falschen Wege der politischen Reichserrichtung herbeiführen wollte (Mt 11 12 vgl. B. WEISS z. St.), gegen welche Jesus sich in immer wachsenden Gegensatz stellen musste. Es waren nicht nur die revolutionären Gelüste der Menge, durch welche er sich von ihr geschieden wusste (so J. WEISS p. 40), sondern vor Allem ihre Ungeduld und religiöse Unzufriedenheit. Mag man die Parabeln auf das Reich Gottes oder auf das Evangelium deuten, jedenfalls beweisen die Gleichnisse vom Säemann und von der wachsenden Saat (Mc 4 3—8 26—29), vom Senfkorn und Sauerteig (Mt 13 31—33), dass er den Erfolg seiner Predigt unabhängig von seinen persönlichen Wünschen in's Auge fasst; er weiss, dass seine Verkündigung Zeit braucht, um nach allen Seiten hin sich auszuwirken, und so lange diese Entwicklung dauert, so lange kann, ja so lange darf das Reich Gottes noch nicht kommen. Diese Grundanschauung ist mit seinem Wirken unlöslich verbunden. Darauf beruht es, dass er schon früh sein Werk von seiner persönlichen Wirksamkeit unabhängig zu machen sucht, dass er vom Beginne seiner Wirksamkeit an einen Jüngerkreis sammelt, der zwar zunächst seine Umgebung bildet, aber doch von vornherein dazu bestimmt ist, sein Werk zu unterstützen oder fortzuführen (Mc 3 14 vgl. 1 17). Ihnen weist er den Beruf zu, die mit Fäulniss bedrohte Erde zu salzen, die finstere Welt zu erleuchten (Mt 5 13—16) [1].

Unsere Untersuchung ergiebt folgendes Resultat: Jesus erhofft das Reich in unmittelbarer Nähe, aber es bedarf, damit es komme, noch zu-

[1] Diese Worte setzt zwar HOLTZMANN auf Rechnung des Evangelisten. Aber der Zusammenhang mit V. 11 12 ist ein sehr guter, während bei Lucas der Spruch vom Licht seine Stelle ganz verloren hat, das Bild vom Salze in sachlich gleichen (freilich späteren) Zusammenhang gerückt ist.

vor seiner Arbeit; seine Predigt muss das Volk zur rechten Sinnesänderung bewogen haben. In der ersten Freudigkeit seines Wirkens mag er gehofft haben, dass ihm diese Arbeit an dem ganzen Volke wesentlich gelingen werde, obwohl er sich die grossen Schwierigkeiten gewiss niemals verhehlt hat. Je offenbarer dann sein Misserfolg bei der grossen Masse des Volkes sich herausstellte, desto näher trat ihm der Todesgedanke.

Wir werden, wenn wir diesen Thatsachen gerecht werden wollen, die „Zeitnähe“ des Reiches auch in der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu nicht übertreiben dürfen. Uebereilten Hoffnungen hat er sich nicht hingegeben, sondern er ist in dieser Beziehung kühler gewesen, als man annehmen möchte. Nur soviel wird man für sicher halten dürfen, dass er die Hoffnung hatte, an eben der Generation, an welcher er arbeitete, auch das Ende zu erleben und diese Erwartung hat er auch trotz der Erkenntniss seines bevorstehenden Todes festgehalten bis an's Ende (Mc 9 1 14 62). Nur die Form seiner Anschauung veränderte sich, indem sein Tod mit Auferweckung und Parusie zwischen den Anfang und das Ende seiner Wirksamkeit trat.

Von diesem Ergebniss aus kann auch eine Frage wenigstens vorläufig erledigt werden, die sich mit Nothwendigkeit aus der Einsicht in die besprochene Entwicklung des Bewusstseins Jesu von seinem Tode ergiebt. Ist nämlich die Unvermeidlichkeit seines Todesleidens erst allmählich in seinen Gesichtskreis eingetreten, so erhebt sich die Frage, ob nicht durch diesen neuen Gedanken seine ursprüngliche Anschauung von dem Gottesreiche eine Umbildung erfahren hat. Eine formale Umänderung liegt unzweifelhaft in der Weissagung seiner Parusie vor. Aber es fragt sich, ob etwa auch eine inhaltliche, wesentliche Veränderung seiner Idee vom Reiche stattgefunden hat. Eine endgültige Entscheidung kann hier noch nicht gefällt werden. Aber soviel ergiebt sich doch schon mit Bestimmtheit aus der Zurückhaltung, welche Jesus gegenüber der Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Reiches übte, dass unmöglich die Umbildung eine so starke gewesen sein kann, dass wir von vornherein die Untersuchung des früheren und späteren Bildes vom Reiche trennen müssten, sondern wir können uns vorläufig damit begnügen, bei unserer Untersuchung darauf zu achten, in welchem Masse sich etwa Unterschiede ergeben, namentlich aber die Sprüche, welche Jesu Tod direkt oder indirekt voraussetzen, auf eine solche Umbildung hin sorgfältig zu prüfen. Zum Schlusse wird dann der Gedankenkreis, der sich um die Todesweissagung gruppirt, genau zu untersuchen sein.

Erster Abschnitt.

Das Reich der Herrlichkeit.

I. Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass Jesus von der Erwartung getragen ist, eben die Generation, an der er arbeitet, für das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten. Unter diesem Gesichtswinkel der Zeitnähe sind alle seine Sprüche vom künftigen wie vom gegenwärtigen Reiche Gottes aufzufassen. Unserm Plan gemäss versuchen wir nun zunächst die Züge festzustellen, welche das Reich der Herrlichkeit charakterisiren. Es wird der Klarheit der Untersuchung förderlich sein, wenn wir damit anfangen, den äussern Rahmen herzustellen, innerhalb dessen sich das Leben im Reiche Gottes abspielen kann. Das Reich wird als ein lokaler Herrschaftsbereich, es wird geradezu nach Analogie der grossen Weltreiche gedacht. Man darf hier den Ursprung des Begriffs nicht vergessen[1]. Ursprünglich ist Malkuth der Name des irdischen Weltreichs, dessen Träger von den Assyrern bis zu den Römern wechseln, das aber selbst innerlich stets dasselbe Eine und Gleiche bleibt. Diese Malkuth erhebt den Anspruch absoluter Herrschaft über die ganze Welt und auch über Israel, und zwar nicht bloss äusserlich, sondern so, dass sie als höchstes und massgebendes Ziel für alles Thun und Trachten gelten will. Ihr wird nun die Malkuth Gottes entgegengesetzt. Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatz zu der irdischen Malkuth. Damit ist aber ohne Weiteres die Malkuth Gottes in den Rahmen einer irdischen, politisch-theokratischen Gemeinschaft gestellt.

In diesen Rahmen lassen sich nun freilich schon die Züge der jüdischen Apokalyptik nicht ohne Widerstreben einfügen, noch weniger die Vorstellungen Jesu in ihrer Gesammtheit. Aber das offizielle Bild des Reiches Gottes übt doch auch auf seine Bildsprüche ihre Wirkung

[1] Vgl. WELLHAUSEN, die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald 1874 p. 23 f.

aus; derartige Aussprüche kritisch zu beseitigen, scheint mir ganz unbegründet. Dass aber seine Worte wirklich in diesem Rahmen eines Weltreiches zu verstehen sind, wird klargestellt schon durch das feierliche Endgericht, welches über die Aufnahme in das Reich oder die Verwerfung entscheidet. Bekanntlich ist nach morgenländischen Begriffen das Abhalten des Gerichtes eine spezifische Funktion des Königs, ein politischer Akt. Dementsprechend wird in der anschaulich vorgeführten Gerichtsszene Mt 25 31 ff. der Messias als König, auf dem Throne der Herrlichkeit sitzend, vorgestellt (V. 31 34). Wenn aber er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, werden auch die Jünger auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Mt 19 28). Dieser Ausspruch stimmt in seiner Haltung mit dem vorigen durchaus überein; zugleich geht er aber über denselben an einem bedeutsamen Punkte hinaus. In dem ersten handelt es sich nämlich um einen einmaligen Akt des Gerichts, in dem zweiten um einen bleibenden Zustand. Man könnte ja allerdings durch das Verbum κρίνειν sich veranlasst fühlen, auch den zweiten Ausspruch auf den Gerichtsakt selbst zu beziehen; aber lexikalisch nothwendig ist dies nicht, und der Zusammenhang verbietet es, da den von den Jüngern aufgegebenen Gütern die gegenübergestellt sein müssen, welche ihnen im Gottesreiche bleibend zu Theil werden. Wichtig sind diese Worte auch deshalb, weil sie zeigen, dass Jesus selbst durch die Voraussicht seines Todes, die ja dem ganzen Bilde seines Reiches eine mehr transcendente Färbung zu geben geeignet war, sich nicht davon abhalten liess, jenen allgemeinen Rahmen des Bildes vom Reiche Gottes, die politische Idee, in Anwendung zu bringen. Denn beide Worte und ganz unzweifelhaft mindestens das erste sind nach der Leidensankündigung gesprochen. Diese quasi-politische Reichsidee lässt sich auch in der Haltung einiger anderer Aussprüche nachweisen. Als Jacobus und Johannes um die beiden Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken in seiner Herrlichkeit baten (Mc 10 37), hat er diese Bitte zum Mindesten nicht als sinnlos abgewiesen, welches auch im Uebrigen der Sinn seiner Bildrede sein mag.

Nicht ganz unwichtig sind hier auch die Sprüche, welche dem treuen Haushalter die Stellung über den ganzen Besitz des Herrn, dem treu erfundenen Knechte die Stellung über viele Güter verheissen (Mt 24 45 ff 25 21 23). Allerdings ist hier vom Reiche Gottes nicht ausdrücklich die Rede, aber der Gedankenzusammenhang weist doch auf die Parusie und das mit ihr hereinbrechende Reich hin. Auch die Einrede, dass es sich hier nur um Gleichnisse handelt, verfängt nicht, da der Herr anders als in Bildrede überhaupt nicht gesprochen hat. Fehlt auch diesen Bildern, die dem Familien-Haushalt entnommen zu sein scheinen, die direkt po-

litische Beziehung, so lehrt doch die Wendung des Lc 19 11 ff. und die Umgestaltung des Gleichnisses vom grossen Abendmahl (Lc 14 16 ff.) in Mt 25 1 ff., wie leicht bei der Anschauung jener Zeit von einem dynastisch-patriarchalischen Regiment beide Vorstellungen in einander übergehen können. Mindestens wird durch diese Worte Jesu bewiesen, dass er sich durchaus nicht gescheut hat, in seinen Bildsprüchen Herrschaftsverhältnisse zu Analogieen des Lebens im Reiche Gottes zu machen. Aber wenn man zugleich beachtet, wie es auch sonst mehrfach Herrschaftsverhältnisse sind, welche Jesus zu Stoffen seiner Bildrede erwählt, und wie ganz geflissentlich der Ausdruck βασιλεία mit dem βασιλεύς des Gleichnisses zusammengestellt wird (Mt 18 23 vgl. den οἰκοδεσπότης Mt 21 33 ff., der doch V. 40 f. auch mit der Machtvollkommenheit eines Königs auftritt), so wird man dem Eindruck sich nicht verschliessen können, dass die Höhenlage des Bewusstseins Jesu eine derartige war, dass er für die innere Hoheit seines Wesens trotz allen Gegensatzes gegen die Art menschlicher Herrschaft keine passendere Analogie fand, als die des Königs im Weltreiche, so dass von hier sich eine innere Begründung für die Vergleichung des Gottesreiches mit dem Weltreich ergiebt.

Von Wichtigkeit ist endlich die Seligpreisung Mt 5 5: Selig die Sanftmüthigen, weil sie das Erdreich besitzen werden. Der dem Abraham zunächst zugesagte Besitz des Landes Kanaan (Gen 15 7 17 8) wird wegen der Beziehung, in welche sein Segen oft zu allen Völkern der Erde gesetzt erscheint (Gen 18 18 22 18), in der jüdischen Tradition zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert (R 4 13), und dieser realisirt sich in dem verheissenen Gottesreiche. In dieser Ausdehnung wird der Ausspruch auch hier zu verstehen sein, da eben das messianische Reich nach apokalyptischer Vorstellung im heidnischen Weltreich seinen Gegensatz hat. Dagegen nöthigt, zumal der Ausspruch jedenfalls der frühesten Zeit der Wirksamkeit Jesu angehört, nichts, über diese Beziehung hinaus auf eine rein transcendente Grösse zurückzugehen. Vielmehr erreicht man das volle Verständniss desselben nur, wenn man den Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesreich fest im Auge behält. Der im Weltreich bestehenden Ordnung der Gewaltübung wird die Ordnung der Sanftmuth gegenübergestellt, genau wie Mc 10 42 ff., und in Aussicht gestellt, dass diese Ordnung jene überwältigen werde. Dies muss aber so gedacht werden, dass das Weltreich in seinem Geltungsbereich überwunden und beseitigt wird. Es muss für das gleiche Gebiet die neue Ordnung in Kraft treten. Also auch von hier aus ergiebt sich, dass das Weltreich gewissermassen den Rahmen und das äussere Schema ergiebt, in welchem das Gottesreich vorgestellt wird.

Aber noch ein anderes schwerwiegendes Argument ist zu berücksichtigen. Jedenfalls kann Jesus niemals ausdrücklich jene Worte von der messianischen Herrschaft als ausgesprochen bildliche, geistig umzudeutende bezeichnet haben, niemals gegen die ganze Volksvorstellung ausdrücklich polemisirt haben. Denn, wenn vielleicht nicht er selbst, so hat doch mindestens die durch seine persönliche Erziehung hindurch gegangene Erstlingsgemeinde in den Parusieweissagungen das Hereinbrechen des Gottesreiches von gewaltigen Katastrophen in der Völkergeschichte abhängig gemacht. Denn das Auftreten der falschen Messiasse (Mc 13 22f u. vgl. WEISS z. St.) hat mit der späteren spiritualisirten Vorstellung von Irrlehrern noch nichts zu thun, sondern, da falsche Messiasse nur im Sinne der weltlichen Messiashoffnung wirken konnten, so war mit ihrem erfolgreichen Auftreten der Ausbruch des jüdischen Religionskrieges unvermeidlich, in dessen Verlauf das Gericht über das gottverlassene Volk hereinbrach und auch der Tempel zerstört wurde. Aber nicht nur diese Vernichtung des jüdischen Volkes, die jedenfalls von Jesus selbst geweissagt ist (Mc 13 1f. vgl. V. 14ff. 14 58 Mt 23 37ff.), sondern auch grosse Völker- und Reichskriege hatte die älteste Weissagung in Aussicht genommen, wodurch die heidnische Macht in sich erschöpft wird. Also auch darin zeigt sich das Gottesreich als Gegenbild des heidnischen Weltreiches, dass seiner Gründung wie der eines neuen Weltreiches eine allgemeine Zerrüttung der alten Völkergebilde vorhergeht. Nur besteht der Unterschied, dass das wirkliche Hereinbrechen des Gottesreiches in diese Völkergeschichte ein absoluter Akt Gottes selbst ist, nicht durch Menschenhände bewirkt wird. Aber schon in der Analogie mit dem Weltreich kommt zugleich der Gedanke zum Ausdruck, dass in die Herbeiführung des Gottesreiches die ganze menschheitliche Entwicklung ausmündet, dass es kein Volk der Erde und somit auch keinen Menschen geben kann, der von dieser Entwicklung der Dinge unberührt bliebe. Ohne Weiteres also ist mit dem Begriff des Reiches Gottes der Gedanke an eine Universalität — nicht des Heiles, aber doch der Gottesherrschaft — verbunden. Und daran könnte im Geringsten nicht gezweifelt werden, selbst wenn die Vorführung aller Völker vor den Messias Mt 25 32 eine spätere Erweiterung der ursprünglichen Schilderung sein sollte.

Wir haben gefunden, dass das Gottesreich, indem es im Gegensatz gegen das spezifische Wesen des heidnischen Weltreiches gedacht wird, eben damit zugleich unter die allgemeine Vorstellung eines Reiches mitbefasst wird. Vorbereitet wird es, wie die Entstehung jedes neuen Weltreiches, durch grosse Katastrophen in der Völkerwelt; sein König

ist so hoheitsvoll, wie nur irgend ein Weltherrscher, und seine Getreuen kommen mit ihm in's Regiment; sein Gebiet ist die Welt; in allen diesen Beziehungen muss das Gottesreich als höchste Steigerung des Weltreiches nach seiner allgemeinen Idee verstanden werden.

II. Freilich wächst die Idee bei dieser Sublimirung so in's Transcendente und Uebermenschliche, dass, wer nicht in Bildern, sondern in Begriffen zu denken gewöhnt ist, beides nicht mehr zu vereinigen weiss. Aber man darf nicht vergessen, dass der Morgenländer die intuitive Lehrweise liebt, dass er in Räthseln, in Gleichnissen redet, wenn er lehrt. So auch Jesus. Beachten wir nun, in welchen Zügen des Bildes sich vorzüglich jene Steigerung und Ueberbietung der Idee des Weltreiches zeigt.

Vor allem darin, dass Gott selbst, nicht Menschenhände, das Reich aufrichtet. Dies muss sich darin bekunden, dass das Reich mit ganz anderen Machtmitteln begründet wird. Ein Weltreich nun wird aufgerichtet unter grossen Kämpfen und Erregungen der Völkerwelt. Man darf vielleicht hinzufügen, dass nach allgemeinem Glauben jener Zeit grosse politische Umwälzungen zugleich von merkwürdigen Störungen im Naturreich begleitet werden. Dann fällt um so deutlicher in's Auge, wie die Mittel für die Herstellung des Gottesreiches vor Allem eine gewaltige Steigerung der gewöhnlich bei Gründung eines Weltreiches eintretenden Vorgänge bedeuten. Es handelt sich zunächst um kolossal gesteigerte Wehen in der Völkerwelt, nicht nur um Kriege, Aufstände, Empörungen, sondern zugleich um schreckliche Hungersnöthe und Seuchen, wie sie im Gefolge von Kriegen sich einzustellen pflegen (Mc 13 $_{8}$). Zugleich aber werden die Naturvorgänge so kolossal gesteigert, wie dies der Bedeutung des Ereignisses entspricht. Die Sonne verfinstert sich, der Mond verliert seinen Schein, die Sterne fallen aus dem Himmel und die Kräfte des Himmels gerathen in Aufruhr Mt 24 $_{29}$. Zu beachten bleibt aber, dass die damit involvirte Weltumgestaltung nicht, wie Weiss z. St. ohne Grund annimmt, den Untergang aller Erdbewohner mit sich zieht. Vielmehr bleibt gerade im Zusammenhange dieser Parusieweissagung die Erde selbst von jener tellurischen Katastrophe unberührt. Auch die Parallele mit der Sintfluth (Mt 24 $_{37-39}$) beweist dafür nicht, da sie nur das Plötzliche der einbrechenden Katastrophe veranschaulicht, nicht aber die Art des Verderbens. Das Zeichen des Menschensohnes, welches erst nach jener Umwälzung erfolgt, soll von allen Geschlechtern der Erde unter Heulen gesehn werden (Mt 24 $_{30}$ Mc 13 $_{26}$). Selbst Lucas, der der Veranschaulichung den weitesten Spielraum leiht, hat doch den Untergang des ganzen

menschlichen Geschlechts an dieser Stelle nicht angenommen, sondern die Wirkung aller dieser Ereignisse fasst er zusammen in die Worte: ... und auf der Erde werden die Völker sich zusammendrängen in Angst vor dem Tosen des Meeres und seiner Fluthen, da die Menschen vergehen vor Furcht und Erwartung dessen, was über die Welt kommt ... (Lc 21 25 26). In welchem Masse also immerhin die Weltbedingungen durch diese Umwandlung verändert sein mögen, soweit geht diese Aenderung nicht, dass die Kontinuität der Entwicklung absolut unterbrochen wäre[1]. Doch muss man hier sehr vorsichtig urtheilen, denn Jesus hat (Mt 24 35) den Untergang, d. h. die Umgestaltung (παλιγγενεσία Mt 19 28) von Himmel und Erde vorausgesetzt, eine Neugestaltung der Welt, die sich bis auf die leblose Natur erstreckt (Mc 14 25)[2].

---

[1] Man vergleiche hierzu die Ausführung über den Parusiegedanken im dritten Abschnitt.

[2] Ueber den Vorgang der Verwandlung der menschlichen Leiblichkeit hat sich Jesus, soweit wir wissen, nicht geäussert. Merkwürdig allerdings ist, dass Paulus sich auf ein Herrenwort beruft des Inhalts, dass die Ueberlebenden den Entschlafenen gegenüber bei der Parusie nicht im Vortheil sind. Denn der Herr selbst wird vom Himmel kommen, dann werden die todten Christen auferstehen, darnach werden wir insgesammt in den Wolken entrückt zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft (I Th 4 15—17). In dieser Form ist uns kein Spruch von Jesu überliefert, aber V. 15 wird als zusammenfassende Deutung des Spruches durch Paulus zu denken sein, so dass erst mit dem begründenden ὅτι V. 16 Jesu Worte einsetzen. Aber in diesen Worten kann man, wenn man von der Deutung auf die Frage nach dem Verhältniss der Todten und Ueberlebenden zur Parusie absieht, die Kombination mehrerer Sprüche erblicken, die uns ähnlich in den Evangelien begegnen. Hauptsächlich käme in Betracht Mt 24 31 Mc 13 27 „und er wird seine Engel senden mit lauter Posaune und sie werden seine Auserwählten aus den vier Windrichtungen zusammenführen von allen Enden des Himmels". Fragt man sich, wohin die Auserwählten sollen zusammengeführt werden, so ist offenbar die Meinung, dass sie um den Herrn sich sammeln sollen. Dieser aber kommt auf den Wolken des Himmels (Mt 24 30), zu ihm also werden die Auserwählten entrückt (I Th 4 17, wo das ἁρπάζειν wie Act 8 39 II Cor 12 2 4 cf. Mt 13 19 etc. auf eine fremde Macht hinweist, welche die Entrückung vollzieht) also in die Luft auf den Wolken des Himmels. Andererseits ergiebt sich aber aus der ursprünglichsten Form des Herrenwortes (in der doppelten Bestimmung ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ᾽ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ Mc 13 27) schon die feste Zusicherung, dass Niemand von den Auserwählten auf der Erde zurückbleiben werde; nun können aber Todte zum Herrn des Lebens nicht gebracht werden, also müssen diese vorher auferstehen. In dieser Form muss Paulus das Herrenwort bereits überliefert erhalten haben. Also wäre obige Kombination schon von der Urgemeinde vollzogen, ein merkwürdiges Beispiel, wie früh man den Herrenworten, so wie sonst der Schrift, die Antwort über die die Zeit bewegenden Fragen abzugewinnen verstand. Denn dass der Herr selbst auf Fragen, die doch für seine Gegenwart rein schul-

In den Schauplatz dieser neuen Entwicklung bleibt die Erde mit einbegriffen. Doch wird man sie nicht als den einzigen Schauplatz vorzustellen haben. Denn Jesu Anschauung greift über jeden Unterschied von Himmel und Erde am Ende der Dinge hinaus. Der Menschensohn hat inzwischen seinen Wohnsitz im Himmel aufgeschlagen, wo er zur Rechten der Kraft sitzt, und wenn er dann auf des Himmels Wolken kommt (Mt 26 64), so begleiten ihn hinfort seine Engel, die er unter lautem Posaunenschall entsendet (24 31). Also mindestens der messianische König selbst ist ein Herr nicht nur über die Erde, sondern auch über den Himmel. Denn dass die Himmelsmächte etwa nur aushilfsweise ihm zu Gebote gestellt wären, ist ohne Zweifel eine der neutestamentlichen Gedankenwelt ganz fremdartige Vorstellung. Damit ist dann aber auch für das Reich Gottes selbst wohl jeglicher Unterschied zwischen Himmel und Erde aufgehoben. Wenigstens kann ein Gegensatz von Himmel und Erde, wie er durch die im heidnischen Weltreich kulminirende Sünde der Menschen veranlasst wird, nicht mehr bestehen.

Man könnte vielleicht anzunehmen geneigt sein, dass die Verlegung des Reiches Gottes auf den himmlischen Schauplatz, wobei dann nothwendig der irdische mehr zurücktritt, erst der letzten Lebenszeit Jesu angehöre und von ihm unter dem Einfluss seines Todesgedankens vollzogen sei. Namentlich denen dürfte sich diese Kombination empfehlen, welche annehmen, dass er erst im Zusammenhange mit seiner Leidensweissagung sich als Menschensohn bezeichnet habe. Aber bei genauerer Prüfung bestätigt sich jene Annahme nicht, vielmehr lässt sich die gleiche Anschauung schon sehr früh in den Sprüchen Jesu nachweisen.

Auf den Ausdruck „Himmelreich" kann man sich dafür bei dem gegenwärtigen Stand der Frage nicht ohne Weiteres berufen, weil zweifelhaft erscheint, ob er von Jesu selbst gebraucht sei, oder vielmehr das Gegentheil vielen für ausgemacht gilt. Indes ist das Räthsel dieses Ausdruckes noch keineswegs gelöst. Es bedarf vielmehr von Neuem gründlicher Untersuchung. Denn als eine blosse Spezialität des ersten Evangelisten ist dieser Ausdruck keinesfalls zu behandeln; er findet sich auch im Hebräerevangelium (nach Holtzmann z. Mt 3 2) und nach der wahrscheinlichen Lesart auch Joh 3 5. Aber auch hier-

---

mässige gewesen wären, sollte eingegangen sein, ist gewiss höchst unwahrscheinlich, wie schon die bloss andeutende und für die Ohren seiner Jünger fast verlorene Weissagung seiner eigenen Auferstehung beweist. Aus demselben Grunde scheint mir die Annahme eines Herrenwortes über die Umwandlung der Ueberlebenden (nach Joh 3 3 vgl. J. Weiss p. 34 f.) höchst unwahrscheinlich zu sein.

von abgesehen, stehen der üblichen Annahme, dass der erste Evangelist, resp. der letzte Redaktor des Evangeliums willkürlich den Begriff des Himmelreichs eingeführt habe, bedeutende Schwierigkeiten entgegen. Allerdings ergeben an mehreren Stellen, wo Matthäus allein den Begriff des Himmelreiches einführt, die Parallelen deutlich, dass er erklärender Zusatz des Evangelisten oder seiner Quelle ist, so 18 1 4 gegen Mc 9 34 Lc 9 48, Mt 22 2 gegen Lc 14 16 ff. Andere Stellen, an denen der Begriff auftaucht, sind eines späteren Ursprungs dringend verdächtig, wie Mt 5 19 13 52 16 19. Scheint dadurch die übliche Annahme, dass der Ausdruck Himmelreich Sondereigenthum des ersten Evangelisten sei, nahe gelegt zu werden, so scheitert sie doch unzweifelhaft an der Thatsache, dass an einigen Stellen auch Matthäus den von den andern Evangelisten gebrauchten Ausdruck „Reich Gottes“ zur Anwendung bringt (Mt 12 28 21 31 43). Denn wenn der Evangelist, sei es aus seltsamer Liebhaberei, sei es aus guten Gründen, die Absicht verfolgte, den Ausdruck „Reich Gottes“ durch „Himmelreich“ zu ersetzen, dann konnte er nicht einzelne Stellen, die anders zu behandeln kein erkennbarer Grund vorliegt, übersehen. Ferner können wir dem Evangelisten, der so oft die Sprüche Jesu in ursprünglicherer Form als die Parallelen überliefert, nicht zutrauen, dass er sich nun einmal auf Einsetzung des Ausdruckes „Himmelreich“ in die Sprüche Jesu versteift habe, es müsste denn dafür ein schwerwiegender, plausibler Grund beigebracht werden. Nun hat B. Weiss vermuthet, dass der Ausdruck ausschliesslich auf die letzte Heilsvollendung im Himmel hinweise, und vom Evangelisten geprägt sei, nachdem mit dem Untergange des jüdischen Staates jede Hoffnung auf eine irdische Verwirklichung des Reiches geschwunden war (z. Mt 3 2). Aber diese Behauptung bewährt sich gerade an den Stellen am wenigsten, die am sichersten als Sondereigenthum des ersten Evangelisten requirirt werden können und dann doch jenen Sinn mit voller Deutlichkeit zum Ausdruck bringen müssten. Denn im Himmelreich, d. h. nach endgiltiger Vollendung des Heiles bedarf es keiner Schriftgelehrsamkeit (Mt 5 19 13 52), da dann gewiss alle von Gott gelehrt sind und im Schauen von Angesicht zu Angesicht die volle Einsicht in seinen Willen besitzen werden. Ebenso wenig haben Mt 18 1 4 die Jünger daran gedacht, sich über die Ehrenplätze bei der letzten Vollendung im Himmel zu streiten, sondern ihre Gedanken waren sehr weltlicher Art. Nicht besser passt dieser Gedanke Mt 16 19, sondern es werden im Gegentheil dem Petrus Vollmachten übertragen, welche die Regelung der Gemeindeverhältnisse auf Erden betreffen. Kurz, diese Deutung des Begriffs lässt uns überall im Stich. Man wird deshalb die Deutung von Schürer beachten müssen; dieser

macht (a. a. O. p. 453 f.) darauf aufmerksam, dass im damaligen Judenthum der Begriff des Himmels den Begriff Gottes vertrat. Man sagte Himmel und meinte Gott (vgl. auch Mc 11 30 Lc 15 18). Unter dieser Voraussetzung deutet er das Himmelreich als das Reich, welches nicht von irdischen Mächten, sondern vom Himmel regiert wird. Man wird aber den Ausdruck auch ohne jene Identifizirung von Gott und Himmel ähnlich deuten können. So bezeichnet Holtzmann z. Mt 3 2 das Himmelreich vortrefflich als „die vom Himmel her in die gegenwärtige Wirklichkeit hereintretende diesseitig werdende, göttliche Ordnung der Dinge“. Damit verbindet er dann noch die Schürer'sche Deutung, indem er hinzufügt „ein Reich, das zwar auf Erden verwirklicht wird, darin aber der Himmel die Herrschaft führt“. Mag man nun beide Erklärungen, die ja thatsächlich in einander übergehen, verbinden, oder die zweite auf sich beruhen lassen [1], soviel ist ohne Weiteres klar, dass in diesen Gedanken durchaus keine Neuerung gegenüber den ursprünglichen Gedanken Jesu vorliegt. Denn dass das Reich Gottes vom Himmel her in die irdische Wirklichkeit hereintreten müsse, ist für ihn selbstverständlich. Dann enthält aber auch der Sinn des Ausdruckes nicht das geringste Motiv dafür, dass der erste Evangelist den Ausdruck Himmelreich mit so grosser Hartnäckigkeit an Stelle des „Reiches Gottes“ gesetzt habe. Wir sind deshalb zu der Annahme gezwungen, dass die Anwendung des Ausdruckes nicht auf den Evangelisten resp. den letzten Redaktor zurückzuführen sei, sondern schon in einer seiner Quellen gestanden habe. Damit wächst nun freilich die Wahrscheinlichkeit, dass Jesus selbst den Ausdruck angewendet hat. Indes macht hier Schwierigkeit die Annahme, dass dann die beiden andern Evangelisten ausschliesslich den Ausdruck Reich Gottes angewendet haben, wofür ein erkennbarer Grund eben auch nicht vorhanden ist. Freunden von Hypothesen sei deshalb die Annahme empfohlen, dass eine hebräische Quelle des Matthäus — darauf führt auch das Hebräerevangelium — die aber die Dämonenrede und die Parabeln von den ungleichen Brüdern und den rebellischen Winzern (Mt 12 22—31 21 28—43) nicht könnte enthalten haben, den in der jüdischen Tradition sich findenden Ausdruck Himmelreich gebraucht habe, dass diese Quelle dem ersten Evangelisten hebräisch vorgelegen habe und von ihm wortgetreu übersetzt sei, den anderen Evangelisten dagegen in einer griechischen Uebersetzung zugänglich gewesen sei, welche den im heidenchristlichen Gebiet bereits üblich gewordenen Ausdruck „Reich

[1] Diese vorläufige Entscheidung genügt in diesem Zusammenhang; über die von mir vorgeschlagene Deutung vgl. das Folgende.

Gottes“ bei der Uebertragung angewendet hatte. Jedenfalls wird nur durch Quellenscheidung diese schwierige Frage erledigt werden können.

Aber hat nun Jesus selbst den Ausdruck „Himmelreich“ gebraucht? Soviel kann mit unbedingter Sicherheit behauptet werden, dass sich in seinen Sprüchen zum Mindesten sehr bedeutsame Analogien finden. Nicht nur nahm er für sich in Anspruch, vom Himmel her in göttlicher Glorie die Gottesherrschaft zur Erde herabzuführen, sondern er sah den Himmel auch als die Stätte an, wo Gottes Wille bereits gänzlich zur Erfüllung gekommen sei, und also das Reich bereits bestehe, das auf der Erde erst werden sollte (Lc 15 7 10 vgl. Mt 6 10). Besonders muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass dasselbe Evangelium, welches mit Vorliebe vom Himmelreich spricht, als Namen Gottes mit gleicher Vorliebe den Ausdruck „himmlischer Vater“, oder „Vater im Himmel“ einführt. Aber diesen Ausdruck, dessen Verwandtschaft mit dem „Himmelreich“ einleuchtet, hat Jesus selbst geprägt. Denn gesichert ist er in der Gebetsanrede (Mt 6 9 Lc 11 2) und in Worten, die mit dem Gebet in Verbindung gestanden zu haben scheinen (Mt 6 14 vgl. Mc 11 25 Mt 7 11 vgl. Lc 11 13 ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ). Ferner hat Jesus von Lohn (Mt 5 12 Lc 6 23) und von Schätzen (Mt 6 20 Lc 12 33 Mt 19 21 Mc 10 21) gesprochen, die im Himmel deponirt werden können, sowie davon, dass die Namen seiner Jünger im Himmel angeschrieben sind (Lc 10 20). Man beachte auch die ewigen Hütten (Lc 16 9) und die vielen Wohnungen im Hause des Vaters (Joh 14 2). Nehmen wir hinzu, dass die Vorstellung von den Engeln ihm wie seiner Zeit geläufig ist, dass er diese als zu Gott gehörige, mit ihm in seliger Gemeinschaft befindliche Wesen betrachtet (die „heiligen“ Engel Mc 8 38; die Engel im Himmel Mc 12 25 13 32), die mit Gott völlig eines Sinnes sind (Lc 15 7 10), so sind darin Anhalts punkte genug gegeben, um das Reich Gottes als ein Reich, welches bereits in der Gegenwart in den Himmeln seine Stätte hat und von hier aus auf die Erde verpflanzt wird, zu bezeichnen. Eben dies scheint mir aber auch der vollständige Sinn des Begriffes „Himmelreich“ zu sein. Es bezeichnet nicht ein Reich, worin der Himmel die Herrschaft führt, sondern ein Reich, das im Himmel bereits vorhanden ist und nun vom Himmel her auch in die gegenwärtige irdische Ordnung der Dinge hereintritt[1]. Diese Auffassung scheint auch in der einzigen rabbinischen Stelle, die SCHÜRER (a. a. O. p. 454 58) anführt, indizirt zu sein, wenn es

---

[1] Auch bei SCHMOLLER a. a. O. p. 153 ff. finde ich nachträglich im Wesentlichen die gleiche Auffassung vertreten.

heisst: „es ist gekommen die Zeit der Malkuth des Himmels, dass sie geoffenbart werde“ [1].

Unter diesen Umständen möchte ich nicht bestreiten, dass Jesus auch selbst gelegentlich den Ausdruck „Himmelreich“ verwendet habe. Aber auch wer dies leugnet, wird doch zugeben müssen, dass zum Mindesten die Herübernahme des bei den Juden in diesem Sinne nicht geläufigen Ausdruckes in die urchristliche Ueberlieferung der Erklärung bedarf und diese auch darin findet, dass in den Sprüchen Jesu der gleiche Gedanke in verwandten Wendungen zum Ausdruck gebracht wird. Das also dürfte jedenfalls bewiesen sein, dass Jesus nicht erst unter dem Einfluss des Todesgedankens, sondern von vornherein nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel als Stätte des Reiches Gottes gedacht hat. Damit soll der Untersuchung nicht vorgegriffen werden, ob nicht etwa im Verlaufe seiner Wirksamkeit die von vornherein vorhandene Tendenz auf's Transcendente sich gesteigert habe.

Hiermit haben wir den äusseren Rahmen, in welchem Jesus die Vorstellung vom Reiche Gottes zur Anschauung brachte, rekonstruirt. Es handelt sich um ein Reich, gewaltiger als alle Weltreiche, von ewiger Dauer, ohne Begrenzung und Beschränkung durch ein anderes Reich, ein Reich von Gott selbst gegründet, an dessen Spitze als König Jesus steht, ein Herr über Himmel und Erde. In diesen Rahmen gilt es nun hineinzuzeichnen, was sich über das Leben sagen lässt, das dort geführt wird.

III. Es ist gesagt worden (Bousset a. a. O. p. 97f., 101), dass der Begriff eines wirklichen Reiches und der korrelate einer Unterthanenschaft sich bei Jesu nicht finde. In solcher Allgemeinheit ist diese Behauptung unrichtig. Unzählig oft sind die Worte κύριος und δοῦλος in den Evangelien gebraucht. Es ist ferner selbstverständlich, dass in dem Reiche Gottes Jesus Herr bleibt, wie er im Gerichte auch angeredet wird (Mt 25 37 44) und dass die Seligen Knechte bleiben. Ebenso ist eine Abstufung der Stellung und Geltung in der Gemeinschaft durchaus nicht ausgeschlossen (s. oben p. 20). Aber es versteht sich aus Jesu Anschauung leicht, dass dergleichen quasipolitische, offizielle Ordnungen zurücktreten. Namentlich wird der Titel des δοῦλος mit dem Gedanken des Reiches nicht gern zusammengedacht, da er nach dem üblichen Sprachgebrauch eine mit Zwang verbundene Unterthänigkeit in sich

---

[1] Vgl. über die Kategorie der himmlischen Präexistenz Schürer p. 423, Baldensperger p. 88f., Harnack zu Hermas Vis II, 4, 1, Dogmengeschichte I³ Beigabe, p. 755—764.

schliesst, während die Unterthänigkeit im messianischen Reiche mit einem nach den Kräften und der Bewährung bemessenen Antheil an dem Regiment verbunden ist (Mt 24 45 ff. 25 21 23).

Eine ungleich grössere Bedeutung hat doch in Jesu Gedankenkreis der Begriff der ζωὴ αἰώνιος. Der Natur der Sache nach ist das ewige Leben ein Gut, das nur im ewigen Gottesreiche genossen werden kann, so dass das Leben den wesentlichen individuellen Antheil an den allgemeinen Segnungen des Reiches Gottes bezeichnet. Dieser sachliche Zusammenhang kommt darin zum Ausdruck, dass die Vorstellung des Eingehens in's Gottesreich mit der des Eingehens in's Leben wechselt (vgl. Mt 19 16 17 mit 23 24 und noch ausdrücklicher Mc 9 43—45 vgl. mit V. 47, das allerdings in der Parallele Mt 18 8 9 anders gestaltet ist). Die gleiche Beweiskraft hat der Umstand, dass eine sprachliche Verbindung geläufig ist, welche aus dem Begriff des Lebens an sich nicht zu erklären wäre. Dem Wesen des Lebens gemäss könnte man nur sagen: dass Jemand Leben habe, Leben führe oder Leben erhalte. In den Evangelien aber findet sich neben dem κληρονομεῖν oder σχεῖν τὴν ζωήν auch die Verbindung εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν gebraucht (Mt 18 8 9 19 17 25 46), und es kann geradezu das Bild eines Weges, der zum Leben führt (Mt 7 14), angewendet werden. Diese lokale Beziehung, die an und für sich in dem Begriff des Lebens nicht liegt, kann derselbe nur erhalten, sofern die Voraussetzung besteht, dass man um Leben zu erlangen, zuvor in einen bestimmten Bereich eingetreten sein müsse, oder doch, dass man, indem man Leben erlange, zugleich in eine bestimmte Welt eintrete, eben die Welt des Reiches Gottes. Das also muss zuerst festgehalten werden, dass das ewige Leben im Reiche Gottes geführt wird, dass die Erwerbung desselben objektiv abhängig ist von dem Eintreten aller jener Katastrophen, unter welchen das Reich der Endzeit von Gott in die Welt eingeführt wird.

a) Es ist sehr wichtig diesen Zusammenhang festzustellen; man erliegt sonst leicht der Versuchung, sich dies ewige Leben unserer modernen Anschauung entsprechend transcendenter vorzustellen, als es von Jesu selbst gedacht wird. Soviel aber steht fest, dass der Begriff des ewigen Lebens nicht transcendenter gedacht sein kann, als der des Reiches Gottes; dieser aber umschliesst, wie wir sahen, als seinen Geltungsbereich mindestens nicht allein den Himmel, sondern auch die Erde. Es ist ein ganz ungerechtfertigtes Beginnen, sich das Leben im Reiche als ein rein geistiges vorzustellen. Denn als ein solches rein geistiges Leben, wie es Gott führt, wird das Leben der Seligen nicht gedacht. Zu allgemein zwar wird von Weiss behauptet, dass Jesus wie die Schrift überhaupt, kein

wahrhaftes Leben ohne Leiblichkeit kenne (Neutestamentliche Theologie p. 111). Denn gerade Gott selbst, der eigentlich Lebendige und Urquell alles Lebens, wird als ein rein geistiges Wesen gedacht (Joh 4 24). Es muss also jene Behauptung darauf eingeschränkt werden, dass kein wahres menschliches Leben ohne Leiblichkeit vorgestellt werde; vielleicht kann noch weiter behauptet werden, dass überhaupt kein geschöpfliches Leben ohne Leiblichkeit als volles Leben gedacht werde. Denn die Dämonen, welche ohne Leib gedacht werden, haben doch zugleich den Wunsch, sich mit lebendigen d.i. leiblichen Wesen zu verbinden vgl. z. B. Mc 5 10 12.

Es ist nicht unwichtig, sich diese Vorstellungen deutlich zu machen, weil man nur hierdurch sich vor einer Konsequenzmacherei bewahren kann, die nicht im Sinne Jesu wäre[1]. Er polemisirt nämlich in der That auf's Bestimmteste gegen die jüdische Vorstellung, als könne die Auferweckung am jüngsten Tage nur das irdische Leben wiederherstellen mit dem Satze, dass man dabei von der Kraft Gottes sich eine zu geringe Vorstellung mache und stellt die Behauptung auf, dass die Auferstandenen wie Engel im Himmel sein werden (Mc 12 25 ff.). Man hat vermuthet, dass die Vergleichung mit den Engeln auf den Punkt der Ehelosigkeit einzuschränken sei, von der im Zusammenhang die Rede ist. Das halte ich für unrichtig, denn mit der vorhergehenden allgemeinen Berufung auf die Macht Gottes korrespondirt am Besten die allgemeine Parallele, und die alte Exegese des Lc (20 36), der das ἰσάγγελοι durch die Gottessohnschaft erläutert, welche sich durch die Auferstehung vollendet, scheint mir durchaus den ursprünglichen Sinn zu treffen. Auch entspricht nur diese allgemeine Parallele der Auffassung Jesu, dass das Reich Gottes vom Himmel aus auf die Erde komme und dort bereits seine Stätte habe. Damit ist aber die Anschauung vom ewigen Leben auf eine neue Stufe erhoben. Denn mit Recht bezeichnet J. Weiss es als palästinensische Anschauung (nach Henoch 15 3—7), dass die Engel pneumatischen Wesens sind (a. a. O. p. 33 f.) und pneumatischer, himmlischer Art werden also von Jesus die Besitzer des ewigen Lebens gedacht.

Das ist in der That ein sehr weitreichender Satz; nur dürfen daraus nicht Konsequenzen gezogen werden, die dem Sinne Jesu nicht entsprechen. Denn auch die Engelgleichheit, so sehr sie die Herrlichkeit des himmlischen Lebens hervorhebt, scheint mir doch ein himmlisches Leben im modernen Sinne d. h. ein durchaus geistiges, ideelles Leben nicht zu besagen, sondern es handelt sich um ein Leben im Leibe, wie ein solches eben gemeinhin gedacht wird. Oder vorsichtiger ausgedrückt:

[1] Vgl. namentlich den neuesten Versuch von E. Haupt, Jesu Anschauungen zu spiritualisiren, in „Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien“. Berlin 1895, p. 83—98.

manche sinnliche Funktionen, die wir aus dem Begriff eines himmlischen Lebens ausschliessen, sind nicht auch von Jesu ausgeschlossen. Er selbst hat nur eine Fortsetzung des ehelichen Lebens ausdrücklich abgewiesen (Mc 12 25). Dass die Auferstandenen keine Ehe eingehen, wird Lc 20 36, ganz dem originalen Sinne entsprechend, damit begründet, dass sie nicht mehr sterben können, also die Erhaltung des Geschlechts durch die Ehe überflüssig wird. In der That ist dies eine weit reichende Folgerung. Aber schon eine entsprechende Veränderung der leiblichen Organisation ist nicht nothwendig in jenen Gedanken enthalten, wovon man sich durch Vergleichung mit Gen 6 2—4 nach der jener Zeit gebräuchlichen Auslegung überführen kann.

Nicht ausgeschlossen ist im Reiche Gottes der Genuss von Speise und Trank. Denn vielfach wird das selige Leben im Gottesreich unter dem Bilde eines köstlichen Gastmahls beschrieben (Mt 8 11 22 2 ff. vgl. Lc 12 36 37 Mt 25 10 u. öfters). Man wird zwar mit Recht sagen, dass es sich hier nur um bildliche, veranschaulichende Darstellung handelt; aber, wie man festhalten muss, dass Jesus überhaupt keinen Begriff, sondern ein Bild vom Reiche Gottes hat, so ist umgekehrt auch jene anschauliche Darstellung darin begründet, dass es in dem Reiche Gottes ein Analogon des irdischen Festmahls giebt. Ganz deutlich geht dies aus dem feierlichen Abschiedswort Jesu an seine Jünger hervor, wo er ausspricht, dass er nach dem gehaltenen Mahle von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken würde bis zu dem Tage, da er es als ein neues in dem Reiche Gottes trinken werde Mc 14 25. Man wird diesem Worte nicht gerecht, wenn man es als bewusst sinnbildlich, also allegorisch fasst. Das wird schon ausdrücklich durch das καινόν verboten, welches eben nicht temporal verstanden werden kann, sondern die neue Gestalt bezeichnet, die, wie Alles, so auch der Weinstock im Reiche Gottes gewonnen haben wird (zu diesem Gebrauch von καινός cf. II Kor 5 17). Dazu kommt, dass diese Vorstellung ganz die gleiche ist, wie wenn der auferstandene Jesus als essend und trinkend dargestellt wird (Lc 24 42 f. Joh 21 5 ff. cf. Lc 24 30). Denn der Behauptung, dass eine so krasse sinnliche Auffassung des Lebens der Auferstandenen von Jesu nicht getheilt, sondern erst spätere Reaktion gegen eine geistigere Auffassung sei, wird mit gleichem Recht oder Unrecht die andere entgegengestellt werden können, dass die mehr spiritualistische Auffassung, die Joh 20 17 vorzuliegen scheint, und die auch die Erzählungen Joh 21 5 ff. Lc 24 30 beeinflusst zu haben scheint, sofern hier auszusprechen vermieden wird, dass Jesus am Mahle theilgenommen habe, späteren Ursprungs sei. Zum Mindesten steht fest, dass Jesus die Vorstellung eines leiblichen Essens und Trinkens im Reiche Gottes nie ausdrück-

lich abgewiesen haben kann, da dann ein Bericht wie Lc 24 42 f. nicht hätte entstehen können.

Ueberhaupt wird man die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen dazu verwenden können, um die Vorstellung von dem ewigen Leben deutlicher zu gestalten. Es trägt für diese Frage nichts aus, wie man sich zur Glaubwürdigkeit der Berichte stellt. Denn hält man sie fest, wie sie lauten, so bedeuten sie an sich eine Bereicherung der Erkenntniss von dem Leben der Auferstandenen. Die Fiktion, dass es sich um ein blosses Zwischenstadium handle, ist nur zur Beseitigung der Schwierigkeiten, welche die buchstäbliche Auffassung mit sich bringt, erfunden, hat aber in den Texten keinerlei Anhalt. Hält man aber die vorliegenden Berichte für sagenhafte Erzählungen, so müssen sich doch die Zeitvorstellungen darin einen deutlichen Ausdruck geschaffen haben. Es sind, nach unserer Erfahrung bemessen, unvereinbare Vorstellungen, welche in den Berichten mit einander verbunden werden. Der Auferstandene steht und geht, wie menschliche Wanderer, aber er kann plötzlich verschwinden oder auch in einen verschlossenen Raum eintreten; er spricht den hebräischen Gruss und kennt die prophetischen Schriften, hat beim Brotbrechen und Danken die gleichen Geberden wie früher, hat menschliches Antlitz, man kann ihn anrühren und befühlen, ja er hat Fleisch und Bein und die Wundenmale von den Kreuzesnägeln, in die man die Hände hineinlegen kann, und doch muss er sich zu erkennen geben, sonst kann man ihn für einen fremden Wanderer halten oder mit einem Anderen verwechseln oder in einer gewissen Unsicherheit bleiben, ob er es wirklich sei.

Nun ist meine Meinung zwar nicht, dass man berechtigt sei, diese in's Einzelne detaillirte Beschreibung auch der Vorstellung Jesu vom ewigen Leben zu imputiren. Aber ohne Zweifel wird auch für ihn festzustellen sein, was das Allgemeine an diesen Beschreibungen ist: Das ewige Leben wird nicht aus einem neuen Begriff, etwa dem des Geistes, konstruirt, auch nicht in ausdrücklichem und allgemeinem Gegensatz gegen das irdische Leben gedacht, sondern es wird als Sublimirung der Idee des irdischen Lebens verstanden. Nur bezüglich Einer physischen Bedingung ist der Natur der Sache nach ein ausdrücklicher Gegensatz vorhanden. Es bedarf keiner Fortpflanzung und deshalb keiner Ehe mehr, weil die Auferstandenen als solche ein ewiges Leben haben. Dies Resultat mag dem modernen Christen befremdlich erscheinen. Und in der That könnte es dazu missbraucht werden, die Fluth sinnlicher Empfindungen in das ewige Leben zu übernehmen. Aber wie jene Empfindung der unmittelbaren, naiven Freude Jesu am ganzen Leben nicht gerecht wird, der eben kein „Idealist“ war, so würde dies

heissen, seine Meinung gänzlich verkennen. Es ist nicht die Fülle und Gluth des natürlichen Lebens als solche — schon der Vergleich der Ehelosigkeit der Seligen mit den Freuden des muhamedanischen Himmels zeigt dies schlagend — welche die Wonnen des ewigen Lebens ausmacht, sondern es ist die Fülle des geistigen, sittlich-religiösen Lebens, freilich unter harmonischen leiblichen Bedingungen.

b) Doch ehe wir diese Bemerkung weiter verfolgen, muss unser bisheriges Resultat noch vervollständigt werden. Das ewige Leben wird nicht als etwas dem irdischen Leben ganz Fremdartiges und Gegensätzliches gedacht, sondern als Bereicherung und Erhöhung des Lebensstandes, als Erreichung des Lebensideals, welches der Mensch von seinem irdischen Leben sich macht. Das wird schon dadurch bewiesen, dass in dem Begriff ζωὴ αἰώνιος nicht das Attribut αἰώνιος das Wesentliche ist, sondern dies Attribut liegt schon in dem Wesen der ζωή einbegriffen, es gehört an und für sich zum Wesen des Lebens, dass es durch den Tod nicht aufgelöst wird; daher kann das einfache ζωή in dem gleichen Vollsinn gebraucht werden (Mt 7 14 18 8 f. 19 17). Nur zur Sicherung des Verständnisses oder zur plerophorischen Hervorhebung dessen, was damit besagt wird, wird der Ausdruck z. ζωὴ αἰώνιος verstärkt. Es konzentrirt sich also in dem Begriffe des Lebens alles Gute, welches der Mensch begehren und besitzen kann; es ist der Inbegriff aller Güter (vgl. auch den parallelen alttestamentlichen Sprachgebrauch bei Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, 6. Aufl. p. 395 f.).

Dies beweist auch der Gegensatz, in welchen es in den Reden Jesu gestellt wird. Mt 25 46 bildet den Gegensatz des ewigen Lebens die κόλασις αἰώνιος. Diesen allgemeinen Gedanken der ewigen Pein veranschaulicht Jesus durch die Bildrede, dass die vom Gottesreich Ausgeschlossenen in die Finsterniss hinausgestossen werden (Mt 8 12 22 13 25 30). An den beiden ersten Stellen bildet σκότος den direkten Gegensatz zu dem glänzenden Mahl bei Kerzenschein, aber überhaupt ist die Finsterniss ein auf Grund alttestamentlicher Bildrede gangbares Symbol für Unheil und Schrecken. In einem anderen Bilde wird die ewige Pein als ἀπώλεια gedacht (Mt 7 13) d. h. als gewaltsamer, unnatürlicher Tod, in dem sich das Gottesgericht über die Sünder vollzieht (z. B. Lc 13 3 5). Scheinen diese Bilder, und namentlich das letztere, eine rein privative Vorstellung von der ewigen Pein zu begünstigen, so verbietet sich doch diese Auffassung dann, wenn die vom Gottesreich Ausgeschlossenen als in der Hölle (γέεννα) befindlich vorgestellt werden, deren Schrecken als Feuerqualen gedacht werden (Mt 5 22 18 9 γέεννα τοῦ πυρός; κάμινος τοῦ πυρός: Mt 13 42 50). Dies Feuer wird als

ewiges (Mt 18 8), weil unauslöschliches (Mc 9 43 48) gedacht. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass auch dieser Gedanke bewusst bildlich, also symbolisch gebraucht ist (wie Mt 7 19 13 40), aber ausgemacht scheint mir dies durchaus nicht zu sein, da selbst in der eigentlichen Lehrrede der Gedanke an das Höllenfeuer durchschlägt (vgl. zu den angeführten Stellen noch Jud. 7, Apc. 19, 20), dies also der frommen Tradition entsprechend (Schürer a. a. O. p. 463) als ein mehr eigentlicher und fester Ausdruck erscheint. Ueberhaupt lässt sich bei der ganzen Art der Predigt Jesu, seine Gedanken in Bildern auszusprechen und das gewöhnliche Leben zur Darstellung der geistigen Realitäten selbst zu erheben, eine bestimmte Grenzlinie zwischen Bild und Sache von einem rein historischen Standpunkte aus nicht ziehen, sondern dies ist dann schon stets eine kritische Arbeit des sichtenden Verstandes. Aber für uns ist dies jetzt nicht erforderlich, denn schon die Vorstellung des ewigen Feuers zeigt, dass dasselbe die Strafobjekte nicht verzehrt, weil es sonst aufhören würde zu brennen. Auch empfinden die Verdammten ihr Schicksal in der Feuerhölle mit Heulen und Zähneknirschen (Mt 13 42 50). Es wäre ihnen besser, nie geboren zu sein (Mc 14 21), denn ihr Schicksal ist schrecklicher als der schrecklichste Tod (Mt 18 6).

Wie nun dies Schicksal an und für sich auch ohne den hinzukommenden Verlust des Reiches Gottes das schrecklichste ist, das einen Menschen betreffen kann, so ist nothwendig das ewige Leben auch ohne Hinblick auf das Verderben das grösste Gut, zu dessen Genuss Menschen überhaupt fähig sind. Das wird durch eine Reihe von Aussprüchen bestätigt, die zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach sich auf das ewige Leben beziehen. Dahin gehören alle jene Sprüche Jesu, in denen das Gottesreich als das höchste Gut[1] der Menschen dargestellt wird. Denn nicht das Gottesreich an und für sich kann das höchste Gut der Menschen oder gar des Einzelnen sein, sondern selbstverständlich nur die Existenz in diesem Reiche, der individuelle Antheil und Genuss der Güter, welche im Gottesreiche Allen zu Theil werden und dies eben in summa genannt ist das Leben im Reiche Gottes, d. i. das ewige Leben. Das Reich Gottes ist, streng genommen, nur der lokale Bereich der Seligkeit.

Die Seligkeit selbst aber besteht in dem mit Bewusstsein geführten ewigen Leben. Freilich auch das wird nur selten ausdrücklich ausgesprochen, dass im Reiche Gottes die Seligkeit gegeben sei, eben des-

[1] Vgl. hierzu Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion², Basel 1888. p. 237f., Schmoller a. a. O. p. 21—43.

halb, weil dies einfach bei allen Reden vom Reiche Gottes die selbstverständliche Voraussetzung ist. Um eine Periode des höchsten Glückes und Heiles herbeizuführen, sollte ja doch jene Gottesherrschaft eintreten. So giebt es nur wenige Stellen, die im Zusammenhange betrachtet gegen diesen Gedanken gleichgültig sind; für die meisten ist er unmittelbar das punktum saliens, unter dessen Voraussetzung allein sie verständlich sind; einige Aussprüche dienen ausdrücklich seiner Veranschaulichung. Das Reich bringt reichen Ersatz für Armuth und Verfolgung (Mt 5 3 10 cf. Lc 6 20), Unter dem Bilde des hochzeitlichen Mahles wird es geschildert Mt 22 2 ff. und sein Eintritt als Einholung des Bräutigams Mt 25 1 ff. Es ist besser, ein unentbehrliches Glied seines Leibes zu verlieren als das Eingehen in dies Reich zu verscherzen Mc 9 43 ff. Alles wird hingegeben, um in den Besitz der köstlichen Perle oder des Schatzes im Acker zu gelangen, welche das Gottesreich darstellen Mt 13 44 f.

So viel steht fest, dass es sich im ewigen Leben um den Genuss eines ganz unvergleichlichen Gutes handelt, um den Inbegriff der Seligkeit. Dagegen lassen sich über die metaphysischen Bedingungen dieses Lebens keinerlei Schlüsse ziehen. Denn die Sprüche Jesu sind nicht an irgend welchen metaphysischen Prinzipien über das Wesen des Geistes oder der Persönlichkeit orientirt, sondern ergeben sich als ganz naive und unmittelbare Steigerungen des natürlichen Lebensinhaltes. Aber diese Darstellungen wird man nicht als grob sinnliche auffassen dürfen, sondern etwa mit den poëtischen auf eine Linie stellen müssen. Wo die sinnliche Einkleidung aufhört, die übersinnliche Realität beginnt, dies zu entscheiden ist von Jesu nicht als Aufgabe empfunden worden. Dass es aber in seinem Sinne ist, seine Aussagen nicht streng buchstäblich, d. h. ausschliesslich sinnlich zu verstehen, dafür bürgt, wie seine Bildrede überhaupt, so hier insbesondere die unvergleichlich erhabene Vorstellung von der Macht Gottes, die ihre Söhne unter den Menschen in ihrer Art zu gleicher Vollendung bringen wird wie die Engel. Neu, wie der Wein, den man im Reiche Gottes trinkt, wird, entsprechend der Umgestaltung von Himmel und Erde, auch der Leib des Menschen sein.

c) Die bisher gewonnene Vorstellung vom ewigen Leben ist nun freilich eine sehr abgeblasste und wir müssen versuchen, über den Inhalt dieses Lebens noch etwas Genaueres ausfindig zu machen. Es ist sehr bemerkenswerth, dass es an direkten Aussprüchen über diesen Lebensinhalt im Reiche Gottes fast vollständig fehlt. Es ist das ein Zeichen dafür, dass Jesus sich bei Schilderung der Zukunft ganz vollständig an die traditionelle fromme Vorstellung hielt, ohne etwas hinzuzuthun.

Andererseits kann kein Zweifel sein, dass gemäss seiner gesammten geistigen Haltung die Vollendung des geistigen Verhältnisses der Menschen zu Gott als die Hauptsache am ewigen Leben von ihm vorgestellt ist. Diese Anschauung ist ebenso selbstverständlich für ihn, wie die von der Seligkeit dieses Lebens und liegt deshalb allen Reflexionen zu Grunde, ohne selbst zum Gegenstande der Reflexion oder der Belehrung zu werden. Doch wird man immerhin aus einigen Aussprüchen darauf schliessen können. Vor allem ist hier der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ zu beachten. Es ergiebt sich aber aus dem Gegensatz gegen das heidnische Weltreich, durch welches Israel unterdrückt wird, dass unter dem Gottesreich ein solches Reich verstanden wird, in dem Gott ausschliesslich herrscht, und seine Frommen zu ihrem Rechte kommen. Es giebt also beides in gleicher Weise dem Begriff des Reiches sein Gepräge: dass Gott seinen gnädigen Heilsrathschluss über Israel gegen die feindliche Weltmacht durchführt, und dass sein gebietender Wille auf Erden die gleiche Erfüllung findet als im Himmel. Es ist willkürlich, den Begriff auf eins dieser beiden Momente zu reduciren. Mithin folgt schon aus dieser Worterklärung, dass das Leben der Seligen im vollendeten Reiche zu Gott in einer besonders engen Beziehung steht, indem ihnen Gottes Güte zu Theil wird und seine Vollkommenheit in ihnen nachgebildet ist, wie nie zuvor. Der Umfang dieser Segnungen Gottes ist eben zusammengefasst in der Anschauung des ewigen Lebens; es legt sich aber die Frage nahe, ob ein unmittelbares und, dass ich so sage, persönliches Verhältniss zu Gott in dieses Leben eingerechnet wird. Und in der That ergiebt sich dies aus Mt 5 3—10. Denn V. 3 u. 10, wo das Himmelreich im Allgemeinen verheissen wird, zeigen an, dass die von ihnen eingerahmten besonderen Verheissungen in V. 4—9 Exemplifikationen der Segnungen des Himmelreichs sein sollen, die den vollkommenen Ort ihrer Erfüllung erst im Reiche Gottes haben. Aber wollte man das auch nicht gelten lassen, mit Hinweis darauf, dass die Composition der Rede vermuthlich dem Evangelisten angehöre, so lässt sich doch für die beiden hier in Betracht kommenden Aussprüche dies noch durch besondere Gründe rechtfertigen. Wenn den Friedensstiftern die Anerkennung als Gottessöhnen verheissen wird, so beginnt freilich die Gotteskindschaft schon in diesem Aeon (Mt 5 45), aber doch eigentlich nur proleptisch, sie vollendet sich erst im Reiche Gottes (vgl. Lc 20 36), und sofern den Namen eines Sohnes Gottes nur Gott selbst Jemandem beilegen kann, weist dieser Akt auf das allgemeine Gericht hin. Damit stimmt dann auf's Beste zusammen, dass Gott von Jesu als der Vater im Himmel bezeichnet wird (s. oben p. 28) und die Uebergabe des Reiches an Jesu Jünger auf sein väterliches Wohlgefallen

zurückgeführt wird (Lc 12 32 Mt 13 43). Bezeichnet die Gotteskindschaft das Verhältniss zu Gott in mehr passiver Weise als ein von ihm geliebt sein, so das Gottschauen dasselbe Verhältniss vom Menschen aus, sofern er mit Gott in Gemeinschaft tritt; es liegt in der Natur der Sache, dass die volle, unmittelbare Selbstdarbietung Gottes für jeden Einzelnen über jeden Zustand gegenwärtiger Frömmigkeit hinausliegt, also erst im kommenden Reiche Gottes Statt haben kann, während die Erkenntniss Gottes und zwar vornehmlich in seiner Eigenschaft als Vater die eigenthümliche Gabe Jesu an die Seinen schon im gegenwärtigen Aeon ausmacht.

Ebenso wichtig als diese Vollendung der Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben ist andererseits die vollkommene Qualifikation der Seligen dazu durch ihre vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Denn mit der Parusie verbindet sich das Gericht, durch welches zwischen den Menschen eine Scheidung vollzogen wird. Die Bedingungen, unter welchen sie in das Gottesreich zugelassen werden, sind verschieden formulirt; sie treffen aber zusammen in der Grundforderung der Gerechtigkeit, welche Jesus schon an seine Jünger stellt und in dem echten Glauben an die Person Jesu als des Messias, welcher die folgerichtige Konsequenz der Gerechtigkeit ist. Die, welche in das Reich Gottes eingehen, sind die Gerechten (Mt 13 43 25 46 u. s. w.). Es ist selbstverständlich, dass alle wirklichen Reichsgenossen faktisch δίκαιοι sind. Dies kann nicht schärfer betont werden, als es in der Gerichtspredigt geschieht. Und wie sie beim Eintritt in dies Reich gerecht sind, so bleiben sie auch gerecht. Denn diese Gerechtigkeit ist nicht nur eine willkürliche, äusserliche Vorbedingung für die Erlangung des Gottesreiches, die man, wenn man einmal hineingelangt ist, nicht weiter beobachten brauchte, sondern es gehört selbstverständlich zum Wesen dieses Reiches selbst, dass in ihm Gerechtigkeit wohne. Man darf aber hier so wenig wie bezüglich der Gottesgemeinschaft im ewigen Leben mehr als Andeutungen über dieses integrirende Verhältniss der Gerechtigkeit zum Reiche Gottes erwarten. Aber an dergleichen Andeutungen fehlt es auch hier nicht. Es ist aller Beachtung werth, dass die Verheissung, die Hungrigen mit Gerechtigkeit zu sättigen, den gleichen Werth hat, wie die Verheissung der Herrschaft über die Erde und das Gottschauen, wie Mt 5 5—8 beweist. Schwerlich wird man, wenn auch die Komposition des Evangelisten Werk ist, diesem eine tiefere Erfassung der Bedeutung der Gerechtigkeit zutrauen, als sie Jesu gelungen ist. Wenn man noch erwägt, dass ein von der ursprünglichen geistigen Kraft des Urchristenthums schon so weit abstehendes Schriftstück wie der zweite Petrusbrief das wunderbar schöne Wort prägen kann: „Neue Himmel

und eine neue Erde erwarten wir nach seinen Verheissungen, in welchen Gerechtigkeit zu Hause ist“ (3 13), so kann man, meine ich, daran ermessen, mit welcher Kraft Jesus selbst gerade die Gerechtigkeit in den Mittelpunkt des Reiches Gottes hineingestellt hat. Darin wird unzweifelhaft Uebereinstimmung erzielt werden können, dass er als den wesentlichsten Inhalt des Reiches, für dessen Rahmen er die Analogie des Weltreiches borgte, Seligkeit und Gerechtigkeit gedacht habe.

IV. Vergleichen wir die jetzt festgestellte Idee des künftigen Reiches Gottes mit der jüdisch-apokalyptischen Idee von der Malkuth, so tritt uns zunächst eine ganz überraschende Aehnlichkeit beider entgegen: Ein Reich der Herrlichkeit in Palästina, das in irgend einer Weise die ganze Welt umfasst, aber zugleich durch Welterneuerung und Todtenauferstehung über den Bereich dieser Welt hinausgehoben ist; ewiges Leben in Freude und Wonne; ein letztes Gericht, welches ewige Seligkeit oder Verdammniss zur Folge hat, das alles sind gemeinsame Vorstellungen (vgl. Schürer a. a. O. p. 440—464), deren ungemeine Wichtigkeit Niemand wird bestreiten dürfen. Auch sind es schon nach jüdischer Vorstellung nicht nur äussere Güter, deren sich die Auserwählten erfreuen; vielmehr ist die messianische Gemeinde ein heiliges Volk, welches der Messias anführt in Gerechtigkeit. „Nicht lässt er Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen, und nicht wohnt ein Mensch bei ihnen, der Bosheit weiss. Nicht ist Ungerechtigkeit in ihrer Mitte, denn alle sind sie heilig“ (vgl. Schürer a. a. O. p. 456). „Die Gerechten und Frommen werden aufgenommen in das Paradies und werden wohnen in den Höhen jener Welt und schauen die Majestät Gottes und seiner heiligen Engel“ (ib. p. 464).

Es sind im Ganzen nur leise Andeutungen, welche zeigen, dass die innere Stellung zu dieser Idee, die Auffassung und das geistige Verständniss derselben eine durchgreifende Umwandlung erfahren hat. Das Wort von der Sättigung mit der Gerechtigkeit (Mt 5 6) erinnert an die vollständig neue Erkenntniss Jesu vom Gesetz, die Worte vom Gottschauen und den Gottessöhnen (Mt 5 8 9) an seine originale Erkenntniss Gottes als des Vaters. Viel stärker als in der jüdischen Tradition kommt ferner neben dem irdischen der himmlische Schauplatz der Endvollendung zur Geltung. Und hätten wir auch diese Andeutungen nicht, auf eine Veränderung der ganzen geistigen Atmosphäre müssen wir schon daraus schliessen, dass Jesus an einem Punkte wenigstens sich in ausgesprochenen Gegensatz zur Tradition gestellt hat, indem er die Ehelosigkeit der Auferstandenen behauptet. Denn dieser Gedanke ist eine völlige Neuerung. Die Apokalyptik hatte nur in Aussicht genommen,

dass die Weiber ohne Schmerzen gebären werden (SCHÜRER a. a. O. p. 456) und die Vexirfrage der Sadducäer (Mc 12 18—23) war jedenfalls vom pharisäischen Standpunkte aus bisher unlösbar gewesen. Wie viel lebendiger muss Jesu Vorstellung von Gottes Kraft, wie viel tiefer sein Eindruck von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit gewesen sein, dass er es wagen konnte, durch einen so tiefen Schnitt das künftige Leben vom irdischen zu trennen und es doch als das selige und völlig befriedigende zu preisen. Gewiss hat BOUSSET, wenn man die geschichtliche Erscheinung des damaligen Judenthums im Ganzen in's Auge fasst, Recht mit seinem Urtheil, dass jene reinen überweltlichen Gedanken vom Weltende, Weltgericht, Himmel und Hölle im Judenthum nur wirksam werden konnten in einer gewissen Versetzung mit irdischeren, unreineren Elementen. „Das transcendente Hoffnungsbild bedurfte einiger kräftiger Pinselstriche in irdischen Farbentönen, um anlocken zu können" (a. a. O. p. 36 vgl. 39). Auch Jesus hat in voller Unbefangenheit das ewige Leben als höchste Steigerung des irdischen aufgefasst. Aber sein Eindruck von der Macht Gottes und seiner Gerechtigkeit bürgt dafür, dass in jenem Leben Alles neu, dass es der Vollendung der Söhne Gottes würdig sein wird. Gerade J. WEISS, der sehr bestimmt die Realität der äusserlich-politischen Güter in dem Zukunftsbilde Jesu behauptet, macht darauf aufmerksam, dass er in der Ausmalung des messianischen Heiles sehr sparsam und so zu sagen konventionell verfahren ist, dass er sich zwar an die herkömmliche Zeichnung, aber mit Keuschheit, Zurückhaltung und Nüchternheit angeschlossen hat. „Er hat sich und seinen Jüngern nicht gestattet, in diesen Aussichten zu schwelgen. Dafür hat er um so ernster das in's Auge gefasst, was ihm seinem ganzen religiösen und sittlichen Empfinden nach am meisten am Herzen lag: das eigentlich Religiöse im Reich Gottes und die sittliche Vorbereitung auf sein Kommen" (a. a. O. p. 42).

Ist nun erwiesen, dass Jesus sich ganz wesentlich an die jüdische Zeichnung des Reiches Gottes angeschlossen hat, dass aber doch seine innere Stellung zu dieser Idee eine völlig veränderte ist, so ergiebt sich hieraus nothwendig die Aufgabe, zu untersuchen, welchen Werth er den einzelnen Bestandtheilen dieses Bildes vom Reiche Gottes beigelegt hat oder, mit andern Worten, seine Gesamtanschauung in ihrer inneren Gliederung darzustellen. Und zwar wird dies, wie schon gesagt, nur festgestellt werden können, indem wir untersuchen, wie seine gegenwärtige Wirksamkeit mit jenem Bilde vom zukünftigen Reiche zusammenstimmt. Denn aus dem Ideal, das er thatsächlich durch sein Handeln anstrebte, muss sich bei Vergleichung desselben mit dem Bilde vom Reiche Gottes am sichersten die Werthabstufung der einzelnen Bestandtheile der Seligkeit ergeben. Es ist eine feine Bemerkung

Baldensperger's, dass Jesu Reichspredigt nicht Abschluss eines Vorhandenen bedeute, sondern Erkenntniss eines neuen Heilsweges. „Das Messiaswerk wird Heilswerk; es entwindet sich der Eschatologie und mündet ein in die Soteriologie" (a. a. O. p. 137). Richtig ist hieran, dass Jesu Neuerung in Bezeichnung des Heilsweges viel deutlicher zu Tage liegt. Sein Berufswirken zeigt einen Messianismus eigener Art. Mit seiner Auffassung des messianischen Heiles dagegen scheint er noch in der jüdischen Tradition zu stehen. Aber das ist nur Schein. Der neue Heilsweg kann nur das Resultat eines neuen Heilsgutes sein. In diesem unbestreitbaren Zusammenhang liegt Berechtigung und Nothwendigkeit der Methode, die ich der Untersuchung zu Grunde lege. Dabei dienen die einzelnen Züge des gewonnenen Bildes vom künftigen Reiche Gottes zu Ausgangspunkten.

Zweiter Abschnitt.

Die Gesammtanschauung Jesu vom Reiche Gottes in ihrer inneren Gliederung und die Werthabstufung ihrer einzelnen Theile.

1. Kapitel.

Das Reich Gottes als Gottesherrschaft.

I. Es ist gezeigt worden, dass Jesus das Reich Gottes als einen lokalen Herrschaftsbereich, unter dem Bilde eines die Welt umfassenden Reiches dachte, welches das abschliessende Resultat der ganzen menschheitlichen Entwicklung sein sollte; ihm selbst sollte die Herrschaft, seinen Getreuen ein Antheil am Regiment zufallen (oben p. 19—23). Untersuchen wir nun, welcher Werth diesem Gedanken von Jesu beigelegt wird und wie sich dazu seine Wirksamkeit verhält. Nach der Analogie, aber zugleich im Gegensatz zu dem heidnischen Weltreich war in der Apokalyptik das Reich Gottes gedacht. Bei Jesu ist der Gegensatz noch viel durchgreifender geworden, aber eben dadurch wesentlich verändert worden. Zu den durch das gesetzlose Heidenthum aufgerichteten Staatsgewalten hat er sich prinzipiell in einen durchgreifenden Gegensatz gestellt. Ihre Signatur ist die der rücksichtslosen Gewalt (Mc 10 42), von der Art, in der er seine Herrschaft übt, total verschieden. Der Teufel ist es deshalb, der über die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit die freie Verfügung nicht nur zu besitzen vorgiebt (Mt 4 8 f.), sondern auch wirklich ausübt. Dem heidnischen Grundsatz, sich durch rücksichtslose Beugung der andern in der Herrschaft zu erhalten, stellt Jesus die Aufopferung der Liebe als Grundgesetz seines Reiches entgegen. Aber er verurtheilt den Grundsatz der rücksichtslosen Gewalt nicht nur an den heidnischen Herrschern, sondern überall, wo er ihn findet. Wie gegen die Grundsätze heidnischer Politik, so wendet er sich auch gegen die analogen Grundsätze

der Gesellschaft. In der Welt gilt der zu Tische Liegende als der grössere, weil er sich bedienen lässt (Lc 17 8); Jesus aber, wiewohl der Grössere, hat das Dienen zu seiner Lebensaufgabe gemacht (Mc 10 42—45 Joh 13 4—17), und wo er als Herr gilt, gelten sie alle untereinander als Brüder, also als gleichberechtigt (Mt 23 8) und gesellen gern zu sich die Armen und Aermsten (Lc 14 13).

Aber Jesus giebt seinem Gedanken eine noch weitere Ausdehnung. Mag man auch, wie Baldensperger wohl kaum mit Recht thut (vgl. a. a. O. p. 66 f., 111 ff., dag. Bousset a. a. O. p. 30 ff.) bei den Apokalyptikern eine freiere religiöse Stellung zum Gesetz annehmen, unzweifelhaft war es doch eine unerhörte Neuerung Jesu, dass er selbst mit der im jüdischen Gemeinwesen durch das Mosaische Gesetz sanktionirten Rechtspflege sich nicht begnügte. Moses hat bei Gestattung der Ehescheidung der Herzenshärtigkeit des Volkes Rechnung getragen (Mt 19 8); das vollkommen gemachte Gesetz, das in seiner Auslegung die eigentliche Absicht Gottes zum Ausdruck bringt, nimmt diese Rücksicht nicht (19 8 9). Der Staat, selbst der mosaische, kann den Eid nicht entbehren, um allem Hader ein Ende zu machen (Ex 22 11, vgl. Hbr 6 16) und kann nur den Falscheid verbieten (Lev 19 12), aber das vollkommene Gesetz schärft nicht nur die Heiligkeit des Eides ein (Mt 23 16—22), sondern verbietet den Eid eben um der Heiligkeit willen des göttlichen Namens, der unnützlich gebraucht wird, wenn es sich um die geringen weltlichen Dinge handelt (vgl. Mt 5 34—36), und es erklärt den Eid für unnütz, weil bei Jesu Jüngern die schlichteste Wiederholung des Ja und Nein zur Bekräftigung genügen müsse, sofern nur das durch Unwahrhaftigkeit und Untreue hervorgerufene Misstrauen das Bedürfniss des Eides erzeugt (Mt 5 37). Aber der Gegensatz des vollkommenen Gesetzes zu der bürgerlichen, staatlichen Sittlichkeit greift noch weiter. Nicht nur in einzelnen Punkten nimmt selbst das mosaische Staatsgesetz Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit der Menschen, sondern dies Gesetz basirt in seiner Gesammtheit auf dem Grundsatz der Vergeltung im Guten wie im Bösen. Zu den Alten ist gesagt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Mt 5 38). Aber nach Jesu Gesetz soll man sich auch bei unberechtigter Schädigung durch Andere so frei halten von dem rachsüchtigen Streben nach Vergeltung des Bösen mit Bösem, dass man selbst die ersten Schritte thut um die Trennung und Feindseligkeit zu beseitigen (Mt 5 23—26). Ja die vergebende Liebe soll dazu fortschreiten, dem feindseligen Anderen zuvorkommend und noch über seine eigenen Wünsche hinausgehend Gutes mitzutheilen (Mt 5 39—41). Ferner ist der Grundsatz der bürgerlichen Gerechtigkeit, des Gemeinsinns, auf den Volksgenossen eingeschränkt. Dieser auf das Motiv

der natürlichen Blutsverwandtschaft begründeten weltlichen Sittlichkeit stellt Jesus den Grundsatz der Liebe entgegen, die alle diese Schranken durchbricht, den Menschen als solchen (cf. Lc 10 30: ἄνθρωπός τις), selbst den feindlich gesinnten, liebt (Mt 5 44) und so sein Nächster wird (Lc 10 36). Diese Liebe hat ihr vollkommenes Ideal allein an der Vollkommenheit des himmlischen Vaters (Mt 5 45 48). Daraus ergiebt sich aber, dass die Liebespflicht im Sinne Jesu alle Rechtsformen weit überbietet und somit prinzipiell aufhebt. Es kann nun aber daran kein Zweifel bestehen, dass diese seine Forderung als bleibende, weil prinzipielle gemeint ist, so dass die liebevolle Gesinnung, die darin zum Ausdruck kommt, auch das ganze Leben der Seligen im Reiche Gottes bestimmt. Daraus folgt, dass die Erhöhung zur Theilnahme an der Weltherrschaft, welche für die Jünger in Aussicht genommen wird, daran nichts ändern kann, dass in dem Reiche Gottes kein gewaltsames, auf Zwang beruhendes und nach dem Grundsatz der Vergeltung verfahrendes Regiment geführt wird, sondern das Leben in diesem Reiche selbst ist allein geregelt durch die Liebe, welche ohne Zwang aus innerer, freier Willigkeit Gerechtigkeit übt, wie sie im Reiche herrschen soll. Dann kann aber auch durch die Bilder von der Herrschift Christi und der Seinen im zukünftigen Reiche nicht bewiesen werden, dass dieses Reich nach der Art eines sonstigen Reiches, d. h. mit Zwang der Staatsgewalt und mit einem Recht, das auf den Grundsatz der vergeltenden Gerechtigkeit aufgebaut ist, gedacht wird. Gewiss hat Jesus mit allem Ernst an einen Sieg des Reiches Gottes über die ganze Welt geglaubt, aber dies Reich hat keine politische Art an sich; nicht Gewalt, sondern demüthige Liebe führt darin das Regiment und durchdringt das ganze Leben in diesem Reiche nach allen Beziehungen. Wenn er selbst das Königthum inne hat und seinen Jüngern eine hervorragende Stellung in diesem Reiche zu Theil wird, so wird damit nur ausgesprochen, dass die Unterschiede der göttlichen Begabung und Berufung auch im Reiche Gottes nicht aufgehoben sein werden. Nicht zu einer unterschiedslosen Masse werden die Seligen nivellirt, sondern der Leistung, Begabung und dem Amte entsprechend findet ein Jeder den ihm gebührenden Platz.

Jesus hat sich nun freilich der Illusion nicht hingegeben, als könne es je durch alleinige Anwendung geistiger Mittel zu diesem idealen Zustande kommen. Wie die Gewalt und Vergeltung nöthig sind um der menschlichen Herzenshärtigkeit willen, so kann es auch zur Herstellung des Reiches Gottes nicht ohne Zwang kommen. Dieser Zwang wird durch göttliche Gewalt vollzogen, wenn durch Gottes Richterspruch die Ungerechten auf ewige Zeiten aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen

werden. Aber nur gegen die Widerwilligen wird Gewalt geübt. Im Reiche Gottes kommt sie nicht zur Anwendung; denn die Söhne Gottes üben stets freiwillig Gerechtigkeit, d. h. demüthige Liebe im Schauen Gottes.

Jesus hat also den Grundgedanken der Apokalyptik, den Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesreich vollständig zur Durchführung gebracht. Das Resultat aber ist, dass nicht nur die heidnischen Weltreiche, sondern auch die durch Mosis Gesetz geregelte jüdische Volksgemeinde einer vollständigen Umgestaltung und Erneuerung bedürfen, wenn dem Reiche Gottes auf Erden Raum geschaffen werden soll.

II. Aus dieser leitenden Idee ergab sich für ihn zunächst die mit voller Entschiedenheit ergriffene und festgehaltene Aufgabe, sich seine Wirksamkeit von dem volksthümlichen politischen Messiasideal nicht verkehren zu lassen. Den Volkshaufen, die ihn zum König machen wollten, entwich er (Joh 6 15), weil er den Weg, auf dem sie ihn zur Weltherrschaft führen wollten, als satanisch erkannt hatte (Mt 4 8—10). Erst als er seines Leidens und Sterbens vergewissert war, zog er in Jerusalem als messianischer König ein. Dass dies in voller Uebereinstimmung mit seiner sonstigen Haltung stand, beweist schon die Wahl der Weissagung vom Friedenskönig, der er sein Auftreten konformirte (Mt 21 5 = Sach 9 9), wie der bewusste Verzicht auf bewaffneten Widerstand bei seiner Gefangennahme (Mt 26 52 ff. vgl. Lc 22 38). Aber Jesus ist noch einen Schritt weiter gegangen; er hat aus der Art der landesüblichen (römischen) Münze gefolgert, dass der Kaiser ein Recht an sie habe und dass deshalb die Tributzahlung an ihn eine schuldige Pflichtleistung sei (Mc 12 17). J. Weiss hat ganz recht, wenn er in diesem Ausspruch weder die Parole eines religiös gestützten Patriotismus, noch eine ethische Beurtheilung des Staates als des Feldes einer sittlichen Thätigkeit finden will (a. a. O. p. 49, Commentar zu Lc 20 22 ff.). Der Grundgedanke ist vielmehr, dass „die Münze selber und das Zahlen einem Gebiet angehört, welches dem religiösen als ein prinzipiell verschiedenes und durch eine weite Kluft getrenntes gegenübersteht.“ Aber eben darin liegt die Tragweite dieses Ausspruchs, denn hierdurch setzte Jesus gerade den Grundgedanken der jüdisch-messianischen Hoffnung, der volksthümlichen wie der apokalyptisch-gelehrten ausser Kraft. Denn in allen ihren Schattirungen war die jüdische Hoffnung von dem Gedanken des ausschliesslichen politischen Gegensatzes zwischen dem Weltreich und dem Reiche Gottes ausgegangen. Das hatte seinen geschichtlichen Grund darin, dass alle früheren Weltreiche, mit denen die Juden in Berührung gekommen waren, theokratischer Art waren,

d. h. die Religion in unlösliche Verbindung mit dem Staatswesen und den Staatsordnungen gebracht hatten. Unter dem syrischen Regiment des Antiochus hatte sich dies in der über die Juden verhängten Religionsverfolgung erwiesen, und gerade diese Zeit ist ja die Geburtsstunde der Apokalyptik. Dagegen war im römischen Reiche der theokratische Grundzug geschwächt, da die Römer jedem Volke seine eigene Religionsübung beliessen. Diese geschichtliche Veränderung der Weltlage machte es nun Jesu möglich, seiner unpolitischen Auffassung vom Reiche Gottes entsprechend die Pflichten gegen den Kaiser und gegen Gott mit einander zu verbinden, die apokalyptische Auffassung von einer unbedingten Pflichtenkollision aufzugeben. Ist es aber mit den Pflichten gegen Gott nicht unvereinbar, an den Kaiser die Steuer zu bezahlen, so wird dies selbst zur Pflicht. Denn sollen die Jünger selbst unberechtigte und willkürliche Forderungen zu erfüllen verpflichtet sein, wie viel weniger werden sie geordneten und regelmässigen Verpflichtungen sich entziehen dürfen!

Zu einer positiven Anerkennung des sittlichen Gehaltes in der heidnischen Staatsverwaltung hatte Jesus um so weniger Veranlassung, als Judäa wesentlich nach seinen eigenen Gesetzen regiert wurde, die Römer neben der politischen und militärischen Verwaltung thatsächlich nur die Regelung des Verkehrs und die Eintreibung der Steuern für sich in Anspruch nahmen (Schürer a. a. O. I § 17 c, besonders p. 400—406). Zugleich erwartete er mit dem Hereinbrechen des Reiches Gottes den Untergang der römischen, wie jeder menschlichen Herrschaft. Nichtsdestoweniger wird durch seine Antwort der unpolitische Charakter des Gottesreiches in's hellste Licht gesetzt. Denn politisch angesehen wäre es ein seltsames Reich, dessen König oder Prätendent die Unterdrücker wenigstens zeitweilig völlig ernsthaft in ihrem Besitz anzuerkennen befiehlt. Man wird also schliessen müssen, nicht nur, dass Jesu Thätigkeit niemals zur Herstellung eines Gemeinschaftswesens führen konnte, das staatlichen Charakter an sich hatte, sondern auch, dass seine Sprüche vom Gottesreich, insofern sie dies unter dem Bilde eines Staates, also mit politischem Charakter erscheinen lassen, als durchaus und bewusst bildliche verstanden werden müssen. Denn gerade in dieser Beziehung hat er die Art seiner Herrschaftsübung in ausdrücklichen Gegensatz zur politischen Herrschaft, welche ohne Gewalt und Recht nicht gedacht werden kann, gestellt. Mit dieser bleibt das Reich Gottes nur dadurch verwandt, dass es eine organisirte Gemeinschaft darstellt, die den Abschluss aller Menschheitsentwicklung bildet.

III. Eher könnte man das Reich Gottes sachlich einer Religionsge-

meinschaft oder Kirche vergleichen. Diese Analogie bietet sich ungesucht dar, weil Israel sich als politische Gemeinde nur dadurch erhielt, dass es zugleich Religionsgemeinde war. Ferner ist ersichtlich, dass ein Reich, in welchem der höchste Genuss im Schauen Gottes und in seiner Liebe besteht, mit einer religiösen Gemeindeversammlung (Gottesdienst) unverkennbare Aehnlichkeit hat. Und in merkwürdiger Weise wird dies durch das Verhalten Jesu selbst bestätigt. Denn mit den Ordnungen der israelitischen Religionsgemeinde hat er sich in ganz anderer und sehr lebhafter Weise auseinandergesetzt und dadurch die Analogie seiner eigenen Gedanken erwiesen. Ueberhaupt hat er durch sein ganzes Auftreten dem Volke nicht den Eindruck des messianischen Königs, sondern des Propheten gemacht (Mt 16 14 21 11 46 Mc 6 15 Lc 7 16 24 19 etc.). Man muss aber im Auge behalten, dass es mit der ihm eigenthümlichen Umgestaltung der Reich-Gottesidee — nicht des offiziellen Begriffes vom Reiche — wodurch dieselbe des politischen Charakters beraubt ist, auf's Engste zusammenhängt, dass auch sein Auftreten nicht nach dem Massstab weltlicher, sondern prophetischer Machtvollkommenheit und Herrschaft auf seine Messianität beurtheilt werden muss.

Wenn man diesen Massstab zur Anwendung bringt, kann man daran nicht zweifeln, dass Jesus sich bewusst war, die Herrschaft, welche dem Messias zukommt, bereits angetreten zu haben. In seinem unerschütterlichen Gottvertrauen, in seiner vollen Freiheit vom Gesetze Mosis, in seiner demüthig dienenden Liebe übt er schon gegenwärtig die Gewalt, die er in unbestrittener Weise im Reiche Gottes üben wird. Unter dem Titel der Herrschaft Jesu könnte daher im Wesentlichen seine gesammte Anschauung zur Darstellung gebracht werden. Denn seine messianische Herrschaft und sein Bild vom Reiche Gottes sind Correlatbegriffe. Indess empfiehlt es sich doch, davon Abstand zu nehmen, schon an dieser Stelle die Auffassung von seiner messianischen Herrschaft zu entwickeln, weil dadurch der bisherige Gang der Untersuchung durchkreuzt würde. Auch rein auf die Sache gesehen, ist es förderlicher, vom Reiche Gottes als von der Herrschaft Jesu auszugehen, da diese für ihn zwar stetige Voraussetzung ist, aber nur selten ausdrücklich hervorgehoben wird, während jenes eine greifbare Handhabe für die Untersuchung bietet. Seine positiven Gedanken über die Art der messianischen Herrschaft werden deshalb erst durch den weiteren Verlauf der ganzen Untersuchung klargestellt werden.

Auch davon abgesehen, sind die Ergebnisse der bisherigen Erörterung wichtig genug. Mit Entschiedenheit hat Jesus an der apokalyptischen Idee eines die ganze Welt in sich begreifenden Reiches festgehalten. Das Ziel, das er vor Augen sah, ist kein ausschliesslich

jenseitiges, rein transcendentes, sondern eine die ganze Erde umfassende Herrschaft. Aber diese beruht nicht auf fleischlicher Macht, auf Zwang, Gewalt und Furcht vor Strafe, sondern ausschliesslich auf göttlicher Kraft, und sie besteht in dem willigen Gehorsam gegen Gott und in demüthig dienender Bruderliebe. Die Demuth und Sanftmuth der Liebe ist es, für deren Herrschaft durch Gottes Macht auf Erden Raum geschafft werden muss.

---

2. Kapitel.

Das Reich Gottes als Wunder und die Beurtheilung des Wunders.

I. Wir hatten ferner gefunden, dass die Idee des Reiches Gottes über die Analogie eines Weltreiches weit hinaus in's Transcendente und Uebermenschliche gewachsen war. Gott selbst, nicht Menschenhände, richtet das Reich auf. Es findet eine Umgestaltung der Welt statt, die nicht nur das Wesen des Menschen verändert, sondern sich bis auf die leblose Natur erstreckt und selbst die Himmel in ihren Bereich hineinzieht (oben p. 23 ff.). Wir stellen nun die Frage, welchen Werth Jesus selbst darauf legte, dass das Reich Gottes durch solche wunderbare Machtwirkungen in die Welt eingeführt werden sollte. Ohne Zweifel den allergrössten. Denn durch die Umgestaltung von Erde und Himmel, mit welcher sie verbunden wird, erscheint die Einführung des Reiches Gottes als die gewaltigste Begebenheit der Weltgeschichte, der Schöpfung von Erde und Himmel vergleichbar. Und wie darin die ganze Fülle der göttlichen Allmacht zum Ausdruck kommt, so ist durch diesen Akt zugleich die volle Angemessenheit der neuen Weltgestalt zu dem ewigen Leben in Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft, das sich auf ihrer Grundlage entfalten soll, verbürgt. Man wird darin so sehr einen Grundgedanken Jesu zu erblicken haben, wie in der Herrlichkeit des ewigen Lebens, welches der Gottessöhne auch seiner äusseren Gestalt nach würdig sein sollte. Denn diese Verherrlichung ist selbst nur ein Theil der Umgestaltung der ganzen Schöpfung.

Ja, Jesus hat den Machtwirkungen Gottes eine so ungemeine Bedeutung beigelegt, dass er darin den ganzen Umfang der Segnungen, welche das Reich Gottes bringen sollte, beschlossen finden konnte. Denn diesen Sinn hat es, wenn er in seiner eigenen Wunderthätigkeit den Beweis für die Gegenwart der messianischen Zeit, für die Gegen-

wart des Reiches Gottes findet. Den Täufer, der ihn fragen liess, ob er der Erwartete sei, hat er darauf hingewiesen, dass in seinen Heilwundern die Jes 35 5 6 geweissagten Zeichen der messianischen Zeit erschienen seien (Mt 11 3—5). Ebenso hält er Lc 12 54—56 es den Massen als einen Widerspruch mit sich selbst vor, wenn sie zwar an den Himmelszeichen die Witterungsveränderungen voraus erkennen, aber diese Zeit an seinen Zeichen als messianische nicht erkennen wollen. Zeichen der messianischen Zeit sind aber die Wunder nicht nur als Wohlthaten, in denen sich Gottes väterliche Liebe offenbart, als Vorspiel der Erlösung von allem Leid und Elend, sondern vornehmlich als Machtthaten. So hoch veranschlagt Jesus ihren Eindruck, dass sie Tyrus und Sidon, sowie Sodom und Gomorrha hätten zur Busse erwecken können (Mt 11 20—24). So sind also seine Machtthaten als solche Zeichen der Nähe des Gottesreiches, ja mehr noch, sie sind Beweise für die Gegenwart des Reiches Gottes, sofern dieselben Kräfte, die Himmel und Erde umgestalten werden, sich schon in Bewegung setzen und spürbar werden.

Diese Auffassung findet ihre Bestätigung durch ein ausdrückliches Wort Jesu über eine besondere Art von Heilwundern, nämlich die Heilung der Dämonischen. Ganz unzweifelhaft setzt er eine genaue Verbindung zwischen diesen Heilungen und dem Reiche Gottes, wenn er sagt: Wenn ich im Geiste Gottes Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes über euch gekommen (Mt 12 28). Dieser Satz hat seine Voraussetzung darin, dass Beelzebub, der Oberste der Dämonen, mit diesen unreinen Geistern zu einem satanischen Reiche vereinigt sei durch das gemeinsame Interesse des Kampfes gegen das Reich Gottes (Mt 12 25—26). Und zwar kommen in diesem Zusammenhange die Dämonen nicht als Verführer zum Bösen, sondern als Schädiger und Peiniger der Menschen in Betracht, welche insbesondere in gewissen intermittirenden Krankheiten die Menschen zu ihren willenlosen Organen machen und dann an ihnen und anderen ihre unheilvollen Tücken ausüben. Unter diesen Voraussetzungen bedeutete für Jesum die Heilung der Dämonischen zugleich eine Schädigung des satanischen Reiches. Nun musste aber nothwendig die Einführung des Gottesreiches in diese Welt zugleich die Herrschaft ihres Fürsten, des Satans, vernichten. Diesen mächtigen Kampf der letzten Tage dieses Weltverlaufes sieht Jesus schon begonnen. In seinem gewaltigen Wunderwirken, in der alles überragenden Macht des in ihm waltenden Gottesgeistes, mit der er die Dämonen aus den Besessenen austreibt, wird der Herrschaft des Satans Abbruch gethan, erleidet dieser eine Niederlage nach der anderen. Als auch die Jünger Jesu beginnen, in der Kraft, mit der er sie ausgerüstet hat, Dämonen auszutreiben, da ist für ihn die Vernichtung

der Satansherrschaft besiegelt. Er sieht den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lc 10 18).

Daran also kann kein Zweifel bestehen, dass die Wunder eben als wunderbare Machtthaten von Jesu ungemein hoch geschätzt werden. Er erkennt in ihnen Thaten der Ehrfurcht gebietenden Macht Gottes, Siege über den Satan und sein Reich und so wird durch sie dem Reiche Gottes Bahn gemacht, in ihnen und mit ihnen ist das Reich da (εἰ . . ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Mt 12 28).

Diese Werthschätzung des Wunderbaren ist tief begründet in dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu. Auch ohne die Frage, in welchem Masse das evangelische Lebensbild durch die Glorie des Auferstandenen bereits verklärt sei, lösen zu brauchen, kann doch die Thatsache schon hier festgestellt werden, dass Jesus in kühnem Glauben sich die Kräfte der zukünftigen Welt bereits zur Verfügung gestellt wusste. Wenn er dem Senfkornglauben seiner Jünger die Versetzung des Berges, oder der Sykomore in's Meer verhiess (Mt 17 20 Lc 17 6), so ist diese Verheissung nicht rein symbolisch zu verstehen, sondern sie ist von der Anschauung hergenommen, dass der Glaube als solcher über die Kräfte gebiete, welche einst Himmel und Erde umgestalten sollen, und so die neue Schöpfung herbeiführe. Daraus ergiebt sich für ihn selbst das erhabene Bewusstsein, in jedem Augenblick über Gottes ganze Machtvollkommenheit verfügen zu können. Er weiss, dass auf seine Bitte der Vater ihm mehr als 12 Legionen Engel zur Verfügung stellen würde (Mt 26 53), eine Schar, die gewiss ausreichen möchte, um alle wünschenswerthen Veränderungen des Himmels und der Erde herbeizuführen und die letzte Entscheidung vorzunehmen. Und nicht nur seine Worte zeugen davon, dass er himmlischen Beistandes gewiss ist, wo er desselben bedarf, sondern auch seine Thaten. Wer zum Gichtbrüchigen mit Erfolg sagen kann: Stehe auf, der erweist damit, dass Gottes Macht ihm zur Seite steht und kann es sich gefallen lassen, wenn der römische Centurio seine Machtworte mit den Befehlsworten an die Soldaten vergleicht (Mt 8 9 10). Es liegt ganz auf derselben Linie und ist nach seinem ganzen Klange ein authentisches Wort Jesu, wenn Joh 1 51 ihn zu Nathanael sagen lässt: ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auffahren und niederfahren sehen auf des Menschen Sohn. Wenn aber der Menschensohn, welcher auf des Himmels Wolken mit den Engelschaaren kommt, jetzt schon auf Erden von ihnen bedient wird, so ist seine Herrschaft schon jetzt prinzipiell die gleiche, unbeschränkte und nur den Umständen und dem Zweck seiner Sendung gemäss äusserlich modifizirt. Seine Thaten sind ver-

hüllte Manifestationen der ihm zukommenden künftigen Herrlichkeit, sind das Morgenroth des aufsteigenden Tages seiner Herrschaft.

II. Unser bisheriges Resultat ist folgendes: Es war ein unveräusserliches Moment seiner Gesammtanschauung, wenn Jesus die Herbeiführung des Gottesreiches durch Gottes machtvolle, wunderbare Wirksamkeit weissagte; ebenso rechnete er es zu seiner nothwendigen messianischen Begabung, jene Kräfte eines höhern als des natürlich-irdischen Lebens schon gegenwärtig in Bewegung setzen zu können. So werthvoll war ihm diese Macht, so unmittelbar göttlichen Ursprungs und Wesens, dass er dort das Reich Gottes als schon in der Gegenwart wirksam erkannte, wo sie sich zeigte. Dennoch darf der Werth des Wunderbaren, wenn man Jesu Sinn treffen will, nicht überschätzt werden. Denn ebenso unzweifelhaft wie jene hohe Schätzung des Wunders, gehört es zu seiner Ueberzeugung, dass das Wunder nicht das primäre und vorzüglichste Mittel zur Vollziehung seiner messianischen Berufsaufgabe sei. Den Pharisäern, welche die Anerkennung seiner göttlichen Sendung davon abhängig machen wollten, dass sie von ihm ein sinnenfälliges Zeichen vom Himmel sähen, hat er die Erfüllung dieses Verlangens rundweg verweigert (Mc 8 11 f.) und in solchem Pochen auf göttliche Wunderhilfe eine satanische Versuchung erkannt (Mt 4 5—7). Gegeben wird ihnen nur das Zeichen des Jonas, der mit der Gerichtsverkündigung in Ninive auftrat (Lc 11 29 f.). Denn wo Moses und die Propheten vergeblich predigen, würde selbst das Wunder einer Todtenauferstehung ohne Frucht bleiben (Lc 16 31). Dieser Weigerung, auf die Wundersucht Rücksicht zu nehmen, entsprach sein Verhalten gegen das Volk. Wenngleich er voraussetzte, dass seine wunderbare Wirksamkeit eigentlich den Erfolg haben sollte, den Boden für seine Predigtwirksamkeit vorzubereiten, so hat er doch auch die Gefahr erkannt, dass man sich durch das Staunen über die äusserlich wunderbare Art seines Wirkens von der Werthschätzung der inneren Bedeutung desselben abziehen liesse, und über dem Trachten nach wunderbarer Erlangung äusserer Güter oder Beseitigung äusserer Leiden und Beschwerden durch ihn das Trachten nach Erlangung des wahren Heiles durch ihn versäumte. Deshalb hat er gewollt, dass solche Hilfeleistungen durch sein Wort und seine Hand, wiewohl er selbst sie als wunderbar beurtheilte, nicht öffentlich bekannt würden (Mc 1 44 5 37 ff. 7 33. 36 8 26 Mt 9 30); sie sollten, sofern sie wunderbar waren, nur denen kund werden, welche auf Grund ihres Glaubens an ihn ein richtiges Urtheil über sie gewinnen konnten[1].

[1] H. H. Wendt: Die Lehre Jesu II, Göttingen 1890, p. 484—487.

Die von ihm beabsichtigte Beurtheilung der Wunderhilfe Gottes hat er seinen Jüngern ausdrücklich kenntlich gemacht, wenn er Lc 10 20 sagt: Darüber freuet euch nicht, dass die Geister euch unterthan sind, freuet euch vielmehr, dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind. Wie die Wundergabe gering ist gegenüber dem Antheil am Reiche Gottes, so ist sie völlig werthlos, wo die Grundbedingung für diese Antheilnahme fehlt, nämlich die Gerechtigkeit. Weder die Gabe der Prophetie, noch der Dämonenaustreibung oder der Wunderwirkungen kann solche vor der Verwerfung schützen, die nicht den Willen des himmlischen Vaters erfüllt haben (Mt 7 21—23).

Es verdient aber besondere Beachtung, dass Jesus nach diesem Massstab auch seine eigene Wunderwirksamkeit bemessen hat. Die evangelischen Berichte freilich erzeugen stets von Neuem den Eindruck, als sei seine Wirksamkeit in dieser Hinsicht völlig unerkennbar, also rein willkürlich gewesen. Aber dieser irreführende Eindruck beruht auf einer allmählichen Steigerung des Wunderbaren, durch welche alle ursprünglichen Nüancen der Heilwirksamkeit Jesu verwischt sind. Für ihn selbst dagegen war, so müssen wir urtheilen, die wunderbare Hilfe, die er leistete, in keiner Weise willkürlich, sondern unter Voraussetzung des nöthigen Vertrauens ein Dienst am Nächsten, zu dem er sich verpflichtet fühlte und der in gleicher Weise, wie seine sonstigen Dienste seinerseits kraftvolle Anstrengung und Aufopferung erforderte. Denn er hat, unter Voraussetzung der rechten Empfänglichkeit, seine wunderbare Hilfe für eine pflichtmässige Förderung des Nächsten, die aus dem fünften Gebot fliesse, gehalten (Mc 3 4).

Das setzt aber voraus, dass er auf diese wunderbare Kraft mit Sicherheit rechnen konnte. Und hierfür macht es gar nichts aus, ob diese ihm unmittelbar zukam, also gewissermassen Naturanlage oder mit seinem Beruf unmittelbar verbundene Gnadengabe war, oder ob sie ihm durch den Willen des Vaters zukam, so dass die Gewissheit, darüber zu verfügen, eine rein religiöse war. Wahrscheinlich wird man nur durch Verbindung beider Betrachtungsweisen dem evangelischen Thatbestand gegenüber auskommen können. Dann wird man aber auf die Vermuthung geführt, dass jene Gnadengabe, mochte sie immerhin durch das gläubige Gebet jeder Steigerung fähig sein, von Jesu doch im Allgemeinen als eine bestimmt begrenzte Kraft empfunden wurde, mit der er haushalten müsse. Wenn er der Syrophönizierin die Bitte um Heilung ihres Kindes abschlägt und sich darauf beruft, es sei nicht schön, das Brot den Kindern zu nehmen und den Hündlein hinzuwerfen (Mt 15 26), so bleibt dies Wort völlig unbegreiflich und geradezu sophistisch, wenn wir ihn, wie das die gewöhnliche Meinung ist, als den

grossen Wunderthäter denken, der nur in die Fülle der göttlichen Allmacht hineinzugreifen braucht, um das nöthige Wunder herauszuholen und hinzustellen. Vielmehr muss er dabei von der Meinung ausgehen, dass diese ihm für sein Amt gegebene Kraftwirkung eine gewissen Schranken unterliegende sei, mit der er im Interesse der Sache nicht verschwenderisch umgehen dürfe. Indess wird man diese Kraft schwerlich wie Mc 5 30 als eine rein physische, auch ohne seine bewusste Absicht ganz mechanisch wirkende denken dürfen; zum Mindesten würde es schwer fallen, von hier aus die Mc 3 10 5 28 6 56 bezeugten abergläubisch-materialistischen Konsequenzen einer solchen Vorstellung abzulehnen. Näher liegt jedenfalls die Annahme, dass seine Wunderkraft eine stetig im Glauben durch Gottes Geist fundamentirte gewesen sei. Wenigstens weist hierauf Jesus selbst hin, wenn er seine Heilung von Dämonischen auf den in ihm wirkenden Gottesgeist zurückführt (Mt 12 28). Schwierig bleibt dann freilich wieder die Annahme, dass diese Kraft im Allgemeinen begrenzt zu denken sei, die als solche dem Verbrauch unterliege. Denn dies scheint eben auf eine psychisch-physiologische Grundlage zu führen.

Der Gedanke von einer ausserordentlichen, aber im Allgemeinen begrenzten Kraft ist also für uns wenig verständlich und deshalb befremdlich. Nichtsdestoweniger ist er unentbehrlich, seine Wichtigkeit aber erhellt, wenn man ihm eine andere Wendung giebt. Man wird mit dem schon in den Evangelien vorliegenden Vorurtheil brechen müssen, als sei Jesu wunderbare Heilthätigkeit ein müheloses Geschäft gewesen, sondern ohne Zweifel kostete diese wie jede andere wirkliche Thätigkeit viel Zeit, Arbeit und Gebet. Es ist nicht meine Meinung, zu leugnen, dass er auch Heilungen allein durch die Kraft seines Wortes vollzogen habe; mir bleibt ohne die Annahme solcher Vorkommnisse, wie z. B. Mc 2 1 ff. die Entstehung der evangelischen Tradition unerklärlich; aber diese werden auch innerhalb der Heilthätigkeit Jesu den Charakter des Ausserordentlichen behalten haben. Dass gerade derartige Fälle in der Tradition festgehalten und gesteigert wurden, ist leicht erklärlich. Dagegen glaube ich festhalten zu müssen, dass seine gewöhnliche Heilthätigkeit in ganz anderem Masse seine Kraft und Zeit in Anspruch genommen habe, als es nach den vorliegenden Berichten den Anschein hat. Act 10 38 ist uns noch der Eindruck erhalten, dass Jesu Wohlthaten und Heilungen seinem Leben das eigentlich charakteristische Gepräge gaben, und dieser Eindruck wird gerade durch das älteste Evangelium als geschichtlich treu erwiesen. In Markus nehmen bekanntlich die Erzählungen von Heilungen mindestens gleichen Raum ein, wie die Lehrsprüche Jesu. Und doch ist der Evangelist der Mei-

nung, dass er von den Heilungen nur wenige und zwar die bedeutendsten erzähle, dass aber Jesu Leben im Wohlthun und Heilen recht eigentlich aufging (vgl. z. B. 1 34 3 10f. etc.). Man verschliesst sich gewöhnlich diesem Eindruck in dem an sich ganz richtigen Gefühl, dass bei einer so starken Durchsetzung des Lebens Jesu mit dem Wunderbaren, also Unberechenbaren, uns dies Leben ganz unverständlich werden würde. Richtiger scheint mir, zu urtheilen, dass seine Heilthätigkeit nicht überall einen so ausserordentlichen Charakter an sich getragen habe, wie die evangelische Tradition es darstellt. Darauf weist die Nachricht hin, dass die Zwölf viele Gebrechliche mit Oel salbten und sie heilten (Mc 6 13 cf. Jac 5 14 f.), was sie unzweifelhaft ihm selbst abgesehen hatten. Mit ihren üblichen Mitteln vermochten sie aber einen mit dem Geiste der Sprachlosigkeit Behafteten nicht zu heilen. Jesus selbst bezeugte bei dieser Gelegenheit: Diese Art geht durch nichts aus als durch Gebet (Mc 9 29). Damit setzt er aber selbst eine Mannigfaltigkeit von Krankheiten voraus, die verschieden zu behandeln sind und deren Heilung geringere oder grössere Schwierigkeit hat. Besonders belehrend ist diese Erzählung so wie Mc 5 1ff. noch deshalb, weil sich im Verlaufe heraustellt, dass auch sein Einschreiten nicht sogleich Erfolg hat, sondern er seine Energie zur Ueberwindung der Krankheit durch betenden Aufblick zu Gott steigern muss.

Es kann aber noch auf einen andern Umstand hingewiesen werden, der gleichfalls beweist, dass es bei Jesu Heilthätigkeit nicht so einfach und bequem vorgegangen sein kann, als gewöhnlich angenommen wird. Es ist sehr zu beachten, dass gerade durch seine Sabbatheilungen der offene Widerspruch der Pharisäer gegen ihn hervorgerufen wurde. Wenn er allemal durch ein blosses Wort die Menschen geheilt hätte, wie jenen Gichtbrüchigen Mc 2 9—11, so hätten jene unmöglich daran Anstoss nehmen können, weil ein solches Wort sich unter den Begriff der verbotenen Arbeit auch nach pharisäischer Vorstellung nicht subsumiren liess. Wenn jener Synagogenvorsteher im Unwillen darüber, dass Jesus am Sabbat heilte, sagte: Es giebt sechs Tage, an welchen man arbeiten soll; an diesen kommt und lasst euch heilen, so muss die Heilung mehr erfordert haben, als der Bericht durchblicken lässt (Lc 13 10ff.). Hat doch auch Jesus seine Heilthätigkeit mit der mühevollen Arbeit der Viehtränke oder der Aufwindung des Ochsen aus dem Brunnen auf gleiche Linie gestellt (Lc 13 15 14 5).

Wir erhalten also von Jesu Heilthätigkeit etwa folgende Vorstellung: Diese Thätigkeit nimmt in seinem Leben einen breiten Raum ein, man kann sie als sein vorzüglichstes Mittel zur Ausübung der individuellen Seelsorge betrachten. Er verwendete dabei nicht nur die

in seiner Zeit üblichen Mittel, sondern durch Gottes Geist waren in ihm auch ausserordentliche Heilkräfte, leiblicher wie psychischer Art, entfesselt, die im besondern Fall einer unbegrenzten Steigerung fähig waren. Jesus selbst hat diese Kräfte durchaus supranaturalistisch gedacht. Aber diese an sich nicht ungefährliche und zur Schwärmerei verführende Vorstellung ist bei ihm gebunden an den Dienst des Nächsten, der mit Aufopferung des Lebens und in energischer Anspannung aller eigenen Kräfte geübt wird. Dies eben scheint mir das wichtigste Resultat der geführten Untersuchung zu sein, dass die supranaturalistische Wundervorstellung von Jesu in den ethisch-religiösen Zusammenhang seines bewussten Lebens eingeführt ist, ohne diesen zu beeinträchtigen, sondern vielmehr nur zur Steigerung der religiösen Glaubensgewissheit und der Inbrunst und Kraft seiner Nächstenliebe geführt hat. Aber dies Resultat ist unabhängig auch von der hier versuchten Veranschaulichung und Beurtheilung seiner Wunderthätigkeit. Mag man den inneren Zusammenhang zu begreifen vermeinen oder nicht, jedenfalls hat Jesus auch seine wunderbare Heilthätigkeit als für ihn pflichtmässige Aeusserung der Nächstenliebe beurtheilt (Mc 3 4).

Für den inneren Zusammenhang seiner Wundermacht mit seiner persönlichen religiös-sittlichen Lebenshaltung kann noch auf folgenden Umstand hingewiesen werden. Die Heilung der Dämonischen beurtheilte er als fortgehende Vernichtung der Satansherrschaft (Lc 10 18). Aber diese Niederlage der einzelnen Posten und Schanzen des Satansreiches setzte einen gewaltigen Kampf voraus, in dem er persönlich den Starken selbst überwunden hatte. Die jetzigen Plänkeleien sind nur wie das Beutemachen und Plündern, welches dem Siege folgt (Mt 12 29). Ohne Zweifel wird damit auf die satanische Versuchung hingewiesen, die er nach der Taufe in Kraft des Geistes Gottes bestanden und abgewiesen hatte (Mt 4 1 ff., vgl. J. Weiss a. a. O. p. 18—23). Ob damit eine besondere Vision gemeint oder die Bedenken und Kämpfe der Anfangszeit in ein Gesammtbild zusammengefasst sind, wird sich nicht entscheiden lassen; aber diese Unsicherheit kann daran nichts ändern, dass diese Erzählung für das Verständniss Jesu von grösster Bedeutung ist. Denn sie zeigt, dass die Gewissheit des Sieges über Satans Reich in allen seinen Gestalten sich bei ihm vornehmlich auf die erfahrene innere Ueberlegenheit über seine Verführungskünste gründet. Also hängt seine rein übernatürliche Auffassung von seinem Kampf und Sieg über das Satansreich innerlich zusammen mit einer psychologisch-vermittelten, rein sittlich-religiösen, und auf dieser ruht der Hauptnachdruck. Den einmal errungenen Sieg über Satan muss er dann auch behaupten; denn durch die Leidensscheu

des Petrus hat Satan ihn von Neuem verführen wollen (Mt 16 23), hat ihn durch Judas, in den er fuhr (Lc 22 3), seinen Feinden überliefert; auch versuchte er Jesu Jünger zu sichten, wie den Weizen; Jesus aber hat durch sein Gebet ihren Glauben sicher gestellt (Lc 22 31 f.). Die Hauptsache bleibt also der fortdauernde innere Kampf und Sieg über den Satan durch Wachsamkeit und Gebet; dieser bringt die äussere Vernichtung des Satansreiches unausbleiblich mit sich. Dann wird aber Jesus seine Wundermacht, auch wo sie nicht im Gegensatz gegen das Satansreich steht, ähnlich gedacht haben müssen als begründet in seiner inneren religiösen Gewissheit, im Sohnesverhältniss.

Besondere Beachtung müssen wir der Versuchungsgeschichte noch in anderer Hinsicht schenken. Von Wichtigkeit ist zunächst, dass Jesus seinem Bewusstsein, Gottes Hut unterstellt zu sein und über seine Wundermacht zu verfügen, keinen Antrieb zu waghalsigen und willkürlichen Handlungen entnommen hat, sondern sich an das Wort gehalten hat, Gott nicht zu versuchen, auf den geordneten Wegen seines Berufes zu wandeln; er hat also jede Versuchung zu schwärmerischer Wundersucht, die ja von allen Seiten an ihn herantrat, abgewiesen (Mt 4 5—7). Noch wichtiger ist die Abweisung der ersten Versuchung. Weiss z. St. findet das Versuchliche darin, dass er an seinem Messiasberuf zweifelhaft werden solle, wenn Gott in diesem Falle ihm die Macht dazu nicht verleihe. Aber Jesus wäre der Verführung doch nicht erst dann anheimgefallen, wenn sein Wort kraftlos geblieben wäre, sondern schon in dem Moment, wenn er es wirklich gesprochen hätte. Das Richtige trifft die gewöhnliche Annahme, dass der Messias versucht werden soll, seine göttliche Kraft für sich selbst, zu rein persönlichen Zwecken, zu gebrauchen. Weiss meint zwar, dass diese Anwendung eine sündhafte gewesen wäre, sei unbeweisbar. Indess, wenn von irgend einem, so musste Gott von seinem Messias erwarten, dass er das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung vergessen könne „in der Erfahrung, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern der Lebenswirkungen, die von Gott ausgehen, mancherlei und viele sind“, in dem Hochgefühle, „Nahrung zur Befriedigung wahrer geistiger Bedürfnisse nicht bloss für seine Person zu kennen, sondern auch Anderen spenden zu dürfen, Brot des Lebens zu sein“ (Holtzmann z. St.). Jesus folgert also aus der inneren geistigen Befriedigung, die er durch Gottes Wort geniesst, dass er im Stande sein müsse, auf Wunder Gottes zu verzichten. Damit gräbt er für seine Person der Wundersucht die Wurzeln ab. Noch in den letzten Lebensstunden hat er ein wunderbares Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten für möglich gehalten und erbeten, aber in seiner inneren reli-

giösen Befriedigung hat er die Kraft gefunden, dem Willen des Vaters gehorsam den Leidenskelch zu trinken und Leben und Tod Gott anheimzustellen (Mc 14 35 f.). Auch diese Betrachtung des Selbstbewusstseins Jesu über seine Wunderwirksamkeit führt also zu dem Resultat, dass er, wenn er auch in der Kraft dazu einen nothwendigen Theil seiner messianischen Ausrüstung und in der Ausübung derselben das Morgenroth des grossen Tages des Herrn erblickte, dennoch dieselbe nur als einen Theil seiner segenspendenden Wirksamkeit und zwar als den geringeren gegenüber der erfolgreichen Predigt des Evangeliums und der damit erfolgenden Sinnesänderung aufgefasst hat. Dem wunderbaren Hereinwirken Gottes in die gegenwärtige Erdenwelt hat er den höchsten Werth beigelegt und in dem Wunder den Allmächtigen selbst erkannt, und dennoch hierin etwas Geringeres gefunden, als in dem Worte Gottes, worin der Glaube seine Befriedigung findet, etwas, das nichtig und werthlos bleibt, wo es ausser dem Zusammenhange mit der Gerechtigkeit und der Gottesgemeinschaft auftritt, also ein Mittel zu höherem Zweck.

---

3. Kapitel.

Die Seligkeit des ewigen Lebens im Reiche Gottes in ihrem Verhältniss zum Werth des natürlichen Lebens und seiner Güter.

I. Unsere Untersuchung hat sich bisher mit dem äusseren Rahmen befasst, in welchem sich das ewige Leben abspielen soll. Aber die Natur der Sache brachte es mit sich, dass wir stets von Neuem auf Jesu Grundanschauungen hingewiesen wurden. Wenn er das Reich Gottes unter dem volksthümlichen Bilde eines Staatswesens dachte, so erkannten wir als die ihm dabei vorschwebende Idee, dass die Erde der Schauplatz für eine ungehemmte Herrschaft der Liebe und der Gottesgemeinschaft werden solle, die Stätte für eine Menschheit Gottes, die ewig leben und für die die bisherige Trennung von Himmel und Erde aufgehoben sein solle. Durch Gottes wunderbare Macht, die bereits in ihm persönlich durch Gottes Geist zu wirken begann, sollte für dies Reich Raum geschafft werden auf Erden. Aber so sehr er diese Wundermacht verehrte, so unveräusserlich sie für ihn zum Bestande des Reiches Gottes gehörte, wichtiger erschien ihm doch Gottes Wort, das Evangelium, weil ihm ohne Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit auch das Wunderbare nichtig und leer war. Sind wir nun schon durch diese Resultate auf den eigentlichen Mittelpunkt, den Lebensquell seiner neuen Anschauung geführt worden, so wird sich dieser uns vollständig

enthüllen, wenn wir auf das ewige Leben näher eingehen, welches in jenem Reiche geführt wird.

Wir haben bereits gesehen, dass es sich im ewigen Leben um den Genuss eines ganz unvergleichlichen Gutes handelt, dass das ewige Leben der Inbegriff der Seligkeit ist; diese aber wird ganz naiv als höchste Steigerung der natürlichen Lebensfreude, als Sublimirung irdischer Glückseligkeit gedacht (oben p. 30—36). In merkwürdigem Gegensatz hierzu steht, dass Jesus das ewige Leben prinzipiell auf eine höhere Stufe gestellt hat, als das irdische (p. 31, 39f.) und dass er es wenigstens an einem wichtigen Punkte durch einen tiefen Einschnitt vom irdischen getrennt hat (ib.). Diese seine Haltung wird aber unwiderleglich bestätigt durch die Sprüche von der Selbstverleugnung, welche in dem Material der Ueberlieferung einen breiten Raum einnehmen. Es erhebt sich daher die Frage, welchen Werth er der irdischen Glückseligkeit, der natürlichen Lebensfreude beigelegt hat. Damit wird sich zugleich die Frage erledigen, in welchem Masse es zum Wesen der Seligkeit gehört, die volle Glückseligkeit in sich zu schliessen.

Es wird gut sein, bei dieser schwierigen Frage von dem deutlichen Gegensatz Jesu gegen die herkömmliche Frömmigkeit auszugehen. Jede Religionsweise, welche die kultischen Vorschriften den sittlichen gleichstellt oder überordnet, führt dazu, die mit der Durchführung der religiösen Uebungen gegebene Beschränkung des natürlichen Lebens als solche für Gott wohlgefällig zu halten. So hat auch die Frömmigkeit des nachexilischen Judenthums, wie sie im Pharisäismus zum schärfsten Ausdruck kam, trotz ihrer Ausmalung der messianischen Freuden einen asketischen Zug an sich. In strenger Enthaltung von profaner Thätigkeit zumal an den Sabbaten und Festtagen, in gesteigerten Fastenübungen und Reinigungsriten zeigt sich diese Neigung, das natürliche Leben zu unterbinden, um Gottes willen auf die Lebensfreude zu verzichten. Ueberall, wo Jesus auf diese pharisäische Art zu sprechen kommt, verurtheilt er sie auf's Schärfste. Wie er ohne Zweifel die sittlichen den Kultuspflichten voranstellte, so zeigt er sich auch frei von der Neigung, das natürliche Leben zu beschränken. Das Opfer hat Werth erst, wenn man auch der Pietät, der Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit Genüge leistet (Mc 7 10—13 Mt 5 24 12 7 Mc 12 33 f.), die Reinigungsriten nur, wenn die Reinigung von der Sünde vorangeht (Mc 7 14—23 Mt 23 26), das Fasten nur, wenn es Ausdruck der wahrhaft bussfertigen Gesinnung ist (Mt 6 16 ff. Lc 18 12). Der Sabbat ist eine zu des Menschen Wohl getroffene Einrichtung, die nicht zu seinem Schaden verkehrt werden darf (vgl. Mc 2 27).

Man wird schwerlich annehmen dürfen, dass Jesus die negativ-as-

ketische Gesetzgebung der Pharisäer verworfen habe, nur um eine neue von gleicher Art an die Stelle zu setzen. Aber wir besitzen auch ein Wort von ihm selbst darüber. Als die Zumuthung an ihn herantrat, das Privatfasten der Pharisäer auch für seine Jünger zur Regel zu machen, wie es bei den Johannesjüngern beobachtet wurde, hat er diese bestimmt abgewiesen und hat seine Haltung damit begründet, dass unmöglich die Freunde, welche dem Bräutigam das Brautgemach rüsten, fasten können, während der Bräutigam unter ihnen ist. Denn das Fasten steht als Einschränkung der Lebensfreude im Widerspruch mit der Freudenzeit der Hochzeitsfeier, kann also nicht eintreten, so lange dieselbe dauert (Mc 2 19). Durch dies Bildwort weist Jesus offenbar darauf hin, dass die Jünger in der Gemeinschaft mit ihm Freudenzeit haben, und dies auch in ihrer Lebenshaltung zum Ausdruck kommen muss. Zugleich fügt er das Doppelgleichniss vom neuen Flick auf altem Kleide und vom neuen Wein in alten Schläuchen hinzu, welches deutlich erweist, dass die eben gefällte Entscheidung nicht aus einer momentanen freudigen Stimmung zu erklären, sondern wohl erwogen und nach allen Beziehungen hin durchdacht ist. Mag man auch mit B. Weiss annehmen, dass beide Gleichnisse auf das Fasten der Johannesjünger Bezug nehmen, so kann Jesus, wenn doch nicht die Rechtfertigung der Johannesjünger, sondern seine eigene Rechtfertigung gegenüber der Position der Johannesjünger erreicht werden sollte, jenen Gedanken von der Unverträglichkeit des Neuen mit dem Alten nur unter der Voraussetzung angewendet haben, dass er selbst gegenüber Pharisäern und Johannesschülern ein Neues zu vertreten habe, welches mit dem Alten unvereinbar sei. Genau den gleichen Gedanken zeigt Mt 11. Bei aller Anerkennung der persönlichen Tüchtigkeit und der prophetischen Autorität des Täufers rechnet Jesus ihn doch ganz zu den Vertretern des Alten (Mt 11 7—11) und ist sich des Unterschiedes von ihm vollbewusst. Auch der Volksmund hatte diese Verschiedenheit karrikirt. Von dem asketisch lebenden Johannes sagen sie: er ist des Teufels, von dem Menschensohn: siehe da ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder. Das Richtige an dieser Karrikatur ist, dass Jesus keine asketischen Tendenzen katte, sondern ass und trank wie andere gewöhnliche Menschen (Mt 11 18 19). Das Wesentliche ist hier nicht die Beurtheilung von Essen und Trinken, sondern dieser äussere Unterschied illustrirt nur den allgemeinen Gegensatz Jesus zwischen einerseits und den Pharisäern und dem Täufer andererseits. Der jüdischen Stimmung der Resignation und Entsagung auf diese Welt stellte er eine Lebensführung aus der allgemeinen Stimmung der Freude gegenüber. „Es kann kaum“, das ist eine treffende Bemerkung Bousset's (a. a. O. p. 61), „etwas bedeut-

samer und charakteristischer für die Bedeutung des Lebens Jesu sein, als die Thatsache, dass, während die geschichtliche Nachwirkung des Prophetismus in dem Wort Gesetz sich zusammenfasste, die Gemeinde Jesu für das, was er geschaffen und gelebt hatte, den zusammenfassenden Namen Evangelium, Frohbotschaft, fand". Hat aber Jesus seine Lebensführung aus der allgemeinen Stimmung der Freude heraus geführt, so kann er unmöglich prinzipiell Beschränkung der Lebensfreude d. h. Selbstverleugnung um der Beschränkung willen verlangt haben.

Indess bedarf dies Resultat noch der näheren Untersuchung für die letzte Lebenszeit Jesu, in welche die Ankündigung seiner Leiden und des Todes ihre dunkelen Schatten werfen; gerade dieser letzten Zeit gehören die schärfsten Worte über die Selbstverleugnung (Mc 8 34 ff. etc.) und über die ernste Bereitschaft zu den letzten Drangsalen und zum letzten Gericht (Mc 13 Mt 24 25) an, und man wird fragen müssen, ob mit dieser furchtbaren geistigen Spannung jene Stimmung unmittelbarer Lebensfreude noch vereinbar sei, welche uns im Uebrigen an seiner Gestalt entgegentritt. In der That könnte die synoptische Ueberlieferung durch das Material des äusseren Kampfes und Streites in den letzten Tagen, des erbitterten Gegensatzes und der immer weiter gezogenen erschrecklichen Perspektive auf die künftigen Drangsale zu dem Schluss verleiten, dass unter dem furchtbaren Druck der Verhältnisse in Jesu Grundstimmung ein Wechsel eingetreten sei, dass die Freudigkeit dem herben, bitteren Ernst gewichen sei, der für die Freude kein Verständniss hat. Dies Urtheil scheint auch durch die geistige Haltung der alten Christenheit bestätigt zu werden, die ohne Zweifel eine gewisse Herbigkeit und Strenge aufweist. Und wer wollte gegenüber Worten wie Mc 14 34 f. Mt 27 46 zu bestreiten wagen, dass Jesus die Bitterkeit des Todes bis auf den Grund durchgekostet habe. Aber wollte man aus diesen momentanen Stimmungen einen Wechsel und Umschlag in der Grundstimmung folgern, so steht dem eine Thatsache allerersten Ranges entgegen. Mag man das letzte Mahl und namentlich die sogenannten Einsetzungsworte deuten, wie man will, das darf jedenfalls nicht verkannt werden, dass Jesus durch dieses Todesmahl an die Freuden des messianischen Hochzeitsmahles erinnert wurde (Mc 14 25), also in der ernsten Abschiedsstunde sich durch die Bangigkeit vor dem nahenden Tode die Freude nicht rauben lassen wollte. Darin erweist das vierte Evangelium nicht nur geschichtliche Treue, sondern auch ein den Gesichtskreis der synoptischen Tradition überragendes geistiges Verständniss Jesu, dass es seine Freudigkeit gegenüber den Jüngern in dieser Stunde so deutlich hervortreten lässt. Zwar wird zugestanden, dass sie in dieser Zeit Anlass zur Trauer haben (16 22), die sich bis zu

Klagen und Weinen steigern wird (16 20 vgl. Mc 2 20), aber diese Trauer wird zu einer Freude umschlagen, die Niemand von ihnen nehmen wird (16 20 22). Eigentlich sollten sie in ihrer Liebe zu ihm schon jetzt sich seines Scheidens freuen, weil er zum Vater hingeht (14 28), aber diese Freude wird wirklich eintreten, wenn sie ihn wiedersehen (16 22), und sie wird völlig werden, wenn sie den Vater bitten und das Gebetene empfangen werden (16 24). Jesu ganze Rede hat den Zweck, seine Freude auch ihnen mitzutheilen und ihre Freude völlig zu machen (15 11). Man mag daran zweifeln, ob diese Ausführung im Einzelnen authentisch sei, aber als sicher darf man betrachten, dass Jesus auch in den letzten Stunden, die er mit seinen Jüngern verlebte, sich freudig zeigte und ihnen neue ungetrübte Freude in Aussicht stellte. Es soll ihnen gehen wie einem Weibe, das seiner Wehen vergisst über der Freude, einen Menschen zur Welt geboren zu haben (16 21).

Wie nun Jesus selbst die freudige Grundstimmung seines Lebens bis an's Ende festhielt und auch bei seinen Jüngern anzuregen versuchte, so hat er im Gegensatz zur pharisäischen Tendenz, dem irdischen Leben den Charakter der Entsagung aufzudrücken, in der natürlichen Freude am Leben den naturgemässen Ausdruck jener religiösen Grundstimmung der Freude gefunden. Er liess der Natur ihr Recht, hat seine Jünger nicht nur um geistliche Güter bitten gelehrt, sondern auch um ihr tägliches Brot (Mt 6 11); die Liebe, die er lehrt, besteht nicht nur in Vergebung und Fürbitte, sondern sie thut auch Samariterdienst an dem unter die Mörder Gefallenen, sie leiht und giebt mit milder Hand den Armen und hat ein Verständniss auch für ausserordentliche, nicht durch die Noth, sondern durch zartere Bedürfnisse erforderte Dienste (Mc 14 6—8). Selbst im Widerspruch mit der rigorosen Sitte der Frommen in Israel hat Jesus seine Kräfte in den Dienst der Kranken und Elenden gestellt. Die Wiederherstellung der vom Krankheitselend Gedrückten erscheint ihm „als Sinnbild und Vorspiel der alles verheissene Heil verwirklichenden Wiederherstellung, welche die Vollendung der Theokratie dem unter dem Elend der Gegenwart seufzenden Volke bringen muss“ (Weiss, Bibl. Th. § 13 c., 4); er hat also die Gesundheit als hohes Gut anerkannt. Er hat ferner seine Jünger vergewissert, dass Gott ihre Bedürfnisse kennt und stillt, und sie dadurch des „heidnischen Sorgens“ überhebt (Mt 6 31—33), dass er auch das Geringste in ihrem Leben unter seiner Obhut hält (Mt 10 29 f.). Ist nun dies ganze irdische Leben ein hohes Gut (vgl. Mc 8 36 f. 14 35 f.), so entspricht es nur der freudigen Grundstimmung, die einem Jünger Jesu gebührt, wenn auch die Freuden dieses Lebens als solche anerkannt und dankbar genossen werden. Es ist eine feine Beobachtung Bousset's, dass die

hohe poetische Schönheit der Natur- und Weltbetrachtung Jesu auf anderem Boden als dem des Judenthums gewachsen ist. „Das ist nicht die traurige Welt des Spätjudenthums, in der der himmlische Vater seine Sonne scheinen und regnen lässt über Gute und Böse, in der er die Lilien auf dem Felde kleidet, in der er die Vöglein nährt und keines vom Dache fallen lässt, und den Seinen als ein guter Vater gute Gaben zu geben versteht, in welcher nichts, was wirklich wahr und lebendig ist, so verborgen, so unscheinbar es auch sein mag, verloren geht, sondern alles dereinst an's Tageslicht kommen, seine Frucht bringen muss" (a. a. O. p. 44). Diese köstliche Frische und sonnige Heiterkeit in der Auffassung des natürlichen Lebens entspringt eben der religiösen Grundstimmung Jesu, der Freude.

II. Aber wenn er auch die Gaben des irdischen Lebens keineswegs gering geachtet, und demgemäss das ewige Leben im Reiche Gottes als höchste Steigerung der irdischen Lebensfreude veranschaulicht hat, so ist doch unzweifelhaft, dass er die Fülle irdischer Glückseligkeit gering geschätzt hat gegenüber der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft. Mag selbst der reichliche Genuss, soweit er das Mass nicht überschreitet, am Platze sein, wo eine freudig gehobene Stimmung den Menschen erfüllt (Mc 2 19 Mt 11 19 vgl. Joh 2 1 ff.), so ist doch auch die Enthaltung von Speise und Trank gerechtfertigt, wo sie der natürliche Ausdruck einer traurigen Stimmung ist (Mc 2 20); namentlich aber muss der Mensch Speise und Trank und jedes leibliche Bedürfniss vergessen können, wenn die Seele sich am Worte Gottes, an der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft sättigt. Wie das in der Wüste an Jesu Wort hängende Volk einen ganzen Tag lang über das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung hinweggehoben war in der Erfahrung, dass der Mensch nicht vom Brod allein lebt (Mc 6 30 ff. 8 1 ff.), so hat er selbst schon zuvor die gleiche Erfahrung in gesteigertem Masse gemacht (Mt 4 4); ebenso hat er der Martha gegenüber, die sich um seine persönliche Pflege viele Sorge und Unruhe machte, die Maria in Schutz genommen, die über seinen Worten alles Andere vergessen hatte. Natürlich hat er gegen eine gastliche Aufnahme nichts einzuwenden (vgl. Lc 7 44—46), nur darf darüber die Hauptsache nicht in den Hintergrund treten; nicht ihre leibliche, sondern seine geistliche Speisung ist die Hauptsache. Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden (Lc 10 38—42). Wie nun hier das Wort des Evangeliums, welches Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft wirkt, als das gute Theil bezeichnet wird gegenüber der unnöthigen Vielgeschäftigkeit, so bezeichnet Jesus es als unbedingte Pflicht, sein ganzes und einziges Streben auf

die Gerechtigkeit und das Reich Gottes zu richten, das Streben nach der Gerechtigkeit nicht durch tägliche Sorgen abzuschwächen und zu verhindern (Mt 6 19—34). Denn der Erwerb selbst der ganzen Welt bedeutet für den Menschen nur einen Verlust, wenn er dabei seine Seele verliert (Mc 8 36 f.) Deshalb gilt es, sich nicht vor denen zu fürchten, die wohl den Leib tödten, aber der Seele nichts anhaben können, sondern den zu fürchten, der Leib und Seele in die Hölle verderben kann (Mt 10 28).

Es ergiebt sich also, dass Jesus zwar die Fülle des Lebens und der Glückseligkeit in das Reich Gottes aufgenommen hat, wie seine Wunderthätigkeit auch in dieser Beziehung dem Reiche Gottes freie Bahn macht und seine Herrlichkeit in etwas vorwegnimmt, dass aber diese Fülle natürlichen Lebens auch in ihrer Potenzirung zum ewigen Leben noch nicht den wichtigsten Theil des Lebens im Reiche Gottes ausmacht, sondern höher als diese die Gerechtigkeit und die Gottesgemeinschaft zu werthen ist.

Von dieser Erkenntniss aus können wir es nun unternehmen, Jesu Sprüche von der Selbstverleugnung zu verstehen. Man muss aber hier drei Gedankenreihen unterscheiden, die zwar mit einander zusammenhängen, aber doch von verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfen sind. Er hat erstens Selbstverleugnung gefordert um der Liebe willen. Wenn für diese die Regel gilt: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst (Mc 12 31), und wenn der Begriff des Nächsten dahin erweitert wird, dass er jeden, auch den Fremden und den Feind umfasst (Mt 5 44 ff.), dann wird verständlich, dass dies Gebot ohne eigene Opfer nicht erfüllt werden kann. Denn diese Liebe ist nicht nur uneigennützig (Mt 5 46—47), sondern sie ist auch bereit und willig, unter eigenen Verzichten die kundgegebenen Wünsche und Bedürfnisse des anderen zu befriedigen: dem, der dich bittet, gieb, und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab (Mt 5 42). Geben ist seliger als Nehmen (Act 20 35). Aber nicht nur das Opfer an Eigenthum zum Besten des Nächsten verlangt Jesus, sondern ebenso die bereitwillige Erniedrigung zum Dienste des andern. An Stelle des selbstsüchtigen Trachtens, sich über die anderen zu erheben (Mc 12 38 f. Mt. 23 5 ff.), fordert er, dass seine Jünger nach seinem Vorbilde sich selbst erniedrigen und den Anderen dienen (Mc 9 35 10 42—45 vgl. Lc 14 7—11). Damit meint er nicht eine solche Selbsterniedrigung, „welche man asketisch bloss um ihrer selbst willen übte, ohne dass sie Jemandem zu Gute käme, sondern er meint eine solche Selbsterniedrigung, welche man zu Gunsten der andern Menschen vollzieht“ (Wendt a. a. O. p. 273), wie sein eigenes Beispiel beweist (Mc 10 45). Diese Demuth hält nicht nur von dem hochmüthigen Richten anderer zurück, sondern auch von dem heuchlerischen Eifer

um ihre Besserung (Mt 7 1—5) und bringt der Kränkung durch einen anderen stets von Neuem die Bereitwilligkeit zur Verzeihung entgegen (Mt 5 23 f. 18 21 f.); ja sie schreitet dazu fort, unter Verzicht auf das eigene gute Recht dem feindseligen Andern zuvorkommend und noch über seine eigenen Wünsche hinaus Gutes mitzutheilen (Mt 5 39—41). Die gewählten Beispiele der Kränkung, nämlich des ehrenrührigen Backenstreiches, des Raubes, der erzwungenen Dienstleistung machen deutlich, dass keine Form der Beleidigung und Schädigung, und sei sie noch so gross, von der Pflicht der vergebenden und wohlthuenden Liebe entbindet. Wo den Umständen nach das äussere Wohlthun am Feinde unstatthaft ist, weil die Duldung seines Unrechts ihn nur verhärten würde, kann sich doch der auf sein Wohl gerichtete vergebende Liebeswille im Gebete für ihn bethätigen. Diese freiwillige, selbstlos dienende Liebe ist freilich, wenn sie stetiges, unbedingt pflichtmässiges Verhalten der Jünger Jesu sein soll, garnicht denkbar ohne die grösste, stetige Aufopferung und Verleugnung der eigenen Person. Aber diese Bereitwilligkeit zur Uebung der Selbstverleugnung soll allerdings bei seinen Jüngern stets vorhanden sein.

Es liegt auf der Hand, dass diese Forderung keiner negativ-asketischen Auffassung vom Leben entstammt, sondern einer durchaus positiven; zum Mindesten also in den Fällen, wo sie als Ingredienz der Liebe auftritt, ist die Selbstverleugnung nur das Mittel zu dem positiven Zweck der Lebensförderung; aber freilich kann dies Leben nicht auf der Stufe des rein Natürlichen stehen; denn dann wäre die Zumuthung unbegreiflich, auf die eigene (sinnliche) Lebensfreude zu verzichten, um die (ebenfalls sinnliche) eines Andern zu erhalten.

Aber die Selbstverleugnung wird nicht bloss in der Gemeinschaft mit den Brüdern stets von Neuem hervorgerufen, sondern sie hat auch für den Einzelnen selbst Bedeutung. Denn nicht nur um des Bruders willen, sondern zugleich um des eigenen Seelenheils willen ist sie durchaus nothwendig. Besser für dich, du entäusserst dich mit Entschiedenheit der rechten Hand und des rechten Auges, d. h. dessen, was dir als das Unentbehrlichste und Theuerste gilt und dessen Aufopferung dir schmerzlich wird, als dass du, dadurch verführt, zur Hölle fährst (Mt 18 8 f. vgl. mit 5 29 f. u. dazu Weiss z. St.). Es frommt dem Menschen mehr, mit einem Mühlstein um den Hals in der Tiefe des Meeres ersäuft zu werden und so die entsetzlichste Todesstrafe zu erleiden, als zur Abtrünnigkeit vom Glauben oder zu sittlichem Fall Anstoss zu geben. Wehe dem Menschen, welcher Aergerniss giebt (Mt 18 6 7). Ein solches Aergernissgeben erklärt Jesus deshalb für das schuldvollste Verbrechen, weil es nicht nur die schlimmste Schädigung des Anderen

und deshalb die schwerste Verletzung der Liebespflicht ist (so Wendt a. a. O. p. 276), sondern weil es zugleich (wie der Gedankenfortschritt von 7 zu 8 zeigt), die grösste innere Verrohung und Verhärtung in der Sünde zur Voraussetzung hat. Wie aber das Salz das spezifische Mittel ist, anderes vor Fäulniss zu bewahren und zu würzen, so sind Jesu Jünger bestimmt, der geistigen Fäulniss der Menschheit entgegenzuwirken und die ethische Gesundung und Lebenskräftigung derselben zu vermitteln (Mt 5 13 cf. Lc 14 34 f.). Das setzt freilich voraus, dass sie nicht selbst die ihnen eignende gesunde Kraft verlieren, sondern, wie Marcus mit dem Bilde spielend sagt, in sich selber Salz haben (Mc 9 50). Eben darauf weist auch die Mahnung hin, durch die enge Pforte einzugehen. Breit und geräumig ist nur der Weg, welcher in's Verderben hinführt, auf dem Viele wandeln; eng dagegen ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt; er ist auch schwer zu finden und will gesucht sein, deshalb wandeln auf ihm Wenige (Mt 7 13 14). Wie man nur mit Schwierigkeit durch eine enge Pforte sich hindurchzwängt, so kostet eben die rechte Gesetzeserfüllung viel Selbstverleugnung (Weiss z. St.).

Jesus hat also die Hindernisse, die der Erfüllung der Gerechtigkeit durch böses Beispiel und die Verführung der eigenen Begierden erwachsen, ausserordentlich hoch angeschlagen. Aber doch darf nicht gesagt werden, dass diese Aussprüche eine rein negative Tendenz hätten; sie zeigen nur, dass Gerechtigkeit und Herzensreinheit ihm als höhere Güter gelten, als die natürliche Lebensfreude, so dass sein Jünger sich im Konfliktsfall durchaus auf die Seite der Gerechtigkeit stellen muss.

Eine spezielle Anwendung erhält dieser Gedanke in einer dritten Gedankenreihe. Wie Jesus selbst mehr und mehr die Zeit herannahen sah, in welcher er seine Liebe zu den Menschen durch die Hingabe seines eigenen Lebens bewähren musste, so forderte er auch seine Jünger immer ernster zur intensiven Bereitschaft zu gleichem Opfer auf. Denn das war natürlich, dass nächst dem Herrn und Meister der Hass der feindlichen Welt sich auf seine Gläubigen, insbesondere den engen Kreis seiner notorischen Jünger werfen musste. Es ist gewiss eine richtige Ueberlieferung des Marcus, dass Jesus im unmittelbaren Anschluss an die Verkündigung seines eigenen Leidens von den Jüngern die Bereitschaft zu grösster Selbstverleugnung verlangte (Mc 8 34 ff. vgl. Mt 10 37—38 Lc 14 26 ff.). Nur wer sich selbst verleugnet, sein Kreuz aufnimmt und ihm nachfolgt, wird seine Seele erretten. Diese Aufforderung ist von der Mahnung zur Reinhaltung der Seele von sündlichen Begierden allerdings insofern nicht unwesentlich verschieden, als es sich hier um die willige Uebernahme der Leiden, die sie im Gefolge Christi treffen werden, handelt, aber der zu Grunde liegende Gedanke ist unverändert. Wie um des

Gottesreiches willen der Mensch das Theuerste und Unentbehrlichste hingeben muss, um die richtige innere Disposition für dasselbe nicht zu verlieren, so muss er auch allem Unverstande und Widerstande gegenüber, wie hart er sich auch äussern möge, festhalten an der erkannten Wahrheit, die sich in der Person Jesu Christi verkörpert hat. Wer sich seiner und seiner Worte schämt in diesem bösen und ehebrecherischen Geschlecht, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommt, Gericht zu halten (Mc 8 38). Gleiches hat Jesus auch in seiner Rede über die zukünftige Entwicklung der Dinge ausgeführt. Denn er stellt seinen Jüngern in Aussicht, dass sie um seines Namens willen von Allen und selbst ihren Liebsten gehasst sein werden, dass aber, wer bis an's Ende ausharre, errettet werden solle (Mc 13 12 13 vgl. Mt 10 21 22). Ja, unter den bitteren Erfahrungen der letzten Zeit kann er sogar wehmüthig fragen und zweifeln, ob er bei seiner Wiederkunft auf Erden überhaupt Glauben finden werde (Lc 18 8), ein Gedanke, den er nur mit Rücksicht auf den Heilsrath des Vaters über seine Erwählten zurückweist (Mc 13 20 22).

Jesus hat mithin die Hindernisse, welche der Glaubenstreue seiner Jünger durch den Widerstand der Welt bereitet werden, sehr hoch angeschlagen. Dennoch sollen sie mit Hintansetzung ihres eigenen Lebens sein Wort ausbreiten (Mt 10 26ff. Mc 4 21 f.). Die unendliche Furcht vor Gott muss hier jede andere Furcht austreiben (Mt 10 28). Die Bewährung der Glaubenstreue durch Selbstverleugnung steht nun offenbar in der Mitte zwischen der Selbstverleugnung um der eigenen Seligkeit willen und der um des Bruders willen geübten. Denn wie sie eine Erprobung des Ernstes ist, mit dem man Gottes Wort allem Anderen überordnet und vorzieht, so ist ihre Frucht zugleich die Bezeugung dieses Wortes vor Jedermann. Die Selbstverleugnung kommt hier also in Betracht als Bewährung der rechten gottwohlgefälligen Gottesfurcht und Gottinnigkeit, wie als Mittel des Dienstes an Anderen.

Aus unserer Untersuchung dürfte sich ergeben haben, dass auch die Mahnungen zu Aufopferung und Selbstverleugnung nicht einer asketischen, dies Leben verneinenden Tendenz Jesu entspringen, sondern einer durchaus positiven, auf die Förderung von bleibend werthvollen Zwecken gerichteten Anschauung. Dieser Eindruck wird später durch die Darstellung der bleibenden Zwecke des Lebens noch verstärkt werden. Das natürliche Leben mit den Freuden, die es bringt, ist mithin ein hohes Gut, für dessen Erhaltung der himmlische Vater Fürsorge trägt; der freudigen, religiösen Grundstimmung Jesu entspricht es durchaus, auch der natürlichen Freude am Leben Raum zu vergönnen. Das ewige Leben soll zugleich die Potenzirung menschlicher Freude und mensch-

lichen Wohlbefindens sein. Nur ist das natürliche Leben unbedingt der Gerechtigkeit, Herzensreinheit, Liebe und Gottesgemeinschaft unterzuordnen und je nach Bedürfniss theilweise und selbst ganz aufzuopfern.

III. Von dieser gesicherten Position aus können wir es unternehmen, an das schwierigste Problem heranzutreten. Es bleibt nämlich die Frage noch zu erledigen, wie von dieser freudigen Grundstimmung aus, die in der natürlichen Freude am Leben kein Hinderniss findet, sondern durch sie genährt und neu angeregt wird, sich die wirkliche Beurtheilung des natürlichen Lebens in seinem ganzen Umfange und die reale Lebenshaltung gestaltet. Dabei ist von dem leiblichen Hauptbedürfniss, von Speise und Trank, schon die Rede gewesen, und gleiches gilt von der Kleidung (Mt 6 28—30) und Wohnung (vgl. Mt 8 20). Jesus lässt der Natur ihr Recht; ihre Freude und ihr Wohlbefinden gilt ihm als wirkliche, rechte Freude, ihr Elend und ihr Schmerz als reelles Leid, das Abhülfe nöthig macht. Aber noch zu erwägen ist die Frage, wie er die natürlich-sittlichen Güter und Ordnungen des Lebens beurtheilt hat. J. Weiss und Bousset haben unzweifelhaft das Verdienst, auf die grosse Schwierigkeit des hier vorliegenden Problems aufmerksam gemacht zu haben; indess zu einem befriedigenden Abschluss ist von ihnen die Untersuchung nicht gebracht, so dass das Problem von Neuem gründlich untersucht werden muss.

a) Gehen wir aus von dem Familienleben, das Jesus am Meisten sympathisch beurtheilt hat. Mit grösstem Nachdruck hat er die unbedingte Pflicht zur Bewahrung der ehelichen Treue, die schon das Begehren eines fremden Weibes ausschliesst, betont (Mt 5 28) und die Aufrechterhaltung der Ehe bis zum Lebensende gefordert, weil durch die Schöpfung die völlige Einheit von Mann und Weib in der Ehe intendirt worden ist (Mc 10 2—9 = Gen 2 24). Er hat auch die Unverbrüchlichkeit der Kindespflicht hervorgehoben, welche die thätige Hülfeleistung an die Eltern erfordere (Mc 7 10—13). Aber er hat persönlich seiner Mutter und seinen Geschwistern, die ihn seiner Thätigkeit entziehen wollten, mit grösster Entschiedenheit seine Hörer, die den Willen Gottes thun, als seine eigentlichen Anverwandten gegenübergestellt (Mc 3 33—35). Er hat einem Jünger, der von den Seinen Abschied nehmen wollte, ehe er mit ihm zog, zugerufen: Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und rückwärts schaut', ist für das Reich Gottes geschickt (Lc 9 61 62). Noch schroffer klingt das Wort, mit dem er einen anderen in seinen Dienst stellt: Lass die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes (9 59 60). Durch dies Wort wird nicht nur

die Kindespflicht für diesen besonderen Fall ausser Geltung gesetzt, sondern durch das gefällte Urtheil über den Todten, dass er den Todten angehöre, selbst der kindlichen Pietät jenes Jüngers schwerer Anstoss gegeben. Wir haben hierin und in dem kurzen abweisenden Worte, das den Petrus für den satanischen Versucher und für ein Aergerniss erklärt (Mt 16_{23}), eine Illustration dazu, wie Jesus das Wort vom Hassen (Lc 14_{26}) versteht. Er meint damit wirklich ein Verhalten, das keinerlei Rücksichten kennt, ohne Schonung und Gnade (vgl. Mt 16_{22}: ἵλεώς σοι κύριε). Man wird nun freilich sagen dürfen, dass es sich in den angeführten Fällen um Worte handelt, die unter der Voraussetzung ganz individueller Situationen gesprochen sind. Aber Lc 14_{26} wird ganz allgemein ausgesprochen: Wenn Jemand zu mir kommt und hasst nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu auch sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein. J. Weiss (a. a. O. p. 47) hat das Eigenthümliche dieses Wortes lebhaft empfunden: „Jesus, vom Eifer der Volksmassen bewegt, aber von tiefer Wehmuth ergriffen ob ihres wohlgemeinten, im Grunde aber doch oberflächlichen Treibens, erkennt in ihnen nur eine Masse Plänemacher und sanguinische Optimisten, die noch gar nicht ahnen, was eigentlich von ihnen gefordert wird"; er selbst dagegen hat die volle Einsicht in die ganze Grösse der Gefahr, die ihnen aus ihren Verhältnissen, aus dem Verkehr mit den Blutsverwandten und Volksgenossen erwächst. Ihnen allen wird dadurch Anlass zur Verleugnung der Sache Jesu gegeben. Diese Schilderung entspricht in der That dem Texte des Lucas[1]. Dagegen wird nicht ausgesprochen, sondern willkürlich von Weiss hinzugefügt, dass Jesus die Lösung seiner Jünger aus ihren wirklichen Verhältnissen erstrebt habe. Zum Verderben wird ihr Leben in den gewohnten Beziehungen ihnen vielmehr nur dann, wenn sie es nicht über sich gewinnen, sich davon innerlich völlig abzuwenden. Die Voraussetzung hierfür ist, dass der Gegensatz gegen Jesum im Volke eine solche Höhe erreicht hat, dass man Alles versuchen wird, um von Familien wegen seine Jünger von ihm abwendig zu machen. Nicht „dass die Welt reif ist zum Untergange", sondern dass sie eben in schärfsten Gegensatz zu Jesu sich gestellt hat,

---

[1] Wahrscheinlich ist mir allerdings, dass die Adresse des Wortes an die ὄχλοι bei Lucas nicht ursprünglich ist, da alle analogen Worte bei Marcus im engsten Kreise gesprochen sind, und da das Wort an und für sich nur die Bedingung dafür angiebt, dass man Jesu Jünger bleibe. Mit dieser Erkenntniss über den engsten Kreis der Seinen hinauszutreten, hat Jesus gewiss vermieden, weil er voraussah, dass selbst die Zwölfe einer hirtenlosen, durch seinen Tod zerstreuten Herde gleichen würden. Die Wiedergewinnung der ὄχλοι hat er wohl der künftigen Zeit vorbehalten.

ist die erste Voraussetzung zum Verständniss dieses Wortes. Nicht der Untergang der Welt, sondern sein Tod schwebt dabei Jesu vor. Ganz analog ist der Sinn Mt 10 34—36. Er ist nicht gekommen, Frieden, sondern Schwert auf die Erde zu werfen (vgl. Lc 22 36) und erläutert dies durch Micha 7 6 dahin, dass er den Sohn wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter, die Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter aufreizen werde, sodass die Hausgenossen selbst unter einander verfeindet werden. Der gleiche Gedanke wird endlich auch Lc 12 49—53 ausgesprochen; hier vergleicht Jesus das Unheil, das seine Wirksamkeit anrichtet, mit einem Feuerbrande, der die ganze Erde ergreifen soll. Beachtenswerth ist diese Form des Berichtes erstens dadurch, dass v. 50 ausdrücklich auf die Leidens- und Bluttaufe hingewiesen, also dies Wort in die Zeit des offenkundigen Gegensatzes seines Wirkens gegen die öffentliche Meinung verlegt wird. Zweitens wird ganz ausdrücklich ausgesprochen, was bei Matthäus stillschweigende Voraussetzung war, dass „in einem Hause drei gegen zwei, und zwei gegen drei sein werden"; von einer Lösung der Blutbande in Folge des inneren Gegensatzes ist mithin garnicht die Rede. Mc 13 12 13 wird zwar gesagt, dass die Jünger Jesu ein Gegenstand allgemeinen Hasses sein und von ihren nächsten Angehörigen sollen zu Tode gebracht werden und Mt 10 23 fügt hinzu die Verfolgung durch das ganze jüdische Land, aber dass es allen Gläubigen Jesu so ergehen werde, ist nicht gesagt, sondern bei Schilderung der Parusie vielmehr vorausgesetzt, dass bei der Haus- und Ackerarbeit Gläubige und Ungläubige zusammen angetroffen und dann getrennt werden (Mt 24 40 41). Man trifft also nicht das Richtige, wenn man meint, dass Jesus alle wirklich an ihn Gläubigen an sich heran und aus ihren Kreisen herauszog. Er suchte keine äussere, sondern eine innere geistige Ablösung der Seinen von der Welt herbeizuführen. Nur solche, auf die er seine ganze Thätigkeit zu konzentriren wünschte, um sie zu Herolden des Gottesreiches zu erziehen, löste er auch äusserlich aus ihren bisherigen Beziehungen; es kann vielleicht angenommen werden, dass er dies für um so nothwendiger hielt, je mehr der Gegensatz gegen seine Bestrebungen im Volke wuchs.

Jesus hat also vorausgesetzt, dass für dies Leben Ehe und Familie als göttliche Schöpferordnung bestehen und eine selbständige Sphäre der Befriedigung und des Glückes (cf. Mt 5 46 f.) bilden. Auch für seine Gläubigen hat er in dieser allgemeinen Ordnung Gottes kein unüberwindliches Hinderniss gesehen, die Gerechtigkeit zu erfüllen, sondern vielmehr einen Pflichtenkreis, der selbst mit Gerechtigkeit ausgefüllt werden müsse. Freilich gilt dabei die Voraussetzung, dass wer seine Verwandten, und seien es die nächsten und liebsten, mehr liebt als ihn,

seiner nicht werth sei (Mt 10 37) und dass im Konfliktsfall, der gegen das Ende Jesu als allgemein vorhanden gedacht wird, sich der Gegensatz bis zu einer gegen alle Beziehungen schroffen und rücksichtslosen Gegnerschaft steigern könne resp. müsse. Darin liegt der Gedanke, dass Ehe und Familie als Gottes Schöpferordnung zwar eine sittliche Ordnung und ein natürliches Gut sei, dass aber das Reich Gottes eine höhere Sittlichkeit und ein grösseres Gut involvire. Dann aber wird man sagen müssen, dass die natürlichen Bande des Blutes und der Freundschaft an und für sich überhaupt in keiner Beziehung zum Reiche Gottes stehen, sondern gegen dieses und dieses gegen sie gleichgültig sind. Dieser Gedanke wird auch sonst mehrfach ausgesprochen. Die natürliche Liebe und Freundlichkeit, die man dem Bruder oder Freunde erweist, hat ihren Lohn in sich und giebt dem Menschen keine Aussicht auf Vergeltung im Reiche Gottes (Mt 5 46 47 Lc 14 12 ff.). Wie in den Tagen Noah's die Menschen in ihrem weltlichen Leben sich nicht stören liessen, assen und tranken, freiten und sich freien liessen, bis die Fluth kam und Alle davon raffte, so wird auch die Zukunft des Menschensohnes beschaffen sein (Mt 24 38 f.). Stärker kann es nicht ausgesprochen werden, dass dieses menschliche Leben mit dem Reiche Gottes Nichts zu thun hat und durch das Kommen desselben plötzlich unterbrochen wird. Nur durch einen Bruch mit der ganzen bisherigen Entwicklung der Menschheit kann das Reich Gottes auf die Erde herabgebracht werden. Wenn auch glückseliges Leben und brüderliche Liebe im Reiche Gottes bleiben, ja erst zur Vollendung gelangen, dies irdische, weltliche Leben jedenfalls in seiner Art hört auf, Alles wird neu, das ganze Leben und alle Liebe. Insbesondere fällt, wie wir schon sahen (oben p. 31 f.), die Ehe als solche gänzlich fort, weil sie im Widerspruche stände mit dem Besitz des ewigen Lebens. „Wenn sie von den Todten aufgestanden sind, werden sie nicht freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel" (Mc 12 25 cf. Lc 20 36). So ist also Ehe und Familie und Blutsverwandtschaft gegenüber dem eingetretenen Reiche Gottes etwas Fremdes, nur dem jetzigen Zustande der Dinge Angehöriges.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich noch ein weiterer, der jüdischen Vorstellung ebenso fremder Gedanke. Ehe und Familienleben sahen die Juden als eine so selbstverständliche Ordnung an, dass es für eine Frau als Schmach galt, keine Kinder zu gebären (vgl. Lc 1 25), oder gar unvermählt zu bleiben (vgl. Jes 4 1). Auch die Männer hatten sich zwar thunlichst von den Schranken dieser Sitte (Mt 19 3), aber nicht von der Sitte selbst emancipirt. Dem gegenüber spricht Jesus aus, dass es solche giebt, die um des Himmelreiches willen sich selbst zur Ehe untüchtig gemacht haben, „Eunuchen nicht der Natur und der Kunst, son-

dern des sittlichen Willens“ (HOLTZMANN). Er nimmt solchen Verzicht also an, aber nicht im Sinne der gemeinen Nützlichkeitsrücksicht (Mt 19 10), sondern als heiliges Opfer. Zu beachten bleibt ferner, dass er nicht zu solchem Verhalten auffordert, sondern dasselbe von einer besonderen göttlichen Gabe abhängig macht, ohne die man sein Wort nicht verstehen könne; er weist nur darauf hin, dass etliche um des Himmelreiches willen sich selbst zur Ehe untüchtig gemacht haben (beachte den Aorist, der bei WEISS und HOLTZMANN nicht zu seinem Rechte kommt), — offenbar meint er Johannes und sich selbst — woraus sich natürlich ergiebt, dass das Gleiche auch bei anderen stattfinden kann (aor. gnom.); nur wird die Haltung der ganzen Mittheilung dadurch noch objektiver, dass das aor. temp. gebraucht wird. Jesus urtheilt demnach nicht, dass die ehelichen Freuden und Sorgen an sich dem Streben nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches entgegengesetzt sind; denn dann hätte er sie für alle echten Jünger ausschliessen müssen; für etliche dagegen wird dieser Verzicht zu einer Nothwendigkeit, in die sie um des Himmelreichs willen sich fügen müssen. Denn alles, was um des Himmelreichs willen geschieht, ist unbedingte Pflicht. Dass damit der engelgleiche Zustand vorweggenommen wird — wenigstens in einem Punkte (HOLTZMANN) — ist zwar richtig, thut aber nichts zur Sache, da Jesus nie einer Vorwegnahme des künftigen Gottesreiches das Wort geredet hat. Dass er irgendwie den geschlechtlichen Verkehr für den Vollkommenen als unstatthaft erklärt hätte, darauf führt uns keine Spur, vielmehr beweist dies Wort das direkte Gegentheil. Dagegen ist es insofern von grösster Wichtigkeit, als es zeigt, wie unmittelbar bei ihm die Auffassung des ewigen und des irdischen Lebens zusammenhängt. Wie im ewigen Leben die Ehe gänzlich fortfällt, so ist auch der Zweck des irdischen Lebens für die Ehelosen noch nicht verfehlt; denn so gross die Güter der Ehe, Familie, der Blutsverwandtschaft sein mögen, sie reichen nicht heran an die Güter des ewigen Lebens. Nur der verfehlt den Zweck seines Lebens, der das ewige Leben nicht gewinnt. Dagegen kann es um des Himmelreiches willen von Gott Einzelnen zur Pflicht gemacht werden, auf die Ehe zu verzichten.

Ehe und natürliche Liebe hat, wie sich bisher ergeben hat, Jesus als etwas dem Gottesreiche in seiner vollendeten Gestalt Fremdes, Andersartiges beurtheilt, das eben deshalb mit dem Streben nach diesem Reiche sich in Widerspruch setzen könne und dann für Nichts geachtet werden müsse. Aber die Kluft zwischen der natürlichen Liebe und Verwandtschaft und der himmlischen darf doch nicht als unüberbrückbar angesehen werden, schon deshalb nicht, weil beide von dem Einen Gott und Vater geordnet sind. Ferner erkannte Jesus auch in der natür-

lichen Liebe etwas, was in verklärter Gestalt, als geheiligte Liebe, auch im Reiche Gottes seinen Platz finden werde. Hat er doch Jedem, der um seinetwillen Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Aecker oder Häuser aufgegeben hat, bei der Wiedergeburt aller Dinge hundertfältigen Ersatz und das ewige Leben versprochen (Mt 19 28 29). Allerdings hat schon der zweite Evangelist hieran Anstoss genommen und den Ersatz auf die gegenwärtige Weltzeit bezogen (Mc 10 30); aber Jesu Sinn hat er damit gewiss nicht getroffen. Dieser verspricht vielmehr den Seinen reichen Ersatz nicht nur für die Hingabe natürlicher Güter, sondern auch natürlicher Liebesbande im Reiche Gottes. Die Eigenthümlichkeit des Ausspruchs liegt darin, dass er die heilige Liebe der Kinder Gottes untereinander als Aequivalent, mithin als Analogon, der natürlichen Liebe im Reiche Gottes denkt. Bei aller Verschiedenheit in der Art und den Motiven stimmen also doch im letzten Grunde die natürliche und geistliche Liebe zusammen. Beide gehen über das eigene Selbst hinaus und freuen sich der Gemeinschaft mit dem Geliebten. Und in dieser Beziehung kann die von Jesu geforderte Liebe als höchste Steigerung und Verklärung der natürlichen Liebe gedacht werden.

Fassen wir das Ergebniss dieser Erörterung zusammen: Jesus hat Ehe und Familie als göttliche Schöpferordnung anerkannt und eingeschärft; er hat vorausgesetzt, dass seine Gläubigen der Regel nach in diese Ordnung eintreten würden; er hat sie als einen selbstständigen Lebenskreis aufgefasst, in dem natürliches Leben und natürliche Freude pulsiren, der aber auch durch Gottes Willen und Gesetz geregelt und geheiligt sei; ja er hat in der natürlichen Liebe etwas gefunden, was in verklärter Gestalt, als geheiligte Liebe auch im Reiche Gottes seinen Platz finden werde. Aber er hat zugleich Ehe und natürliche Liebe als etwas dem vollendeten Gottesreiche gegenüber Fremdes, in seiner jetzigen Art an diese Welt Gebundenes beurtheilt, das eben deshalb mit dem Streben nach dem Reiche Gottes in Widerspruch treten könne und dann für Nichts geachtet werden müsse. Demgemäss kannte er Fälle, in denen nach Gottes besonderer Gabe Menschen um des Himmelreiches willen auf die Ehe verzichten mussten; in der Zeit der grössten Spannung mit dem Volke hat er von den Seinen zwar nicht den Verzicht auf die äussere häusliche Gemeinschaft, wohl aber auf das gegenseitige geistige Einverständniss fordern müssen. Dagegen sind, was höchst beachtenswerth ist, seine Urtheile über das Familienleben nirgends an dem Gedanken des nahen Endes orientirt.

b) In engem Zusammenhang mit der Ehe und Familie steht der Besitz, das Eigenthum, welches die Grundlage geordneter Verhältnisse

bildet. Ueber Besitz- oder Eigenthumsverhältnisse im Allgemeinen hat Jesus überhaupt kein Urtheil abgegeben, vielmehr hat er die Entscheidung über eine Erbtheilung von sich abgelehnt und vor den Richter verwiesen (Lc 12 13f.). Dagegen hat er allerdings über Reichthum und Armuth Urtheile gefällt. Von dem reichen Jüngling verlangte er den Verzicht auf seine Habe, die er als Almosen weggeben sollte, um sein Herz ganz auf den Himmel zu richten und ihm nachzufolgen; davor scheute dieser zurück, weil er viele Güter hatte (Mc 10 21f.). In diesem besonderen Fall sieht aber Jesus einen allgemeinen Grundsatz sich durchsetzen. Er spricht zu den befremdeten Jüngern: wie schwer werden die Besitzenden in's Reich Gottes eingehen, und er verdeutlicht diesen Satz dadurch, dass er es für leichter erklärt, dass ein Tau durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes komme (Mc 10 24—27). J. Weiss trifft den Sinn des Ausspruchs ganz richtig, wenn er sagt, dass der Reichthum nach Jesu Beobachtung den Menschen so stark an diese Welt kettet, dass ein Reicher im Allgemeinen nur durch ein Wunder Gottes für sein Reich gerettet werden kann. Er meint zugleich, dass man dieser Anschauung zufolge konsequenter Weise auf seinen Reichthum überhaupt verzichten müsse, denn „dann wäre es doch wohl frömmer, arm zu werden, als auf ein Wunder zu rechnen“ (a. a. O. p. 44f.). Aber so wenig wir davon wissen, dass Jesus je den Verzicht der Reichen auf ihr Eigenthum als allgemeine Forderung der Gerechtigkeit ausgesprochen hat, so wenig ist dieser Schluss wirklich richtig. Denn diejenigen, welche den Entschluss fassen, ihre Habe aufzugeben, erweisen damit, dass an ihnen Gott sein Wunder schon gethan hat, können also auch im Besitz verbleiben. Oder sollte Weiss meinen, dass es frömmer sei, sich mit einer einmaligen Wunderwirkung Gottes zu begnügen, als ihn dauernd zu versuchen, so ist zu erwidern, dass ein wichtiger Gedanke von ihm ganz übersehen wird. Nach V. 24 wird nämlich die Schwierigkeit, die für den Reichen besteht, in's Himmelreich zu kommen, verdeutlicht durch die Schwierigkeit, die hier für alle Menschen vorliegt. Wenn schon für jeden Menschen die Schwierigkeit ausserordentlich gross ist, so ist sie für den, der durch den Reichthum an die Welt gekettet ist, völlig unüberwindlich. Aber diese Betrachtung, die den ganzen Ernst der schliesslichen Entscheidung zeigt, wird überboten durch den Gedanken, dass zwar bei Menschen der Eintritt in's Reich Gottes unmöglich sei, nicht aber bei Gott, dem alle Dinge möglich sind (Mc 10 26f.). Es bleibt also dabei, dass der Reichthum es dem Menschen in besonders hohem Masse erschwert, in das Reich Gottes einzugehen. Aber jedes Hinderniss und daher auch dieses muss und kann durch Gottes Gnade über-

wunden werden. Die Aufforderung, auf den ganzen Besitz zu verzichten, kann deshalb im besonderen Falle wohl erhoben werden, eine allgemeine Aufforderung auszusprechen bot sich für Jesus kein Anlass.

Was den Reichthum zu einem so grossen Hemmniss macht, zeigt er durch die Erzählung vom reichen Kornbauer. Weil dieser einen Vorrath von Gütern auf viele Jahre liegen hat, denkt er nur an Essen, Trinken und Fröhlichkeit, aber nicht daran, sich bei Gott Schätze zu sammeln. Seine Thorheit besteht darin, dass er irdische Schätze sammelt, als ob diese ihm sein Leben erhalten könnten, während er an Gott, in dessen Hand sein Leben ist, nicht gedacht hat und im Himmel sich Schätze nicht gesammelt hat, wo man sie wohl gebrauchen kann, weil man dort ein immer währendes Leben führt (Lc 12 15—21). Der Reichthum verführt also den Menschen, ihm einen Werth beizulegen, den er in Wahrheit nicht besitzt, und er verleitet ihn, nur auf sein Wohlleben und seine Ueppigkeit, nicht aber auf Barmherzigkeit und auf Gottes Gesetz zu achten (Lc 16 19—21 29—31). Damit hängt zusammen, dass er die Gewöhnung an Opferwilligkeit erschwert. Denn auch, wenn die Reichen viel in den Opferstock einwerfen, geben sie verhältnissmässig weniger, als die arme Wittwe, die einen Kodranten einwarf; denn diese gab ihren ganzen Unterhalt, jene aber nur von ihrem Ueberfluss (Mc 12 41—44).

So wenig Jesus die Entäusserung des Reichthums trotz der grossen damit verbundenen Gefahren geboten, ebensowenig hat er das Schätzesammeln im Namen der Gerechtigkeit verboten. So äusserlich sind seine Forderungen überhaupt nicht. Zwar könnte man sich mit einem Schein des Rechts auf die imperativische Form von Mt 6 19 berufen. Aber die analoge Satzbildung in Mt 23 8—10 23 vgl. 11 25 zeigt, dass diese Instanz nicht beweiskräftig ist. Jesu Forderung ist nicht äusserlich, buchstäblich, sondern innerlich, geistig gemeint: Den irdischen Schätzen, die unsicher und vergänglich sind, will er die himmlischen, sicher geborgenen Schätze gegenüberstellen; nur wo das Herz auf die rechten himmlischen Schätze bedacht ist, kann es die Einfalt an sich haben, die noth thut. Es geht nicht an, Gott zu dienen und doch zugleich den Reichthum zu seinem Gott zu machen. Wer daher seine Energie auf das Sammeln von Schätzen richtet, der überschätzt den Reichthum und macht ihn zu seinem Gotte (Mt 6 19—21 24). Unzweifelhaft steht Jesus dem Reichthum kühl bis an's Herz gegenüber, aber seine Forderungen sind ausschliesslich religiös gemeint. Denn ebenso wie vor der Vergötterung des Reichthums, dem man sein Leben weiht, warnt er vor der heidnischen Sorge um Nahrung und Kleidung, die kleinmüthig der Güte des himmlischen Vaters vergesse und

stellt beiden das Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes gegenüber (Mt 6 19—34). Uebrigens ist es sehr merkwürdig, dass auch diese Gedanken nicht an dem eschatologischen Gedankenkreise Jesu orientirt sind, sondern eine davon unabhängige religiöse Beurtheilung einhalten.

Schon hieraus ergiebt sich, dass auch die Armuth, welche ja ganz besonders zum Sorgen Anlass giebt, ihre Versuchungen mit sich bringt. Aber obwohl Jesus die Gefahren der heidnischen Sorge wohl zu würdigen weiss, hat er doch über die Armuth kein solches Wort gesprochen, wie über den Reichthum, sondern hat sie sogar als eine verheissungsvolle Disposition für die Erlangung des Reiches Gottes betrachtet. Jedenfalls hat er mit seiner Predigt sich ebenso gewiss zunächst an die Armen gewendet, wie an die Kranken und an die Sünder (Mt 11 5 cf. Lc 4 18 7 22) und hat auch den Armen das Reich Gottes, sei es in Aussicht gestellt oder für die Gegenwart zugesprochen (Lc 6 20). Das τῷ πνεύματι erweist sich als erklärender Zusatz des ersten Evangelisten[1] schon durch die in der Geschichte der Auslegung sattsam bezeugte Schwierigkeit einer sichern Deutung. Diese Werthung der Armuth schliesst sich ersichtlich an den Sprachgebrauch des Alten Testaments an, der eine Frucht der Erfahrungen, die man in Israel auf religiösem Gebiet gemacht hatte, war. Die עֲנָוִים, πτωχοί vgl. Jes 61 1, waren es, „welche nach der Verheissung des Alten Testaments die messianische Glückseligkeit zu erwarten hatten, weil sich unter den Armen und Elenden im Volke noch am meisten echte theokratische Frömmigkeit erhalten hatte“ (Weiss z. Mt 5 3). Die Glosse des Matthäus spiritualisirt daher Jesu Wort etwas zu sehr. Am besten würde man m. E. den Sinn treffen mit der Uebersetzung: Selig sind die Armen, welche ihrer Lage entsprechend demüthig sind. Aber ganz richtig ist es, wenn Mt 5 3 durch seinen Zusatz darauf hinweist, dass Jesus nicht die blosse „Armuth und Herabgekommenheit des unterdrückten Gottesvolkes“ (Holtzmann) meine, sondern eine solche, die auch auf geistigem Gebiet ihre Wirkungen zeige, nämlich in der Demuth und der Opferbereitschaft.

Es lässt sich aber die ungleiche Beurtheilung der Armuth und des Reichthums durch Jesum auch aus der Sache selbst verstehen. Während der Reichthum leicht das Herz an diese Welt und ihre Lust bindet und von dem Gedanken an Gott und die himmlischen Dinge ablenkt, kann

[1] Vielleicht ist auch in Matthäus das τῷ πνεύματι nicht ursprünglich, sondern Zusatz eines Redaktors. Darauf könnte führen, dass Polycarp 2 3 (μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) dieser Zusatz fehlt, obwohl sonst unverkennbar auf die Komposition des Matthäus Bezug genommen ist.

die Armuth, wenn nur die Versuchung zur Sorge und Unzufriedenheit überwunden wird, ebenso leicht das Herz von den Dingen dieser Welt ab und zu Gott hinwenden und den Menschen, den sie zur Weichlichkeit ja nicht verführt, opferwillig machen. Indess scheint diese Betrachtungsweise einseitig zu sein. Denn ohne Zweifel kann doch auch das Geld „ein Mittel zu sittlichen Zwecken, das Fundament einer sittlichen Lebensarbeit, das Werkzeug guten heilsamen Wirkens im Dienste der Menschheit Gottes sein". Aber dieser Gedanke ist auch Jesu durchaus nicht fremd. J. Weiss (a. a. O. p. 45) meint zwar, für ihn komme er nicht in Betracht. Und doch hat gerade Lucas, dem man in dieser Hinsicht eine eigene Ergänzung der Anschauung Jesu nicht zutrauen darf, diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht. Er wendet nämlich 16 9—13 auf das Geld nicht nur die Bezeichnung des Abgottes (μαμωνᾶς V. 9 11), des Fremden und Ungerechten im Gegensatze zu den wahrhaftigen und eigenen Gütern der Kinder des Lichtes an, sondern er bezeichnet es zugleich als eine anvertraute Gabe, wenn auch nur als eine geringste und wendet nun hierauf den Grundsatz an, dass man auch mit dem Geringsten treu haushalten müsse, weil darin die Treue sich gleicher Weise wie im Grossen bewähre (V. 10).

Ueber die Verwendung des Geldes hat Jesus im Einzelnen keine Regeln aufgestellt. Im Wesentlichen scheint er allerdings an die damals übliche gemeinnützige Form, die Spendung von Almosen gedacht zu haben (Mt 6 2—4). Aber wenn J. Weiss diesen Sachverhalt so darstellt; „Höchstens zu Almosen ist es noch gut, um die gröbste Noth zu lindern" (a. a. O. p. 45), so ist dieser Satz völlig unrichtig. Denn Jesus kennt und anerkennt Verwendungen des Geldes, welche nicht der gröbsten Noth abhelfen, sondern trotz der vorhandenen Noth gerechtfertigt sind als Spenden der Liebe, die auch für die feinsten Bedürfnisse ein Auge hat, ja über jedes „Bedürfniss" des Geliebten hinaus spendet (Mc 14 7—9). Er schätzt auch nicht die Gabe nach der Grösse der Summe, — was er ja müsste, wenn es nur der gröbsten Noth abzuhelfen dienlich wäre, — sondern nach der Liebe, die dabei bewiesen wird (Lc 7 44—47), nach der Lauterkeit in der Art des Gebens (Mt 6 2—4) und nach der Grösse des Opfers, das dabei gebracht wird (Mc 12 43 44). Andererseits hat er von der Almosenspende auch mehr erwartet als eine Linderung der gröbsten Noth, denn er erhofft davon eine Freundschaft, welche noch bis in die ewigen Hütten hineinreichen wird (Lc 16 9). Wenn eine andere Verwendbarkeit des Eigenthums von ihm nicht vorausgesetzt wird, so darf hier nicht allein der Ausblick auf das nahe Ende zur Erklärung herangezogen werden, sondern mindestens ebenso sehr muss an den damaligen Stand der Kultur und im Besonderen der

Eigenthumsform erinnert werden. Denn während durch die moderne Beweglichkeit des Güterverkehrs und durch die Vielgestaltigkeit der geistigen Interessen der Reichthum heute ein geistigeres Gepräge erhalten und zum Träger feinerer Bildung werden kann, hatte sich wenigstens in Israel noch nichts dergleichen entwickelt, sondern das Eigenthum und sein Genuss waren viel sinnlicher gehalten als heutzutage. Man wird aber, wenn man nur den Einfluss der modernen und der christlichen Umgestaltung des Reichthums nach Form und Zweck in Betracht zieht, Jesu Anschauung in den Grundzügen völlig unverändert auch für unsere sittlich-religiöse Beurtheilung acceptiren können. Reichthum und Armuth bewirken, sofern man sie von den besonderen Bedingungen, unter welchen sie in Wirklichkeit vorhanden und wirksam sind, isolirt denkt, eine verschiedene Stellung zum Reiche Gottes insofern, als der Reichthum das Herz zur Welt und ihrem Genuss hinzuziehen sucht, während die Armuth, indem sie im Menschen einen Mangel an Befriedigung hervorruft, eben dadurch ihn für das Reich Gottes disponirt. Aber während der Arme durch Sorgen und Trachten nach Reichthum sich um den Segen der Armuth bringen kann, kann der Reiche durch Gottes Gnade seinen Reichthum, den er an sich nicht mitnehmen kann, zum Mittel machen, um sich einen Schatz im Himmel, unvergängliche Freundschaft in den ewigen Hütten zu erwerben.

Diese Auffassung Jesu ist nun allerdings in den Berichten des Lucas vergröbert worden. Das zeigt sich schon in der mechanischen Weise, in der aus den Seligpreisungen nur die ausgewählt sind, welche sich auf die äussere Nothlage beziehen (vgl. J. Weiss zu Lc 6 20b Anm.) Der Wortlaut selbst mag der ursprüngliche sein, aber jedenfalls muss auch bei V. 21 die Auffassung des Matthäus insofern als wesentlich richtig anerkannt werden, als Jesus die Befriedigung des Hungers und die Stillung der Traurigkeit von dem ernsten Streben nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes abhängig machte (vgl. Mt 5 4 b mit Mt 4 4 6 33). Diesen Sachverhalt hat aber Lucas verdunkelt, indem er den nackten Seligpreisungen der Nothleidenden die Weherufe über die Reichen entgegenstellt, die sich deutlich als künstliche Komposition des Evangelisten oder seiner Quelle herausstellen, vgl. J. Weiss zu Lc 6 24 f.). Darnach sollen die Reichen ihren Trost schon weghaben, die jetzt Angefüllten hungern, die jetzt Lachenden trauern und weinen. Die gleiche Gegenüberstellung bringt jener messianische Lobgesang zum Ausdruck, den Lucas der Maria in den Mund legt. Hier wird als allgemeiner Grundsatz der messianischen Wiederherstellung ausgesprochen, dass Gott die übermüthigen Herrscher von ihren Thronen stiess, die Niedrigen aber erhöhte, dass er die Hungrigen mit Gütern

füllte und die Reichen leer liess (Lc 1 51—53). Jener Grundsatz, dass die Reichen ihren Trost dahin haben, die Armen aber getröstet werden, kommt zum scharfen Ausdruck auch in der Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus (16 19 ff. vgl. besonders das Urtheil des Abraham V. 25). Das Befremdliche liegt darin, dass hier wie ganz allgemein bei Lucas die Reichen mit den Sündern, die Armen dagegen mit den Gerechten identifizirt werden. Zwar hat es kein Bedenken, bei bestimmtem Anlass, wo es sich um eine besondere Pointirung handelt (wie Mc 10 23), Jesu eine solche abstrakte Aeusserung beizumessen. Aber schwieriger ist es doch, dies auch für eine frei gebildete Erzählung wie Lc 16 9 ff. gelten zu lassen. Immerhin könnte man vielleicht annehmen, dass Jesus hier aus populären Prämissen argumentire. Undenkbar bleibt zum Mindesten im Munde Jesu eine solch allgemeine Wendung wie Lc 6 24 ff.

Aber Lucas oder seine Quelle scheint noch weiter zu gehen. Nicht nur wird der Reichthum als Merkzeichen des Sünders gedacht, sondern zugleich als Götze, der seinem Wesen nach in den Bereich der Ungerechtigkeit hineingehört. Denn so wird man 16 9 11 den μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας aufzufassen haben. Der Genitiv soll offenbar den ganzen Reichthum, der ohnehin als Götze bezeichnet ist, als der Ungerechtigkeit angehörig, mit ihr zusammenhängend darstellen (J. Weiss z. St.); er ist Werkzeug und Frucht der Ungerechtigkeit und „das wesentlichste und versucherischste Stück des αἰὼν οὗτος“. Auch diese Auffassung geht auf Sprüche Jesu zurück, sofern dieser im Gleichniss vom ungerechten Haushalter wegen der erwähnten unredlichen Verwendung des Geldes dieses als einen μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας mochte bezeichnet haben und bei seinem scharfen Angriff gegen die Pharisäer auf den Raub, von dem sie sich nähren, hingewiesen hatte (Mt 23 25 vgl. 23); dann ist aber die Anschauung des Lucas nur die abstrakte, vergröberte, quasi dogmatische Auffassung dieser Aussprüche. Wird aber so der Reichthum als Werkzeug und Frucht der Ungerechtigkeit, als Organ des Satans und mithin als Merkzeichen des Sünders gedacht, dann wird freilich die Stellung zu demselben eine noch decidirtere sein müssen als nach Jesu Anschauung. Man wird die an demselben haftende Ungerechtigkeit dadurch sühnen müssen, dass man ihn, wenn nicht ganz, so doch grossentheils zu Almosen verwendet: „Gebet vielmehr das (in den Schüsseln) Befindliche als Almosen, siehe, so ist euch Alles rein“ (Lc 11 41). Man wird hierin vermuthlich (wie möglicher Weise in 7 47 16 9) bereits einen Anklang an die in die älteste Zeit hineinreichende Auffassung von der sündentilgenden Kraft des Almosens finden müssen. Von jener Auffassung des Reichthums aus

sind dann auch die allgemein gehaltenen Aufforderungen zum Almosengeben, die auf möglichste Aufhebung des Eigenbesitzes abzielen, zu verstehen (Lc 12 33 vgl. Act 4 32 ff.). In Christi Leben hat diese ihre Analogie nur darin, dass er eine Reisekasse für gemeinsame Bedürfnisse eingerichtet hatte (vgl. Mc 6 37), in die viele der Weiber, die er gesund gemacht hatte, von ihrer Habe Geld einlegten (Lc 8 1—3), und die Judas verwaltete (Joh 12 4 6).

c) Das Eigenthum bildet das Mittelglied zwischen dem Familienleben und dem gesellschaftlichen Leben, der Arbeit und Hantirung, dem Handel und Wandel und Verkehr. Wenden wir uns nun zu Jesu Urtheil hierüber, so giebt selbst J. Weiss zu, dass die evangelische Ethik mit seinen Aussagen über den bürgerlichen Beruf am meisten Fühlung habe. Aber seiner Meinung nach liegt schon in der Berufslosigkeit Jesu und seiner Jünger ein Beweis dafür, dass er für die wirkliche Vorbereitung auf's Reich Gottes den Beruf als ein Hinderniss ansah (a. a. O. p. 46). Indess ist das nur in sehr bedingter Weise richtig. Stets wird, wer etwas Neues zu bringen hat, so lange aus der bisherigen natürlich-geschichtlichen Ordnung des Lebens heraustreten, bis für das Neue sich feste Formen gebildet haben. Ferner muss betont werden, was Bousset (a. a. O. p. 74f.) treffend bemerkt, dass auch bei allem Ernst, aller Treue und Aufopferung die Berufsarbeit nicht nothwendig Arbeit im Dienste Gottes ist; denn nicht im Wachsthum der Kulturarbeit liegt der Sinn des Daseins, sondern im Glauben und in der Liebe. Endlich darf man die geschichtliche Stellung Jesu nicht ausser Augen lassen. Von einer Berufsarbeit, wie wir sie kennen, wie sie auf Theilung der Arbeit beruht, zeigten sich damals in Palästina erst schwache Anfänge. Man produzirte für den eigenen Bedarf, also nach dem täglichen Bedürfniss; zum Selbstzweck war die Arbeit noch nicht geworden. Nach dieser Seite hin als Reformator aufzutreten, über den sittlichen und kulturellen Wert der Arbeit bewusst zu reflektiren, konnte Jesu um so weniger beikommen, als er das Ende dieser Welt in der Nähe erwartete. Deshalb hat er den Segen der irdischen Arbeit nicht so gepriesen, wie es uns billig erscheinen möchte. Aber dies vorsichtige Urtheil allein scheint mir begründet zu sein. Auch Bousset übertreibt den Sachverhalt, wenn er sagt, dass „ersichtlich bei Jesus eine andere und geringere Werthschätzung der Arbeit im Diesseits vorliegt, als wir sie nachempfinden können“ (a. a. O. p. 70). „Jesus hat die irdische Arbeit, den irdischen Beruf nicht gekannt. Er zog seine Jünger aus allen den Kreisen heraus, in denen sich die irdische Arbeit zu vollziehen pflegt“ (a. a. O. p. 71).

Diese Sätze enthalten starke Uebertreibungen. Gewiss hat Jesus seine „Jünger" aus ihrer Berufsarbeit herausgezogen, aber nicht zur Berufslosigkeit mit Hinblick auf das nahe Ende, sondern gerade zur Erziehung für einen neuen auch für ihre Volksgemeinschaft wichtigeren Beruf, Menschenfischer für das Reich Gottes zu werden (Mc 1 17). Es ist völlig unerweislich, dass er irgend welche an ihn Gläubige ihrem Beruf entzogen hätte ohne den bestimmten Auftrag, für das Reich Gottes zu wirken. Ja das widerspricht vollständig seiner eigenen Haltung, wie der seiner späteren Gemeinde. Ohne Zweifel hat er seine Jünger ermahnt, ihr Leben stetig im Bewusstsein des nahenden Gerichts zu führen und in der ständigen Bereitschaft auf dasselbe (Mt 24 42—44 25 1—13 Lc 12 35—38), aber er hat daraus nicht die Anweisung zum Grübeln und Rechnen oder gar zu unstätem Leben und Müssiggang abgeleitet, sondern zur Treue und Anhänglichkeit gegen seine Person und sein Wort (Lc 12 36ff. Mc 8 38), zur Wachsamkeit, d. h. der Geistesklarheit und Besonnenheit, welche das Auge offen behält für die drohenden Gefahren (Lc 12 35—38), zum Gebet, durch welches man die Schwachheit des Fleisches übertäubt und von Gott Hilfe erlangt (Lc 18 1—8 cf. Mc 14 38), zur Treue, die sich im Grossen wie im Kleinen bewähren muss (Mt 24 45—51 Lc 16 10—12). Durch den Gedanken an das nahe Ende wird also der Ernst der Pflichterfüllung in diesem Leben nicht gemindert, sondern eben diese gewinnt einen höheren Werth. „Es wird im Gericht Gottes nicht nur darnach gefragt, auf wie viel Macht, Ehre, Freude der Mensch in dieser Welt verzichtet hat, sondern was er erworben hat, was er geworden ist. Wer hat, dem wird gegeben werden." (Bousset p. 52). Es ist gleichgültig, ob man das Gleichniss von den anvertrauten Pfunden direkt auf den irdischen Beruf, oder (wie Bousset) auf das persönliche Können des Menschen deutet; jedenfalls wird in dieser Parabel, wie indirekt in der vom ungerechten Haushalter die Treue im Beruf als selbstverständlich nothwendig vorausgesetzt. Und wenn die Menschen über jedes unnütze Wort am Gerichtstage Rechenschaft ablegen müssen (Mt 12 36 37), dann gewiss auch über jede unnütz verbrachte Stunde und über jegliche Ungerechtigkeit und Untreue. Denn wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Grossen treu, und wer im Geringsten untreu ist, ist es auch im Grossen (Lc 16 10 12). Mit diesem Worte bindet Jesus das irdische mit dem himmlischen, das weltliche mit dem gottgeweihten Leben zusammen und erklärt jenes nicht nur für eine Schule und ein Prüfungsmittel für dieses, sondern für genau in gleichem Masse vor dem göttlichen Urtheil in Betracht kommend. Gewiss muss man sich hüten, aus diesen kurzen Worten ein System Jesu zusammen zu zimmern,

aber sie genügen, um sicher zu stellen, wie er empfand und entschied, wo solche Fragen an ihn herantraten. Das Resultat, das wir hiermit begründet haben, besteht darin, dass Jesus das ganze weltliche Leben des Einzelnen, wie es in Ehe und Familie, in Haus und Beruf, in Arbeit und Besitz verläuft, wohl als ein im Vergleich mit den Gütern des Himmelreiches andersartiges und geringstes Gut aufgefasst hat, aber keineswegs diese Ordnung als solche für ein Hinderniss des Strebens nach dem Reiche Gottes hielt, sondern die treue Bewährung in ihr in die Gerechtigkeit des Reiches Gottes einrechnete. Er hat seine Gläubigen aus ihr nur da gelöst, wo er sie in eine neue Arbeit stellte, oder es für ihr Seelenheil unentbehrlich schien. Dagegen hat seine eschatologische Stimmung hierfür keine andere Wirkung gehabt, als dass er seine ganze Wirksamkeit nicht auf diese Grenzgebiete des sittlichen Lebens zerstreute, sondern energisch konzentrirte auf die Grundforderungen der Sittlichkeit in ihrem Zusammenhange mit der Religion.

d) Um Jesu Beurtheilung der natürlichen Ordnungen und Güter des Lebens vollständig darzustellen, muss in diesem Zusammenhange auch seine Stellung zu seinem Volke und Vaterlande, zu Staat und Obrigkeit besprochen werden. Ueber letztere ist bereits oben (p. 42—46) gehandelt; hier genügt der Hinweis darauf, dass sein Urtheil über diese Ordnungen der menschlichen Gesellschaft genau die gleiche Haltung zeigt, die wir bisher beobachteten. Das positive Recht, das auf den Grundsatz der Vergeltung aufgebaut ist, und der Zwang der Staatsgewalt haben im Reiche Gottes keinen Raum mehr. Aber für die gegenwärtige Welt der Herzenshärtigkeit und Argheit werden sie in ihrer Sphäre anerkannt. Immerhin muss zugestanden werden, dass von allen natürlichen Ordnungen die (heidnische) Staatsgewalt am ungünstigsten beurtheilt wird, wozu er gewiss in den politischen Verhältnissen seiner Zeit Grund genug hatte. Dass die Seinen zu dieser in irgend ein aktives, sie unterstützendes und beförderndes Verhältniss treten könnten, liegt ganz ausserhalb seines Gesichtskreises. Denn in ihr findet er die eigentliche Verkörperung der heidnischen Selbstsucht. Und dennoch sah er auch in Staat und Obrigkeit einen göttlichen Gedanken von ewiger Bedeutung. Er erkannte den Segen und Gewinn der organisirten Gemeinschaft durchaus an, deshalb schaute er das zukünftige Heil unter dem Bilde eines R e i c h e s Gottes (oben p. 44. 48).

Viel sympathischer freilich war seine Stellung zu seinem Volksthum und Vaterlande. Ja, manche von den überlieferten Aussprüchen legen die Annahme nahe, dass er nicht nur ein eifriger Patriot und Volksfreund, sondern dass sein ganzes Empfinden sogar ein durch und

durch partikularistisches gewesen sei, dass er auch den Himmel und das Reich Gottes ganz eigentlich als Domäne Israels und unter jüdischen Formen gedacht habe. Seine göttliche Sendung ist, wie er selbst sagt, nur an die verlorenen Schafe vom Hause Israel gerichtet (Mt 15 24). Das ganze Gesetz und die Propheten bleiben gültig, auch wenn Himmel und Erde vergehen, auch kein Jota und kein Hörnchen soll davon verloren gehen (Mt 5 18 = Lc 16 17). Bei der Neugeburt aller Dinge, wenn des Menschen Sohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, dann werden auch die Zwölfe auf 12 Thronen sitzen und die 12 Stämme Israels richten (Mt 19 28). Man hat keinen genügenden Grund, diese Worte für geschichtliche Fälschungen von judaistischer Seite zu erklären. Wie man sich aber auch mit ihnen abfinden mag, jedenfalls ist die durch sie bezeugte Position von Jesu bis an sein Ende festgehalten. Denn Mt 15 24 fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit der Krisis und noch später ist Mt 19 28 gesprochen. Ein schroffer Partikularismus würde allerdings zu anderen Worten Jesu in unlösbarem Widerspruch stehen. Mindestens in der letzten jerusalemitischen Zeit (Mt 21 40ff. 22 1ff. = Lc 14 15ff., vgl. Mc 13 10 Joh 12 20—24), aber auch schon früher in nicht datirbaren Aussprüchen (Lc 4 24ff. 11 29—32 13 28f.) nahm er die Verwerfung Israels und den Eingang der Heidenvölker in's Reich Gottes in Aussicht. Aber überhaupt dachte er das von ihm verkündigte Heil als für alle Völker bestimmt, weil es ja Erde und Himmel umspannen sollte (s. oben p. 22). Auch die genannten schwierigen Worte lassen sich in diesem Sinne deuten. Wenn er seine ausschliessliche Sendung an Israel betont (Mt 15 24), so ist dies Wort nach dem geschichtlichen Zusammenhange, in dem es steht, bereits unter der Voraussetzung gesprochen, dass nach seinem Tode sein Lebenswerk von den Aposteln weiter zu führen sei. Ferner vergleicht er bei aller Aufrechterhaltung der Prärogative Israels die Heiden nicht mit den für unrein geltenden Strassenhunden des Orients, d. h. mit Menschen, an die das Heilige nicht weggeworfen werden darf (cf. Mt 7 6), sondern mit den Stubenhündchen, die eine intimere Gemeinschaft nicht von vornherein unmöglich machen (15 26). Endlich zeigt der Verlauf der Erzählung, dass ihm trotz seiner absichtlichen Beschränkung auf Israel wichtiger als die natürliche Zugehörigkeit zu diesem die geistige, nämlich das unentwegt festgehaltene Vertrauen auf Gott und seinen Gesandten ist (15 28). Das πρῶτον des Mc (7 27) ist zwar nicht authentisch, da es im Folgenden unberücksichtigt bleibt, wohl aber ist es die älteste und durchaus zutreffende Interpretation des Ausspruchs Jesu. Ist also dieser durchaus nicht partikularistisch gemeint, so zeigt er doch auf's Deutlichste den religiös gefärbten Patriotismus, den Jesus trotz

des Misserfolges bei seinem Volke bis an's Ende festhielt. Dies Volk blieb ihm wegen der Offenbarungen und Verheissungen Gottes an die Väter das auserwählte und für den Besitz des Reiches Gottes in erster Linie bestimmte, so lange es sich noch nicht definitiv und in seiner Gesammtheit gegen den Glauben an ihn verstockte. Nichts Anderes will aber auch der Ausspruch Mt 5 17f. besagen. Dies Wort im Sinne eines starren Pharisäismus aufzufassen, verbietet alles, was uns von Jesu überliefert ist. Er spricht vielmehr aus, dass die ganze Offenbarung Gottes in Gesetz und Propheten von ihm nicht zerstört, sondern zur Vollendung gebracht werden soll. Auch nicht der geringste der dort niedergelegten göttlichen Gedanken soll in seinem Evangelium verloren gehen. Er verbindet also eine vollständig konservative Haltung gegenüber dem Gesetz und den Propheten mit der inneren Freiheit gegenüber denselben, so dass die Erfüllung dann eine höhere Stufe repräsentirt als der Buchstabe. Der dritte Ausspruch endlich (Mt 19 28) erklärt sich, wenn man beachtet, dass offenbar die Zwölfzahl der Jünger mit Rücksicht auf die 12 Stämme Israels festgesetzt war, und dass der Lohn der Jünger ihrer Arbeitsleistung entsprechend dargestellt werden soll. Denn wie sie in Israel das Evangelium verkünden, so werden sie auch Israel ihrer Predigt gemäss richten. Auch dies Wort bezeugt also nicht einen schroffen Partikularismus, da die Beschränkung auf Israel durchaus kontextgemäss ist, und der bei Paulus überlieferte Glaubenssatz, dass „die Heiligen die Welt richten werden“ (I Kor 6 2) ist eine ganz in Jesu Sinn (cf. Mt 5 5) und gewiss nicht erst von Paulus vorgenommene Verallgemeinerung jenes Ausspruchs. Aber allerdings treffen wir auch hier die für ihn charakteristische Begrenzung der Wirksamkeit auf sein Volk. Dass er ausdrücklich die Mission seiner Jünger unter den Heiden in's Auge gefasst haben sollte, ist trotz Mc 13 9f. Mt 28 19f. gegenüber Gal 1 2 Act 15 sehr unwahrscheinlich.

Jesus gehörte seinem Volke; sein ganzes Leben hat er voll inniger Liebe zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel dem Versuch gewidmet, dies Volk für Gottes Reich geschickt zu machen (Mt 23 37, cf. Lc 19 41 23 28ff.). Bis zu seinem Ende hat er die Hoffnung nicht aufgegeben, dass trotz des letzten grossen Abfalls Israel als Volk sich zu Gott bekehren werde (Mt 23 39 Lc 23 34, cf. Act 1 6 und vergleiche die ganze Haltung der Urapostel). Israel bleibt ihm das auserwählte Volk, unter dem er zu wirken hat, Jerusalem des grossen Königs Stadt (Mt 5 35), der Tempel Gottes Haus und Stätte des Gebetes (Mc 11 17). Es ist ganz unzweifelhaft, dass seine Gedanken über das israelitische Volksthum (Mt 8 10—12 Lc 10 33 etc.), über den davidischen Königsthron

(Mc 12 35ff. Mt 12 42 Lc 10 24), über den jerusalemitischen Tempel (Mt 24 1 2, cf. 17 26 Joh 4 21 23f.) weit hinausgingen, aber das ändert an der Thatsache nicht das Geringste, dass er seine persönliche Wirksamkeit durch die Liebe zu seinem Volke, durch einen mit seinem religiösen Empfinden auf's Engste verbundenen Patriotismus bestimmt wusste.

Nur wenn man sein Verhalten unter den Gesichtspunkt eines solchen religiös gegründeten Patriotismus stellt, ist auch seine Stellung zu dem Gesetze völlig durchsichtig. Erst aus dieser Rücksicht gegen sein Volk erklärt sich die eigenthümliche Beobachtung, dass Jesu prinzipielle Stellung zum Gesetze viel freier war als seine Lebensgewohnheiten selbst. Nur wo er es als seine Pflicht erkannte, gegen den Buchstaben des Gesetzes zu handeln, hat er sich daran nicht gebunden. Wie man auch über Sabbatsverletzung schreien mochte, er heilte unbeirrt auch am Sabbat und vielleicht gerade am Sabbat die, welche Gott ihm zuführte, weil er sonst in Wahrheit ein Gesetzesübertreter geworden wäre (Mc 3 4). Aber im Uebrigen hat er sich sicherlich, wenn auch nicht ängstlich, an den Buchstaben des Gesetzes gehalten trotz des Bewusstseins seiner königlichen Freiheit. Die Hinwegsetzung über die gesetzliche Ordnung, die man bei David, dem ruhmvollen Prototyp des messianischen Königs, aus seiner königlichen Machtvollkommenheit rechtfertigte, nahm er auch für sich und die Seinen in Anspruch; aber er hatte damit nichts Anderes in Schutz zu nehmen, als dass seine Jünger am Sabbath Aehren gerauft hatten, was nur eine kleinliche Betrachtungsweise zu einer Uebertretung des Sabbatgebotes aufbauschen konnte (Mc 2 25f.). Als die Tempelsteuer von ihm eingefordert wurde und Petrus die Verpflichtung ohne Weiteres anerkannte, machte Jesus ihm klar, dass eine solche Verpflichtung für ihn und die Seinen nicht vorliege, aber dennoch liess er, damit den Juden kein Aergerniss gegeben werde, ihn zahlen (Mt 17 27). Wenn er predigt: Was in den Menschen eingeht (Speise und Trank) verunreinigt den Menschen nicht (Mc 7 15 Mt 15 11), wenn er sagt, dass der Becher, von Raub und Unmässigkeit gereinigt, auch äusserlich rein werde (Mt 23 26 = Lc 11 41), so richtete sich das allerdings zunächst nur wider die pharisäischen Satzungen; aber wie hätte es ihm entgehen können, dass er damit auch alle mosaischen Unterschiede von reiner und unreiner Speise aus den Angeln hob? Und doch schickte er den von Gott Gereinigten zu den Priestern (Mt 8 4), erkannte also durch sein Verhalten die Reinigungsgebote als gültig an. Wir haben mithin bei vollster principieller Freiheit Jesu gegenüber allen jüdischen Autoritäten und dem Gesetzesbuchstaben eine nach Möglichkeit vollständige, der Volkssitte entsprechende Beobachtung

des gesammten Gesetzes aus religiös begründetem Patriotismus. Um seine Wirksamkeit unter seinem Volke nicht von vornherein lahm zu legen, und die Aufmerksamkeit nicht von seiner eigentlichen Heilsabsicht abzulenken, trug er das ganze Joch der durch das Gesetz festgelegten Volkssitte. Man kann zur Bezeichnung seiner Stellung dazu gar keinen korrekteren Ausdruck finden als ihn Paulus Gal 4 4 bietet: Gott sandte seinen Sohn . . . unter das Gesetz gestellt, damit er die unter dem Gesetz Stehenden loskaufe, damit wir die Sohnschaft empfingen.

e) Die Betrachtung der Stellung Jesu zu seinem Volke bietet mithin eine wesentliche Ergänzung der bisher geführten Untersuchung; denn gerade an diesem Punkte lässt sich mit voller Deutlichkeit zeigen, dass seine Wirksamkeit ganz und gar nicht als eine Untergrabung der natürlichen Lebensordnungen beurtheilt werden kann, sondern vielmehr eine Befestigung derselben mit sich bringt. Denn wenn er, wie sein Verhalten beweist, die aus dem Volksthum für jedes Glied sich ergebenden Pflichten anerkannte und dem entsprechend die Blüthe und das rechte Wohlbefinden des Volkes für ein hohes Gut erachtete, so muss er eben über Ehe, Familie und alle sonstigen natürlichen Ordnungen ein analoges Urtheil gefällt haben. Denn die rechte Ehe entspricht gewiss nicht weniger einem Gedanken Gottes, als die Berufung Israels zum Gottesvolke, ist vielmehr schon bei der Schöpfung des Menschen selbst intendirt (Mt 19 4—8). Und wenn Israels Vorzug vor anderen Völkern unter Umständen auch verloren gehen kann (Mt 8 11 f. 21 43), so ist damit ausgedrückt, dass die bisherige Gebundenheit der göttlichen Offenbarungen an ein irdisch-fleischliches Volksthum, ein so grosses Gut sie für die Bürger dieses Volkes auch sein mag, dennoch gegenüber den Gütern des Himmelreiches, eben weil sie an jene fleischliche Vermittlung nicht nothwendig gebunden sind, ein irdisches, vergängliches, dem Wesen des Himmlischen fremdes Gut ist. Die Grundstellung Jesu ist also auch gegenüber den Prärogativen Israels die gleiche, wie gegenüber allen anderen irdisch-natürlichen Gütern und Pflichten. Das schliesst selbstverständlich nicht aus, dass bei dieser prinzipiell gleichen Stellung doch die Beurtheilung und Werthung der einzelnen natürlichen Güter bei ihm eine verschiedene gewesen ist. Am höchsten hat er offenbar, wie sich aus der bisherigen Untersuchung ergiebt, die Ordnungen der Ehe (Familie) und des israelitischen Volksthums, am geringsten den (gehäuften) Besitz und die politisch-rechtlichen Formen des Staatswesens geschätzt. Besonders bewunderungswürdig erscheint mir aber, dass er, obwohl er diese Güter und Ordnungen als im Vergleich mit denen des Gottesreiches weit geringere und andersartige, vergängliche be-

urtheilte, dennoch ihnen für die gegenwärtige Weltzeit nicht allen Werth abgesprochen hat. Er hat also seine eschatologische Stimmung, die Erwartung des nahen Endes, zu beherrschen vermocht, hat sich durch den Blick auf die herrliche Zukunft den Werth des gegenwärtigen Lebens nicht verkürzen lassen. Nur dazu hat er ihn sich dienen lassen, die Gefahren des zeitlichen Lebens für die Seele ganz zu würdigen und mit aller Energie dies Leben durch das vollkommene, in der Ewigkeit realisirte Ideal zu verklären. Damit ist aber endgültig der Beweis erbracht, dass seine Beurtheilung der natürlich-irdischen Güter nicht einer asketisch-weltflüchtigen Stimmung entsprungen ist, sondern einer weltüberwindenden, weltfreudigen; es giebt auch in dieser Welt Anlass genug, Gott zu danken, sich seiner Gaben zu freuen und so durch dieses Leben die freudige, religiöse Grundstimmung sich nicht dämpfen, sondern stärken zu lassen. Aber es giebt zugleich des Leides und Anstosses genug in dieser Welt, um sich nicht in sie zu verlieren, sondern nach den vollkommenen Freuden des Reiches Gottes sich zu sehnen.

Unsere Untersuchung hat ergeben: 1) Jesus hat sein Leben aus der Grundstimmung der Freude heraus geführt und diese bis an's Ende festgehalten, hat auch versucht, sie bei seinen Jüngern anzuregen. 2) In der natürlichen Freude am Leben fand er kein nothwendiges Hinderniss dieser Grundstimmung, sondern ihren naturgemässen Ausdruck; deshalb hat er der natürlichen Freude ihren Raum im Leben gegönnt. Im letzten Grunde stimmen also Irdisches und Ewiges, Welt und Reich Gottes gar wohl zusammen, haben doch beide ihren Ursprung in Gott. Deshalb soll das ewige Leben zugleich die Potenzirung menschlicher Freude und menschlichen Wohlbefindens sein. 3) Unbedingt aber ist das natürliche Leben der Bruderliebe, Herzensreinheit und Gottesgemeinschaft unterzuordnen und je nach Bedürfniss theilweise und selbst ganz aufzuopfern. — Mit diesen allgemeinen Grundgedanken steht Jesu Beurtheilung der natürlich-sittlichen Güter und Pflichten durchaus im Einklange. 1) Allerdings wird hier mit besonderer Schärfe die grosse Kluft, die zwischen diesem und jenem Leben besteht, hervorgehoben. Jesus weiss nichts von einem „innerweltlichen Ideal“, durch dessen Realisirung die Welt zum Reiche Gottes würde, sondern aller natürlich-menschlichen Thätigkeit und allen natürlich-menschlichen Gütern gegenüber wird das Reich Gottes durchaus supranatural gedacht. 2) Diese Urtheile sind in allem Wesentlichen nicht eschatologisch motivirt, sondern rein religiös. Es ist, soweit wir bisher sehen konnten, namentlich die Verflechtung mit der Sünde und die vergängliche Gestalt dieser Lebensformen, aus welcher sich ihre Minderwerthigkeit ergiebt. 3) Auch ist der Gegensatz kein absoluter. Denn

das irdische Leben, ja selbst irdische Schätze (Mt 6 20) werden in verklärter Gestalt auch in's ewige Leben herübergenommen, und nirgends wird der Versuch gemacht, den irdischen Institutionen ihre Berechtigung für die Gegenwart abzusprechen. Die natürlichen Pflichten sind zwar an sich minderwerthig, können aber doch mit der richtigen zum Reiche Gottes gehörigen Gerechtigkeit einen unzertrennlichen Bund eingehen (vgl. Mt 15 4 f. 24 19 4—9).

Von einem unauflöslichen Widerspruch zwischen Jesu Grundanschauungen und seiner Beurtheilung der natürlich-sittlichen Güter und Ordnungen kann also keine Rede sein, wohl aber dient diese in Verbindung mit den Sprüchen von der Selbstverleugnung dazu, den Eindruck zu verschärfen, dass es sich im ewigen Leben noch um etwas ganz Anderes handelt, als um eine geradlinige Steigerung des natürlichen Lebensinhaltes. Wenn aber die Fülle des natürlichen Lebens auch in ihrer Potenziruug zum ewigen Leben noch nicht den wichtigsten Theil des Lebens im Reiche Gottes ausmacht, so kann der eigentliche Werth des ewigen Lebens — eine andere Möglichkeit bleibt nicht mehr — nur in der Gerechtigkeit und den Beziehungen zum Vater-Gott bestehen. Denn die Verkündigung der väterlichen Güte Gottes und die Forderung der Gerechtigkeit machen neben der zusammenfassenden Verkündigung vom Reiche Gottes den gesammten Inhalt der Predigt Jesu aus.

4. Kapitel.

Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes.

I. Wir haben bereits gefunden, dass Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft Jesu mehr werth waren, als alles Glück dieser Erde, und dass das Evangelium, welches diese in sich enthielt, ihm werthvoller war als die grössten Machtthaten, die Gott ihm schenkte. Dann kann es uns aber nicht in Verwunderung setzen, dass er, wenn er schon in seinen äusserlichen Machtthaten Zeichen der Nähe des Gottesreiches, ja Beweise seiner machtvollen Wirksamkeit sah, wenn er also überhaupt sein Thun und Wirken auf Erden mit jenem Allmachtswirken Gottes, welches den Anfang einer neuen Welt begründen sollte, in unmittelbaren Zusammenhang zu stellen vermochte, dass er dann mit gleichem, ja mit besserem Rechte seine ganze Wirksamkeit, insbesondere seine Predigt des Evangeliums in den gleichen Zusammenhang stellen konnte. Denn der eigentliche Schwerpunkt seines Wirkens lag ja für ihn nicht im Wunderbaren, sondern in der Verkündigung der Gerechtigkeit und der väterlichen Liebe Gottes. Es ist durchaus willkürlich, zu bestreiten,

dass er selbst im Gleichniss vom viererlei Acker seine Predigt des Evangeliums mit dem Geheimnisse des Himmelreichs in Zusammenhang gebracht habe (Mt 13 3—9) und sie als die Thätigkeit darstellte, durch welche er Frucht für das Reich Gottes schaffe. Da ihr Erfolg von der Beschaffenheit der Herzen abhängt, wie der Erfolg der Säemannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers, auf welchen die Saat fällt, so folgt, dass diese Wirksamkeit eine geistige ist. Allerdings hat schon das älteste Evangelium diese Parabel auf die Verschiedenartigkeit der Aufnahme, welche Jesu Predigt findet, gedeutet, aber nicht darin liegt die eigentliche Pointe, sondern in der Enthüllung des Geheimnisses vom Reiche Gottes. Dies Geheimniss besteht darin, dass keine urplötzliche, gewaltige Gottesthat, die wie der Blitz vom Aufgang bis zum Untergange gesehen wird, die Gottesherrschaft errichtet, sondern ein stilles, unscheinbares Wirken, dem eines Säemannes gleich. Niemand kann gezwungen werden, so wenig wie der Landmann das Wachsthum eines Samenkorns erzwingen kann; sondern wie dieser den Samen ausstreut und ruhig dem stillen Wachsen und Keimen desselben im Erdenschoss entgegenharrt (Mc 4 26—29), so muss Jesus auf den Erfolg der geistigen Wirksamkeit harren, der von der Beschaffenheit der Menschenherzen abhängig ist. Man wird hieraus nicht die durch die vorangegangene Untersuchung genügend widerlegte Folgerung ziehen dürfen, dass er die eschatologische Idee nur als die Form für den eigentlichen Inhalt der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft vorgestellt hätte; nein, er gab in seiner Predigt nicht die vollständige Sache, wohl aber die Hauptsache. Wie später Paulus die Christen schon als im Himmel wandelnd bezeichnen konnte, weil ihr wahrhaftes Leben, der Herr, der der Geist ist, bereits im Himmel wäre, und dabei doch die künftige Auferstehung und Neuschöpfung nicht verachtete, so konnte auch Jesus, wo Gerechtigkeit und Liebe Gottes die Herrschaft führten, bereits die Reichszeit angebrochen sehen, weil alles Andere nur die nothwendige Konsequenz der väterlichen Liebe Gottes war, die an den Gerechten sich ohne Hemmung offenbaren konnte. Das ist eben das Merkwürdige und Gewaltige seiner Anschauung, dass ihm so ganz die Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft im Mittelpunkt seiner Reichsidee standen, dass dem gegenüber alles Andere, selbst die wunderbare Herrlichkeit und Kraft des ewigen Lebens zurücktrat und vergessen werden durfte.

Gerechtigkeit und Gottes väterliche Güte bilden mit einander den Inhalt der Predigt Jesu. Wir haben kein Recht, diese beiden von einander zu scheiden und ausschliesslich auf die eine oder andere es zurückzuführen, dass er bereits in der Gegenwart das Reich Gottes als wirksame Grösse schauen konnte. Gehören doch beide ihrem

Wesen nach ganz unzertrennlich zusammen. Denn zum Inhalt der Gerechtigkeit rechnete Jesus dem religiösen Sprachgebrauch seines Volkes gemäss nicht nur, wie bei uns üblich, ein Verhalten gegen die Menschen, sondern auch gegen Gott. Offenbar steht aber dieses nothwendig in direkter Abhängigkeit von dem leitenden Gedanken Gottes. Wie er nun Gott als Vater erkannte, so sah er die gerechte Gesinnung gegen Gott in der kindlichen Liebe zum himmlischen Vater, im ehrfürchtigen Vertrauen auf Gottes Aushilfe in aller Noth. Mit diesem Gebote der Liebe zu Gott von ganzem Herzen hat er das Gebot verknüpft: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Mc 12 31). Aber auch dies Gebot, welches die gerechte Gesinnung gegen die Menschen zum Ausdruck bringt, steht zu dem leitenden Gottesgedanken in engster Beziehung. Die gleiche Liebe, welche Gott den Jüngern Jesu erweist, sollen sie auch unter einander erweisen. Dieser Zusammenhang, der an sich schon deutlich ist und in der johanneischen Literatur ganz besonders hervortritt (vgl. WEISS, Neutestamentl. Theol., § 151, a, b), wird doch auch in den synoptischen Evangelien ausgesprochen. Denn die vergebende Liebe Gottes erzeugt nothwendig im Menschen die gleiche Gesinnung gegen seinen Nächsten; bleibt sie fruchtlos, so verwandelt sie sich in den Zorn des gerechten Richters (Mt 18 23 ff.). Deshalb wird dem, der vergiebt — allgemeiner ausgedrückt: dem, der liebt — vergeben werden (Mt 6 12 ff. Lc 7 47); die, die sich als Friedensstifter bewähren, werden den Namen von Gottes Söhnen erhalten (Mt 5 9). Ausdrücklich endlich wird Mt 5 43—48 der in seiner Liebe vollkommene himmlische Vater als Urbild der Liebe gegen den Feind aufgestellt, und in der Nachbildung seiner Vollkommenheit sollen die Menschen Gottes Söhne werden. Die Begriffe von der Gerechtigkeit der Jünger Jesu und von der vollkommenen Güte des himmlischen Vaters gehören also ihrer Natur nach auf's Engste zusammen. Das neue Gesetz, die Forderung der Liebe ist ewig, weil es an einem ewig unveränderlichen Massstabe, der Vollkommenheit Gottes, orientirt ist. Insofern gehören Jesu Forderung der Gerechtigkeit und seine neue Gottesanschauung auf's Engste zusammen und von beiden muss gelten, dass, wo das Evangelium ist, da auch Gottes Reich vorhanden ist. Indess in anderer Beziehung tritt beides auseinander. Während Gott in seiner Wirksamkeit sich ewig gleich bleibt, sind die Menschenkinder im Werden, verändern sich in der Zeit; auch ist nicht gesagt, dass alle, welche Jesu Gotteserkenntniss annehmen, gleichzeitig ihr Leben nach seiner Norm einrichten. Schon aus diesen Gründen empfiehlt es sich bei aller Gleichartigkeit beider Begriffe doch, ihr Verhältniss zum Reiche Gottes gesondert zu betrachten.

II. Untersuchen wir zunächst das Verhältniss der Gerechtigkeit zum Reiche Gottes. Es ist uns schon öfters im Laufe unserer Untersuchung entgegengetreten, dass recht eigentlich die Gerechtigkeit in den Mittelpunkt der Reichsidee gestellt werden muss, weil uns sonst das ganze Gefüge der Predigt Jesu räthselhaft erscheinen müsste (s. oben p. 38f. 48. 52ff. 62ff.), aber damit ist doch für das genaue Verhältniss beider Begriffe noch nicht das genügende Verständniss erzielt. Vielfach, z. B. von Ritschl, Wendt u. a., wird ohne Weiteres die sittliche Verbindung der Menschen unter einander durch Gerechtigkeit als eigentlicher Inhalt des Reiches Gottes aufgefasst. Ganz entgegengesetzt urtheilt J. Weiss (a. a. O. p. 42 f. 49 Anm.). Die Gerechtigkeit ist ihm Vorbereitung, nur Vorbereitung und Vorbedingung für den Eintritt in das Reich Gottes, sie ist nicht die sittliche Vollkommenheit, welche die Reichsgenossen in dem Reiche Gottes besitzen. Diese entgegengesetzten Urtheile sind ein getreuer Ausdruck für die scheinbaren Widersprüche in den Worten Jesu. Denn in einer ganzen Reihe von Aussprüchen wird die Gerechtigkeit als Bedingung für den Eintritt in's Reich Gottes, dieses als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet, also wirklich das von J. Weiss angenommene Verhältniss zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit festgestellt; in andern Fällen dagegen wird eine innerliche, wesentliche Beziehung zwischen beiden gesetzt.

Es ist schon gezeigt worden, dass die Gerechtigkeit als Nachbildung der vollkommenen Liebe des himmlischen Vaters nothwendig so ewig sein muss als Gott selbst, also nicht nur vorbereitenden Charakter haben kann. Zum gleichen Ziel führt folgende Erwägung: Vielfach nämlich hat Jesus das Gerechtigkeitsstreben zum ernstesten und ersten Anliegen der Menschen gemacht. Er preist die selig, welche es mit dem Trachten nach Gerechtigkeit ebenso aufrichtig meinen, wie mit dem Hunger nach Speise und Trank (Mt 5 6), sowie diejenigen, welchen die Gerechtigkeit so wichtig ist, dass sie um ihretwillen in der Verfolgung ihr Leben auf's Spiel setzen (Mt 5 10). Er verlangt ferner, dass man die Liebeserweisung gegen den Nächsten als gleich wichtig ansehe, wie die Förderung des eigenen Lebens und dass man Gott aus allen Kräften des Gemüthes, also über alle Dinge, auch mehr als sich selbst liebe (Mc 12 29—31). In gleicher Weise Gott und dem irdischen Gute zu dienen ist unmöglich (Mt 6 24), weil die Gerechtigkeit allein und ausschliesslich das ganze Leben des Menschen bestimmen soll. Das ist also sicher, dass kein andersartiges Streben den Menschen in gleichem Masse erfüllen darf, wie das Streben nach Gerechtigkeit. Andererseits aber steht fest, dass Jesus das Trachten nach dem Reiche Gottes in gleicher Weise hat zur Hauptsache machen wollen. In den

Gleichnissen vom Schatz und von der Perle wird das Reich Gottes als das höchste Gut dargestellt, dessen Erlangung man nicht nur neben anderen Gütern, sondern als das höchste Gut im absoluten Sinne mit Darangabe aller andern Güter erstreben muss (Mt 13 44—46). Nicht nur der Reichthum, sondern auch das rechte Auge und die rechte Hand, d. h. die theuersten und unentbehrlichsten Güter, müssen nöthigenfalls mit Entschlossenheit aufgeopfert werden (Mt 5 29 30); selbst der Ehe müssen manche um des Gottesreiches willen entsagen (Mt 19 10—12) und von den heiligsten Familienbanden, ja selbst vom eigenen Leben sich losreissen, wenn das Streben nach Erhaltung desselben sie am Streben nach dem Gottesreiche hindert (Mt 10 37—39). Es ist also ganz zweifellos, dass hier wiederum das Streben nach dem Gottesreiche als das ausschliessende und einzig das Leben des Menschen ausfüllende gedacht ist. Beide Gedanken Jesu, — wenn sie nicht einander widersprechen sollen, und es würde das einen Widerspruch seiner Anschauungen im Centrum selbst bedeuten, — können nur dann mit einander festgehalten werden, wenn das Streben nach Gerechtigkeit mit dem nach dem Reiche Gottes ohne Rest zusammenfällt, wenn also das höchste Gut zugleich als Inbegriff der Gerechtigkeit gedacht wird, so dass alle einzelnen Güter desselben als durch und durch ethischer Art, nicht aber sittlich indifferenter Art gedacht werden. Dagegen genügt es nicht, die Gerechtigkeit lediglich als statutarisch festgesetzte, äusserliche Vorbedingung aufzufassen. Damit wird man dem absoluten Charakter, dem kategorischen Imperativ der Gerechtigkeitsforderung Jesu nicht gerecht; denn die Meinung ist nicht diese, dass man aus Klugheit die Gerechtigkeit erfüllen müsse, um das ewige Leben an Stelle des vergänglichen einzutauschen, sondern, dass es eine unbedingte Pflicht sei, die Gerechtigkeit zu erfüllen, in deren Geleitschaft man dann zugleich in den Besitz des ewigen Lebens eintrete. Ebenso wenig darf man annehmen, dass in dem Streben nach dem Reiche Gottes noch irgend etwas über die Gerechtigkeit Hinausgehendes, gegen sie Gleichgültiges gedacht wird, da sonst dies Trachten mit dem Gerechtigkeitsstreben nicht alterniren könnte. Wir erhalten also einen überwältigenden Eindruck davon, dass Jesus auf nichts im Reiche Gottes Werth gelegt hat, als auf die vollkommene Gerechtigkeit (und die mit ihr verbunden gedachte Gottesgemeinschaft), dass diese für seine Anschauung vom Reiche Gottes, so wenig dieselbe im Ethisch-Religiösen aufgeht, der ausschliesslich und völlig herrschende Grundgedanke ist. Einen zusammenfassenden Ausdruck findet diese Anschauung Mt 6 33, wo der quälenden Sorge der Heiden um Nahrung und Kleidung ein ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, richtiger wohl mit B τὴν δικαιο-

σύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ entgegengestellt wird; unmöglich wird man sagen können, dass die Gerechtigkeit hier nur als Vorbedingung des Reiches Gottes in Betracht komme; sondern das Trachten darnach hat offenbar einen selbständigen Werth; es verlohnt sich, an und für sich und ohne jede Berechnung nach der Gerechtigkeit zu streben; wenn aber dann dem Streben nach Gerechtigkeit das Trachten nach dem Gottesreich hinzugefügt wird, so muss beides mit einander zusammenfallen. Das Trachten nach dem Antheil am Reiche Gottes muss sich im Streben nach Gerechtigkeit bethätigen und zwar erscheint letzteres nicht nur als Vorbedingung, sondern als definitivum.

Damit ist nun zwar zunächst nur gegeben, dass das subjektive Trachten nach Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes das gleiche ist, aber dieses muss in einer innerlichen Beziehung und Zusammengehörigkeit der beiden objektiven Grössen des Reiches Gottes und der Gerechtigkeit begründet sein, da sonst auch das Trachten nach dem Reiche Gottes noch andere Merkmale als das Streben nach völligem Vertrauen auf Gott und ungeheuchelter Bruderliebe bemerken lassen müsste. Dann kann aber Jesus den Genuss des Reiches Gottes nicht eudämonistisch gedacht haben, wie auch seine Predigt niemals diesen Eindruck macht; konnte aber der Gedanke an sittlich-religiös indifferente Güter des Gottesreiches nie aufkommen, obwohl das ewige Leben als Sublimirung des irdischen verstanden wird, so ist dies nur daraus verständlich zu machen, dass die Art des höchsten Gutes durch und durch ethisch gedacht wurde, dass in seinem Mittelpunkt die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit stand. Daraus aber folgt, dass die Gerechtigkeit nicht nur als Vorbedingung, sondern als wesentliches Moment der Gottesreichsidee gedacht werden muss. Dem Schriftgelehrten, dessen Frage Jesus mit dem Hinweis auf das Gebot der Liebe zur Gerechtigkeit und der Liebe zum Nächsten beantwortete und der verständnissvoll erwiderte, dass in der That die Liebe zu Gott und zum Nächsten viel wichtiger sei, als alle Brandopfer und Schlachtopfer, antwortete Jesus mit dem auszeichnenden Wort: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes (Mc 12 33 f.). Wir ersehen daraus, wie wichtig und charakteristisch für die rechte Auffassung vom Reiche Gottes ihm selbst die rechte Erkenntniss der Gerechtigkeit erschienen sein muss. Ihm war also bewusst, dass dies Verständniss der Gerechtigkeit in unmittelbarer Wechselbeziehung mit derjenigen Anschauung vom Reiche Gottes stand, welche er als massgebend erkannt hatte (Wendt a. a. O. p. 262). Vollständig im Einklang mit dieser Anschauung Jesu und dadurch unser Resultat bestätigend, hat Paulus R 14 17 f. das Reich Gottes seinem Wesen nach als Gerechtigkeit charakterisirt. Deshalb ist es auch eine, wenn viel-

leicht nicht von Jesu selbst, so doch vollständig in seinem Sinne gemachte Erläuterung, wenn die Bitte um das Kommen des Reiches dadurch verdeutlicht wird, dass auf Erden Gottes Wille so geschehen möge, wie es im Himmel unter den Engeln bereits der Fall ist (Mt 6 10).

Es steht demnach so, dass wir in seine Anschauung von dem Gottesreiche den Stand der Gerechtigkeit einschliessen müssen, und dass gerade diese Vorstellung von der im Gottesreiche vorhandenen Gerechtigkeit den Begriff vollständig beherrscht. Aber dann müssen wir noch einen Schritt weiter gehen. Eben der Genuss des Gottesreichsgutes ist es dann auch, der die Reichsgenossen in der entsprechenden ethisch-religiösen Qualifikation erhält, wie die Fortdauer der Qualifikation ihnen jenen Genuss bewahrt und erhält. Es findet eine Wechselwirkung statt. Zu einem deutlichen Ausdruck kommt dieser Gedanke Mt 21 43. Holtzmann urtheilt freilich z. St., dass V. 43 eine allegorisirende Ausdeutung der Parabel sei, die an sich nur Schuld und Strafe der wider Gott meuterischen Volkshäupter darstellt, aber dagegen spricht schon der gerade hier auftauchende, dem ersten Evangelium sonst nicht eigene Ausdruck des Gottesreiches, während Weiss z. St., wie mir scheint mit besserem Rechte, gerade von V. 43 aus die ursprüngliche Beziehung des Gleichnisses in der Verwerfung Israels und der Berufung der Heiden findet. Im Anschluss an das Gleichniss von den Weingärtnern wird hier von Jesu ausgesprochen, dass von den Juden das Reich genommen und einem Volke gegeben wird: ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Es genügt zur Erklärung dieses Ausdrucks nicht, zu sagen, dass die Bedingung für die Aufnahme in das Reich, nämlich ein bestimmtes ethisches Verhalten, auch Substrat des Seins in demselben ist und bleibt (Schmoller a. a. O. p. 26), da vielmehr der Ausdruck καρποί ein organisch-ursächliches Verhältniss bezeichnet. Es handelt sich vielmehr hier um den Gedanken, dass eine bestimmte ethische Beschaffenheit d. i. die Gerechtigkeit als Frucht des Besitzes des Gottesreiches gedacht wird. Während diese sonst vielfach als Bedingung des Eintritts in das Gottesreich gedacht wird, gilt sie hier als Frucht desselben. Unsere Stelle verliert auch die Beweiskraft nicht, weil sie vereinzelt dasteht. Denn dies liegt nur daran, dass der bereits vorhandene Besitz des Gottesreiches sonst nicht in dieser Weise in's Auge gefasst wird. Auch wäre es im Widerspruch mit der wirklichen Entwicklung der Anschauungen des Urchristenthums, wollte man einen so originalen Gedanken erst in der synoptischen Tradition oder vom Evangelisten producirt sein lassen. Dass der Gedanke selbst Jesu nicht fremd ist, lässt sich aber überdies daraus erweisen, dass er denselben in spezieller Zuspitzung auf die Uebung der Versöhnlichkeit auch sonst ausgesprochen hat. Denn jener Schalks-

knecht, der um der hundert Groschen willen seinen Mitknecht würgte, ist deshalb so verwerflich, weil der Erlass seiner eigenen Schuld ihn hätte mild stimmen müssen; weil aber dieser nothwendige und beabsichtigte Erfolg nicht eingetreten ist, wird er den Peinigern und dem Schuldthurm überantwortet. So wird es im Himmelreich auch geschehen (Mt 18 23ff. vgl. 6 12—15). In der Sache ist dies offenbar vollkommen gleich mit dem, was sich aus Mt 21 43 ergeben hatte.

III. Unser Resultat ist demnach dies, dass ganz unverkennbar ein innerer und wesentlicher Zusammenhang zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit besteht, der Art, dass der Besitz der Gerechtigkeit dem höchsten Gute des Gottesreiches seinen vorherrschenden Charakterzug aufprägt und dass zwischen dem Genuss des Gottesreiches und dem gerechten Leben ein organisches Verhältniss stattfindet, vermöge dessen beides in wechselnder Folge von einander abhängig gemacht werden kann. Indess scheinen einem solchen inneren, wesentlichen Zusammenhange von Reich Gottes und Gerechtigkeit alle jene Aussprüche zu widersprechen, in denen das Reich Gottes als Lohn der Gerechtigkeit hingestellt wird, und diese Vorstellungsreihe ist bei Jesu sogar die vorherrschende. Unter der Voraussetzung eines Dienstverhältnisses der Jünger zu Gott, das Mt 20 1—7 ausdrücklich als ein bedungenes Kontraktsverhältniss aufgefasst wird, besteht die Gerechtigkeit im unbedingten Gehorsam gegen Gott (Mt 6 14). Der den Jüngern zuerkannte Lohn aber besteht in der Theilnahme am Reiche Gottes, denn einstweilen bleibt er im Himmel deponirt (Mt 5 12 46 6 1) als ein himmlischer Schatz (6 20 Mc 10 21), der ihnen erst künftig zu Theil werden kann. Ebenso besteht die Strafe schliesslich in der Ausschliessung vom Gottesreiche (Mt 8 12 22 13 24 40 f. 25 12), zu welcher Jeder verurtheilt wird, der am Tage des Gerichts nicht als gerecht anerkannt wird. Gerechtigkeit und Reich Gottes verhalten sich also zu einander wie Leistung und Lohn. Damit scheinen sie trotz aller Zusammengehörigkeit als wesentlich verschiedene Grössen gedacht zu sein. Denn der Lohn ist eben etwas Anderes als die geleistete Arbeit; die Verbindung beider ist eine rein äusserliche, sie erfolgt durch die rechtliche Stipulation der Kontrahenten oder durch die Willkür des Herrn. Gleiche Haltung zeigen auch andere Sprüche Jesu, in welchen das Streben nach Gerechtigkeit als Vorbedingung für die Antheilnahme am Gottesreiche gekennzeichnet wird. So ruft ohne Zweifel Jesus seine Volksgenossen zur Sinnesänderung in dem Sinne auf, dass er diese als Bedingung für die Aufnahme in die βασιλεία bezeichnet. Er will ihnen damit den Weg in dieselbe weisen (Mc 1 15). Und ebenso erscheint hier, noch deutlicher aber Mc 8 38 das πιστεύειν ἐν τῷ εὐ-

ἀγγελίῳ oder das Sichnichtschämen der Worte Jesu als Bedingung der Reichsgenossenschaft. Weiter wird Mc 10 14 f. der Kindessinn zur Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gemacht, weshalb geradezu den Kindern die Befähigung für das Reich Gottes zugesprochen wird. Auch freiwilliger Verzicht auf den Reichthum oder doch völlige innere Freiheit vom Reichthum wird als Bedingung des Eintritts in das Gottesreich genannt (Mc 10 23 ff.).

Aus diesen Aussprüchen geht nun auf's Deutlichste hervor, dass das Eingehen in das Reich Gottes an die Erfüllung der Gerechtigkeit gebunden ist, und dass es als Lohn der Gerechtigkeit gedacht wird. Dann scheint aber die Gerechtigkeit den Charakter der statutarischen, äusseren Bedingung für den Eintritt in's Reich Gottes zu haben, also nur vorbereitender Art zu sein. Indess bliebe bei dieser Auffassung, auch wenn wir von der vorhin entwickelten Gedankenreihe absehen wollten, ein Widerspruch in Jesu Aussprüchen unauflöslich, der ganz unwidersprechlich in der Form vorliegt. Das Grundgesetz jedes Lohnverhältnisses ist die irgendwie normirte Aequivalenz zwischen Lohn und Leistung. Nun ergiebt sich aber die merkwürdige Thatsache, dass manche Aussprüche Jesu diese Aequivalenz voraussetzen und sehr scharf hervortreten lassen, während andere mit gleicher Bestimmtheit hervorheben, dass eine Aequivalenz zwischen Leistung und Lohn nicht stattfinde. Um jene Aequivalenz recht scharf hervortreten zu lassen, wird in gnomischer Zuspitzung dem Bekenner Jesu verheissen, dass Jesus ihn als seinen rechten Jünger bekennen wird (Mt 10 32); den Barmherzigen wird Barmherzigkeit, den Versöhnlichen Vergebung in Aussicht gestellt (Mt 5 7 6 14, vgl. auch 25 29). In dem Gleichniss Lc 12 37 wird die Aequivalenz in ganz paradoxer Weise so ausgedrückt, dass der Lohn der Leistung ganz gleich gesetzt wird, der Herr den Knecht bedient, wie früher der Knecht den Herrn. Man empfängt wieder, was man aufgegeben (Mt 10 39 cf. Mc 10 30) oder erhält, was man entbehrt hat (Lc 14 11 cf. Mt 5 5), und ebenso gilt das Grundgesetz der Aequivalenz von Schuld und Strafe; auch hier wird der Mensch mit dem Mass gemessen, mit dem er gemessen hat. Der Richtende wird gerichtet (Mt 7 1 2), der Verleugnende verleugnet (10 33), der Unversöhnliche erlangt die Vergebung nicht (18 35). Wird hier das Grundgesetz von Lohn und Leistung scharf hervorgehoben, so zeigen andere Aussprüche, dass diese Aequivalenz nicht stattfindet, sondern der Lohn ein ganz unverhältnissmässiger ist. Nicht nur wird im Allgemeinen hervorgehoben, dass der Lohn ein grosser (Mt 5 12), ein vielfältiger (Lc 6 38 Mc 10 30) ist, sondern im bestimmten Falle wird dem, der einen Propheten, einen Frommen oder einen Jünger Jesu als solchen aufnimmt, der Lohn dessen

verheissen, den er aufgenommen, obwohl er nicht dasselbe geleistet hat, wie dieser, sondern nur in diesem Aufnehmen seine Pflicht erfüllt hat (Mt 10 41 42). Wer über Wenigem getreu gewesen ist, wird über Viel gesetzt (Mt 25 21—23 24 46 47). Endlich lehrt das Gleichniss Mt 20 1—16 ausdrücklich, dass trotz der grössten quantitativen Verschiedenheit der Leistung der Lohn im Gottesreich ein durchaus gleicher ist, die Ersten den Letzten gleichgestellt werden und umgekehrt (anders Mt 5 19 19 28 Mc 10 40), und Lc 17 10 wird der Lohngedanke überhaupt abgelehnt. Der Widerspruch zwischen beiden Gedankenreihen erklärt sich nur, wenn das Bild von Lohn und Leistung nicht das absolute Verhältniss zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes ausdrückt, sondern je nach dem leitenden Interesse Jesu anders gewendet wird. Wird die Aequivalenz abgelehnt, so handelt es sich um Ablehnung jedweder rechtlichen Verbindlichkeit Gottes gegen die Menschen oder um die Grösse des dargebotenen Gutes, welches zu herrlich ist, als dass menschliche Arbeit heranreichte. Wird dagegen die Aequivalenz betont, so muss damit ausgedrückt sein, dass Lohn oder Strafe sich der Leistung selbst auf's Engste anpassen und zu ihr in Proportion stehen, was zur ernsten Anspornung des Willens dient. Durch den Lohnbegriff wird somit ein in der Sache liegendes Verhältniss, eine sachlich begründete Aufeinanderfolge von Gerechtigkeit und Reich Gottes zum Ausdruck gebracht.

Wir haben bereits gesehen, dass dieser sachliche Zusammenhang in der Abhängigkeit der Gerechtigkeitsnorm von der Gottesidee und in der ethischen Art des Gottesreichsgutes begründet ist. Weniger dagegen bewährt sich der Gedanke, den das Bild von Lohn und Leistung nahe zu legen scheint, dass das Reich Gottes der Erfolg, das Resultat der Gerechtigkeitsübung sei. Wie der Lohn gleichsam das Arbeitsquantum, die Arbeitsmenge, die Jemand geleistet hat, in kondensirtem Zustande repräsentirt, und die Lohnzahlung nur die Anerkennung eines durch Arbeit erworbenen Anspruchs ist, so könnte die Belohnung mit der Theilnahme am Reiche Gottes als folgerichtige Anerkennung der geübten Gerechtigkeit und das Reich Gottes mithin als kondensirte Gerechtigkeitsübung, d. h. als die aus gerechtem Handeln hervorgehende Geltungssphäre und Organisation der Gerechtigkeit aufgefasst werden.

Diese Meinung hat vor Anderen A. Ritschl vertreten, wenn er das Reich Gottes als Produkt des gerechten Handelns aus dem Motiv der Liebe beschreibt. Durch die Ausübung der Gerechtigkeit werde nämlich unter allen Gliedern der Friede bewirkt, und eben dieser gemeinschaftliche Frieden oder diese religiöse Bruderschaft sei ein wesentlicher Theil des höchsten Gutes im Reiche Gottes (Rechtfertigung und Versöhnung II § 5 § 33 bes. p. 293 f.). Diese Meinung hat in der

That Manches für sich. Wenn das Reich Gottes nach Jesu Meinung eine organisirte Gemeinschaft darstellen soll, die den Abschluss aller Menschheitsentwicklung bildet (oben p. 46) und wenn der Antheil jedes Jüngers am messianischen Regiment sich nach seinen Kräften und seiner Bewährung bemessen soll (p. 30), so scheint daraus zu folgen, dass kein gutes Werk, keine Frucht der Gerechtigkeit verloren geht, sondern im Reiche Gottes ihre bleibende Stätte finden muss. Indess bedarf dieser Gedanke doch einer näheren Bestimmung. Niemals hat Jesus einen Zusammenhang, eine innere Zusammengehörigkeit der auf die Naturbeherrschung, auf die Kultur gerichteten menschlichen Arbeit mit dem Reiche Gottes festgestellt. Beide sind gegen einander durchaus gleichgültig. Ehe, Familie, Eigenthum, Reichthum, Kulturarbeit haben mit dem Reiche Gottes Nichts zu schaffen, sondern durch einen gewaltsamen Bruch und Umsturz der natürlichen Entwicklung tritt das Reich Gottes in die Welt. Das natürliche Resultat der Arbeit, die Güterproduktion, ist religiös gleichgültig.

Anders steht es allerdings schon mit den durch die Liebe, die Jesus fordert, erzeugten Beziehungen zu den Menschen. Der gemeinschaftliche Frieden, die religiöse Bruderschaft hat allerdings ihre bleibende Bedeutung auch im Reiche Gottes. Jesus ermahnt nicht nur die Jünger, Frieden unter einander zu halten (Mc 9 50), sondern verheisst auch den Friedensstiftern den Titel von Gottessöhnen, den sie im Reiche Gottes führen sollen (Mt 5 9). Hierin kommt der nothwendige Zusammenhang der religiösen Bruderschaft mit der Gotteskindschaft zum deutlichen Ausdruck, der auch der fünften Bitte zu Grunde liegt. Wie die Gotteskindschaft wird natürlich auch die Bruderschaft im Reiche Gottes ihre Vollendung finden. Jeder, der um Jesu willen Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder aufgegeben hat, wird bei der Wiedergeburt aller Dinge seinen Verlust hundertfältig ersetzt sehen und das ewige Leben haben (Mt 19 28f. vgl. mit Mc 10 30). Auch soll der ungerechte Mammon zum Erwerb von Freunden dienen, die in die ewigen Hütten aufnehmen (Lc 16 9). Man wird also zugestehen müssen, dass auch die Vollendung der im Sinne Jesu geschlossenen Liebes- und Freundschaftsverhältnisse im Reiche Gottes statthaben soll. Aber man wird sich auch dem Eindruck nicht verschliessen dürfen, dass in solchen Aeusserungen nicht die eigentliche Sache, das Wesen des im Reiche Gottes mitgetheilten Gutes beschrieben wird, sondern eher eine selbstverständliche und beiläufige Zugabe. Jedenfalls entspricht der Nachdruck, den Ritschl diesem Gedanken beilegt, nicht den Intentionen Jesu.

Hiervon muss ein anderer Punkt scharf unterschieden werden.

Man wird nämlich auch die Verkündigung des Evangeliums als eine bestimmte Form der Gerechtigkeitsübung bezeichnen dürfen; die Frucht dieser in Gerechtigkeit geübten Wirksamkeit ist die Errettung und Gewinnung von Seelen für das Reich Gottes, und diese Frucht der Gerechtigkeit, wenn man sie als solche bezeichnen darf, nimmt nun zweifellos eine hervorragende Stellung im Reiche Gottes ein. Allerdings ist es in einzigartiger Weise die Macht Jesu Christi, solche Wirksamkeit zu üben. Denn die Gotteserkenntniss und die Gerechtigkeitserkenntniss, welche ja den eigentlichen Inhalt des Evangeliums bilden, sind der Ausfluss seiner einzigartigen Stellung zum Vater, mithin sein persönlichstes Eigenthum (Mt 11 27—30 cf. 5 43—48 und vgl. das ἐγώ 5 22 etc.). Aber unter Anerkennung dieser seiner persönlichen Würde gewinnen an jener Wirksamkeit auch die Seinen Theil. Denn wenn er in Aussicht nimmt, dass das Reich Gottes über den kleinen Kreis seiner gegenwärtigen Jünger hinauswachsen werde (Mt 13 31 32), so beruht das zwar zunächst auf dem Erfolge seiner eigenen geistigen Arbeit (Mt 13 3—9). Diese aber ist in erster Linie auf die Zwölf gerichtet, die er dazu bestimmt hat, dass sie um ihn seien und dass er sie zur Predigt aussende (Mc 3 14) und die, was sie von ihm in der Stille hören, auf den Dächern predigen sollen (Mt 10 26 f.). Sein persönlicher Erfolg besteht also ganz wesentlich in der Anregung der Evangelistenthätigkeit der von ihm Gewonnenen. Wenn er nun mit der Verkündigung des Evangeliums den Erfolg derselben zusammenfasst und zum Reich Gottes in sachliche Beziehung stellt (Mt 13 31 ff.), so meint er damit gewiss nicht nur den Erfolg seiner eignen Evangelisationsarbeit, sondern auch den durch ihre Wirksamkeit veranlassten. Wir haben also ein gutes Recht, die Evangelisationsarbeit Jesu sowie seiner Jünger als eine besonders wichtige Form der Gerechtigkeitsübung hier ebenfalls in Betracht zu ziehen. Dazu kommt, dass nach p. 65 f. die Predigt des Evangeliums in der gottfeindlichen Welt eine Erprobung des Ernstes ist, mit dem man Gottes Wort allem Anderen überordnet und vorzieht, also eine persönliche Bewährung der gottgefälligen Gerechtigkeit und Treue.

Wie nun die Evangelisationsarbeit der Natur der Sache nach eine besonders hohe Anerkennung findet, so kann sie geradezu als ein Dienst am Reiche Gottes bezeichnet werden (Lc 9 62 εὔθετος τῇ β. τ. ϑ., vgl. Mt 19 12), weil ihr Resultat, nämlich die erretteten Seelen, unmittelbar in's Reich Gottes hineingehört. Jesus ist sich nämlich bewusst, durch seine seelenrettende Thätigkeit, die er durch die Verkündigung des Evangeliums vollzieht (von seinem Tode muss einstweilen noch abgesehen werden) eine Wirksamkeit zu üben, die zwar unscheinbar, aber in ihrer Art nicht geringer ist, als die Herbeiführung des Reiches in

Herrlichkeit. Diese wichtige Veränderung in der Werthung der apokalyptischen Gedanken entspringt einer veränderten Werthung der menschlichen Persönlichkeit. Jesus hat darin eine, durch die vorangehende Entwicklung allerdings vorbereitete, Neuerung vollzogen, dass er jeder einzelnen menschlichen Seele einen unendlichen Werth beilegte. Der Satz, dass der Gewinn der ganzen Welt mit dem Verluste der ψυχή zu theuer bezahlt ist (Mc 8 36 f.), hat nicht den trivialen Sinn, dass dieser Verlust für den Einzelnen unersetzlich ist, weil er natürlich von der Welt keinen Nutzen mehr ziehen kann, wenn er sein Leben verliert, sondern enthält den mit Nachdruck ausgesprochenen Gedanken, dass dieser Verlust für jeden deshalb unersetzlich ist, weil ihm damit das ewige Leben im Reiche Gottes verloren geht (V. 37 f.). Die Seele jedes einzelnen Menschen gewinnt also einen unvergleichlichen Werth, der grösser als der der Welt ist, aus dem Grunde, weil auf jeder Seele die Entscheidung für eine ganze Ewigkeit lastet, und Seligkeit oder Verderben von ihrem Verhalten abhängt. Deshalb das furchtbare Wehe über den, der eine Seele um ihr ewiges Heil betrügt (Mt 18 6 7), deshalb der furchtbare Ernst der eigenen Selbstzucht im Blicke auf das ewige Leben (18 8 f.), deshalb aber auch die unvergleichliche Freude im Himmel über jeden Sünder, der Busse thut. Denn der himmlische Vater will nicht, dass auch nur eins von diesen Geringen verloren gehe (Mt 18 12—14, vgl. Lc 15).

Jesus ist also unzweifelhaft von der erhabenen Gewissheit beseelt, durch seine Uebung der Gerechtigkeit den Geltungsbereich des Reiches Gottes zu erweitern, Menschen in das Reich Gottes aufzunehmen. Auch SCHMOLLER, der im Uebrigen den einheitlich-eschatologischen Gedanken des Reiches Gottes konsequent durchzuführen sucht, hat dies anerkennen müssen; er sieht den eigentlichen Zweck der Wirksamkeit Jesu in der Gewinnung von Menschen, welche, wenn Gott sein Reich kommen lassen wird, Genossen desselben und seines Glückes theilhaftig werden können und werden; die Jesusjüngerschaft ist die werdende Reichsgenossenschaft, diese die zu ihrem Ziel geführte, vollendete Jesusjüngerschaft. „Sie haben als Jünger Jesu die Qualifikation, welche nicht nur zur Aufnahme in das Gottesreich befähigt, sondern auch das nothwendige, bleibende Substrat alles Seins in demselben ist; sie haben auch das Gottesreichsgut in der Hoffnung und haben an dieser Hoffnung selbst ein grosses Gut. Insofern ist in ihnen im subjektiven Sinn allerdings das Gottesreich schon vorhanden; ja man kann von ihnen in diesem Sinn sagen: Sie sind in demselben“ (a. a. O. p. 128, vgl. überhaupt p. 119—136). Es kann in der That keinem Zweifel unterliegen, dass es auf diesem Gebiete eine Frucht der Gerechtigkeit giebt,

welche ewige Dauer, unvergleichlichen Werth hat, und welche im Reiche Gottes bleibend ihren Platz behauptet.

Wir können demnach RITSCHL's These nur in wesentlich modifizirter Gestalt uns aneignen. Allerdings hat schon die Anknüpfung bleibender Freundschafts- und Liebesverhältnisse, welche nach der Norm der Liebe Gottes geschlossen sind, in den ewig gültigen Ordnungen des Gottesreiches ihren Platz, aber dieser Erfolg bleibt doch den unmittelbaren Wirkungen des Evangeliums durchaus untergeordnet. Der höchste Beitrag, den Jesu Jünger zum Reiche Gottes leisten können, besteht vielmehr neben dem eigenen Erwerb der Gerechtigkeit, die ja hier stets eine werdende bleibt, in der Errettung verlorener Seelen. Diese Leistung der Gerechtigkeit ist die erste und vornehmste, sie gehört ihrer Art nach unmittelbar in das Reich Gottes hinein, sie befindet sich mit dem Reiche Gottes selbst in gleicher Höhenlage. Aber freilich liegt auf der Hand, dass gerade sie in ganz besonderer Weise an Gottes Gnadenwillen gebunden bleibt, dass hier die menschliche Thätigkeit weniger nach ihrer eigenen Art, wie als Vehikel und Durchgangsort der erlösenden Kräfte Gottes in Betracht kommt. Ferner muss zugestanden werden, dass eben nur jene höchste Leistung der Gerechtigkeit an die Höhe des Gedankens vom Reiche Gottes völlig heranreicht. Nur wo die Gerechtigkeit sich direkt auf das religiöse Gebiet bezieht, sind ihre Werke den höchsten Werthen des Gottesreiches wirklich völlig gleichartig.

Es ist aber ersichtlich, dass weitaus die meisten Werke der Gerechtigkeit diesem Gebiete nicht angehören. Denn diese bezieht sich durchaus nicht nur auf das rein innerliche Verhalten des Gotteskindes zu seinem himmlischen Vater oder die Anregung eines solchen Verhaltens, sondern zugleich auf das Handeln der Menschen in dieser Welt. Ihre Ausübung ist deshalb den vergänglichen Bedingungen dieses Lebens angepasst. Kann doch nach Mt 5—7 gar kein Zweifel daran aufkommen, dass jede Forderung der Gerechtigkeit gar nichts Anderes bedeuten soll, als eine Vergeistigung und Verinnerlichung des mosaischen Gesetzes. Dieses Gesetz aber war zur Regelung des Volkslebens unter den bestehenden natürlichen Bedingungen gegeben, und an dieser Art hat auch Jesu Gerechtigkeitsbegriff ganz ersichtlich theil (vgl. z. B. 5 31 ff.). Aber nicht nur, wo es sich um eine Bethätigung der Liebe in den natürlich-menschlichen Gemeinschaften handelt, sondern auch in ihren allgemein-menschlichen, über jedes natürliche Band hinausgreifenden Formen ist die Erweisung der Liebe nothwendig den vergänglichen Bedingungen des natürlichen Lebens angepasst. Denn die Barmherzigkeit setzt die Noth des Nächsten, die

Versöhnlichkeit seine Schuld voraus, und die höchsten Proben der Liebe, welche Jesus namhaft macht, nehmen auf den Fall der Vergewaltigung und Verfolgung Rücksicht (Mt 5 44). So ist die Gerechtigkeit zwar insofern für jeden Aeon giltig, als sie an einem ewig unveränderlichen Massstabe, der Vollkommenheit Gottes, normirt ist, aber in der Art ihrer Ausübung ist sie vollständig durch die Bedürfnisse der gegenwärtigen Welt bedingt. Stimmt aber nur die persönliche Gesinnung der Gerechtigkeit und ihre etwaige unmittelbar geistige Einwirkung auf andere Personen direkt mit dem Reiche Gottes zusammen, so ist die Form ihrer Thätigkeit dem Reiche Gottes inadäquat, passt somit nicht unmittelbar in ihrer irdisch-natürlichen Form in dieses hinein. In dieser inadäquaten Form ihrer Ausübung ist sie kein unmittelbarer Theil des Reiches Gottes, sondern Vorbereitung darauf, Vorbedingung für den Eintritt in dasselbe. In dieser Beziehung besteht allerdings ein solcher Unterschied zwischen der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes, wie zwischen Lohn und Leistung; beide sind von verschiedener Art.

Unbeschadet also der inneren wesentlichen Zusammengehörigkeit der Gerechtigkeit mit dem Reiche Gottes besteht doch zwischen beiden auch ein tiefgreifender Unterschied. Denn der Stoff der Gerechtigkeit ist den natürlichen, vergänglichen Verhältnissen und Bedingungen dieser Welt angepasst, während es zum unveräusserlichen Wesen des Reiches Gottes gehört, mit den vergänglichen Dingen dieser Welt unverworren zu sein, Ewigkeitscharakter an sich zu tragen. Eben darin liegt es begründet, dass Jesus nicht etwa ein System von religiösen und Liebespflichten aufgestellt hat, durch deren Erfüllung die ganze gegenwärtige Welt zum Reiche Gottes umgewandelt, das ganze gegenwärtige Leben zum ewigen Leben geprägt werden sollte, sondern in unverkennbarem Widerspruch zu jeder derartigen Annahme einen Abbruch aller irdisch-menschlichen Entwicklung durch Gottes Allmachtswirken verkündigt hat. Dieser Abstand des gegenwärtigen Lebens vom zukünftigen kommt offenbar darin zum Ausdruck, dass er den Lohn- und Vergeltungsgedanken zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Reich Gottes und Gerechtigkeit gebraucht hat. Auch Ritschl hat diesen Zusammenhang anerkannt, indem er alle Aussprüche Jesu, in welchen die Theilnahme am Gottesreiche als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet wird, aus der Voraussetzung erklärt, dass hier der Gedanke des Gottesreiches „vorläufig in die Projektion der Zukunft umgesetzt sei" (a. a. O. p. 32f.). Aber es ist irrig, wenn er hierin nur eine durch seinen pädagogischen Takt motivirte inadäquate Ausdrucksweise findet. Das Richtige ist vielmehr, nicht seinen Aussprüchen, sondern der Gerechtigkeits-

übung selbst vorbereitende Haltung zuzuschreiben. Denn es gehört ganz wesentlich zu Jesu Anschauung, diese Inkongruenz zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes trotz der Anerkennung ihrer wesentlichen inneren Zusammengehörigkeit im Auge zu behalten, weil für seine Anschauung die Ideen der Herrlichkeit und Unvergänglichkeit vom Gedanken des Reiches Gottes unabtrennbar sind.

Doch es besteht noch ein anderer Grund für diese Unangemessenheit der Gerechtigkeit für das Reich Gottes, nämlich die Unvollkommenheit der gegenwärtigen menschlichen Gerechtigkeit. Jesus setzt als selbstverständlich voraus, dass alle Menschen arg sind (Mt 7 11). Denn von inwendig, aus dem Herzen der Menschen gehen hervor die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Trug, Schwelgerei, böser Blick, Lästerung, Hochmuth, Leichtsinn. Alles dieses Böse geht von innen aus und verunreinigt den Menschen (Mc 7 21ff.). Zwar sagt er zunächst nur mit Beziehung auf die gesunkensten Volksklassen, dass er gekommen sei, Sünder zu sich zu rufen (Mc 2 17), aber er sagt es so allgemein, dass er sich den Menschen gegenüber überhaupt als der Sünderarzt fühlt und eben daraus das Recht ableitet, gerade die Versunkensten zu sich zu rufen, die seiner am meisten bedürfen (vgl. Lc 15 7 10). Deshalb ergeht auch der Ruf zur Sinnesänderung, mit dem er auftritt (Mc 1 15, cf. 6 12) an alle ohne Unterschied.

An dieser Sündhaftigkeit haben auch seine Jünger Antheil. Zwar haben sie durch ihn sich zur Richtung ihres Sinnes auf die Gerechtigkeit bestimmen lassen und werden sich um der Gerechtigkeit willen selbst verfolgen lassen; so gehören sie unzweifelhaft mit den Gerechten, den Gott wohlgefälligen Frommen des alten Bundes zusammen (Mt 5 10—12, vgl. 10 41 13 17 23 29 34f.). Aber nirgends hat Jesus vorausgesetzt, dass die Gerechtigkeit der Seinigen eine völlige sei. Wenn er selbst über sich das Urtheil zurückwies, dass er gut sei und Niemandem in vollem Sinne dies Prädikat zugestehen wollte, als dem einigen Gott (Mc 10 18), wie hätte er es von seinen Jüngern gelten lassen können, die doch von ihm lernen, seine Sanftmuth und Demuth in sich nachbilden sollten (Mt 11 29). Nein, ewig vollendet in seiner Güte ist nur der himmlische Vater (Mt 5 48); die Menschen sind im besten Falle werdende Gotteskinder (Mt 5 45 48); im besten Falle hungern und dürsten sie nach Gerechtigkeit (Mt 5 6); im besten Falle bitten sie täglich wie um ihren leiblichen Unterhalt so um die Vergebung der Sünden und die Bewahrung und endgültige Erlösung aus dem Argen (Mt 6 12 13). Auch in dieser Beziehung bleibt eine Inkongruenz zwischen der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes bestehen. Denn dort giebt es kein Werden und Wachsen

mehr, sondern ewige Vollkommenheit und Vollendung, wie sie Gott selbst eigen ist. Und eben deshalb hat und behält auch für Jesum das Reich Gottes einen Zukunftsklang. Wie die Vollendung herrlicher ist als das Stückwerk, mit dem man beginnen muss, so viel herrlicher ist das Reich Gottes als die Gerechtigkeit, und so kann dann geradezu das herrliche Ziel alles Strebens als sein Lohn bezeichnet werden, das Reich Gottes als Lohn der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit und Reich Gottes gehören wesentlich zusammen. Denn sie ist an einem unveränderlichen Massstabe orientirt, der Vollkommenheit Gottes. Sie wurzelt auch unzweifelhaft in jener freudigen religiösen Grundstimmung, die Jesus anregte, und die im Reiche Gottes bleiben wird. Es giebt ferner Werke der Gerechtigkeit, welche unmittelbar in das Reich Gottes hineingehören und dort ihren bleibenden Platz erhalten, so schon die Befestigung in Gott geheiligter Freundschaften, vornehmlich aber die Errettung verlorener Seelen. Es hat also nicht nur die gerechte Gesinnung, sondern auch das gerechte Werk seinem Kerne nach im Reiche Gottes eine bleibende Statt. Aber dennoch bleibt ein Abstand zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes. Denn die Gerechtigkeit kommt zur Geltung unter den vergänglichen Ordnungen dieses Lebens und in mangelhafter, unvollkommener Weise. Deshalb bleibt das Reich Gottes eine zukünftige Grösse, festgehalten wird seine supranaturale Art.

Und doch ist für diese supranaturale Art des Reiches Gottes noch nicht der entscheidende Grund genannt. Zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes bleibt ein Abstand nicht nur um der sündlichen Verderbtheit des Menschengeschlechtes, nicht nur um der Vergänglichkeit der Welt willen, sondern ein Abstand um der Würde der Religion willen.

---

5. Kapitel.

Das Reich Gottes als Gottesgemeinschaft.

Das sittliche Moment ist, wie wir oben p. 88 f. sahen, mit dem religiösen auf's Engste und wesentlich verbunden, aber dennoch bleibt es der Religion untergeordnet. Die Religion ist für Jesum die entscheidende Macht, unter deren Einfluss seine ganze Gesammtanschauung steht. Nicht Menschen, sondern Gott allein gebührt die Ehre. Nicht der Mensch, sondern Gott allein bleibt die Quelle alles Heils und aller Seligkeit. Der unendlich gewaltige und erhabene Eindruck von Gott duldet nichts Menschliches, nichts Kreatürliches neben ihm; er selbst muss in allen

Dingen die Entscheidung fällen und den Ausschlag geben. Nicht aus einem Gegensatz zur Welt heraus, sondern aus dem Wesen Gottes erhält deshalb das Reich Gottes seine bestimmte Art und seinen Charakter. Der Gottesgedanke entscheidet bei Jesu über den Gedanken des Gottesreiches. Das wahrhafte Reich Gottes ist noch nicht dies, in welchem Gott geglaubt, sondern, wo er geschaut wird; nicht dies, in welchem man in kindlicher Gesinnung ihn anruft, sondern von ihm selbst als Kind anerkannt, mit dem Sohnesnamen beehrt wird (Mt 5 8 9). Dort ist Gottes Reich, wo Gott sich selbst, seine persönliche Gemeinschaft in vollkommener Weise darbietet. Der Gottesgedanke Jesu entscheidet für den supranaturalen und Zukunftscharakter des Gottesreiches. Eben deshalb bildet auch nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gottesgemeinschaft die eigentliche Mitte seiner Anschauung vom Reiche Gottes.

Auf ausdrückliche Worte Jesu lässt sich allerdings diese Behauptung nicht stützen. Dennoch ist sie unumstösslich, ja eigentlich selbstverständlich. Schon der Name Gottesreich oder Himmelreich deutet darauf hin, dass nicht eine menschliche Beschaffenheit, sondern eine göttliche Thätigkeit in diesem Reiche die Hauptsache ist, dass nicht die Erde, sondern die Himmel diesem Reiche ihr Gepräge aufdrücken. Dass nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der Gottesgemeinschaft, nicht in menschlicher Kraft, sondern in Gottes Willen der Schwerpunkt der Anschauung Jesu ruht, beweist vor allem sein Gottesgedanke selbst.

I. Es steht nicht so, dass er jene Merkmale des Gottesbegriffs, an welche sich vorzüglich das Gefühl des unendlichen und unüberbrückbaren Abstandes der Menschen von Gott knüpft, dass er jene „transcendente“ Gottesidee, wie sie die alttestamentliche Religion in ihrer Fortentwicklung zum Judenthum an die Hand gab, ausser Wirksamkeit setzt oder irgendwie abschwächt. Diese Annahme, die seit Ritschl's Vorgang zur Herrschaft gelangt ist, ist durchaus irrig. Von dem Gedanken aus, dass für ihn die Vaterliebe das A und O der Gotteserkenntniss gewesen sei, lässt sich seine Reichspredigt nicht begreifen. Bei unbefangener Prüfung der Evangelien wird man darüber erstaunen müssen, welch ungeheures Gewicht für Jesu Gottesanschauung sein Eindruck von Gottes Allmacht und unendlicher Erhabenheit hatte. Es liegt mir ganz fern zu verkennen, dass die Vaterliebe Gottes das Centrum seiner Gottesanschauung bildet, aber richtig würdigen kann man diese ausserordentliche Thatsache nur, wenn man sich gegenwärtig hält, dass seine Gottesanschauung an Kraft, Herrlichkeit und Erhabenheit der jüdischen gegenüber nichts eingebüsst hat, sondern diese voraussetzt, ja sogar vertieft und in's absolut Grösste steigert.

Es ist eine vortreffliche Bemerkung RITSCHL's (a. a. O. p. 99—101), dass Jesus den Begriff der Liebe zu Gott, der ihm durch Deut 6 4f. (vgl. Mc 12 29ff.) dargeboten war, sonst nicht zu gebrauchen pflegt, weil in diesem allgemeinen Begriffe gerade die besonderen Züge, welche das Verhältniss der Menschen zu Gott charakterisiren, noch nicht hervortreten. Denn dies Verhältniss ist durch die schlechthinige Abhängigkeit der Menschen von Gott bedingt. Es ist nicht Zufall, sondern Absicht, wenn Jesus die Einleitung des Gebotes V. 29 mit herübergenommen hat. Eben deshalb weil der Herr, unser Gott, ein einiger Herr ist, und ihm alle Macht und Gewalt gehört, gebührt ihm auch der ganze Ernst und die ganze Inbrunst, deren der Mensch fähig ist. Daher hat auch Jesus den Vaternamen Gottes, der den Abstand zwischen Gott und Mensch nicht hervortreten lässt, in der Anrede des Vaterunsers (und sonst; s. o. p. 28) mit dem Hinweis auf den himmlischen Sitz Gottes verbunden, der seine Erhabenheit zum schärfsten Ausdruck bringt (Mt 6 9). Von WENDT (a. a. O. p. 240f.) ist vortrefflich bemerkt, dass diese Anrede sich zur ersten Bitte gewissermassen ausweite: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. Diese Bitte kann nichts Anderes ausdrücken, als dass Gottes Erhabenheit und Herrlichkeit in der Menschenwelt immer mehr die gebührende Anerkennung finde (vgl. Jes 6 3—5). Eine authentische Interpretation erfährt dieser Gedanke durch Jesu Beurtheilung des Eides. Im Gegensatz gegen die laxe kasuistische Moral der Pharisäer, welche zwischen mehr und weniger verbindlichen Eiden unterschieden, spricht er den Satz aus, dass jeder Schwur, ob nun dabei Gottes Name selbst ausgesprochen werde oder nicht, sich auf Gott beziehe und deshalb an seiner unverletzlichen Heiligkeit und Majestät theilnehme (Mt 23 16ff.). Man beachte die charakteristische Steigerung des Gedankens bis zum Ausblick auf den himmlichen Thron Gottes und den, der darauf sitzt (V. 21 22), die offenbar dazu dient, die unverbrüchliche Heiligkeit Gottes zum vollen Bewusstsein zu bringen. In diesem Gedanken berührt sich Jesus mit dem Pharisäismus. Dieser hatte jene mannigfaltigen Schwurformeln eben deshalb in Umlauf gebracht, weil er sich davor scheute, Gottes heiligen Namen selbst mit rein weltlichen Dingen in Verbindung zu setzen. Jesus theilte diese heilige Scheu und zog daraus den folgerichtigen Schluss, dass der Eid als solcher dem Gebiet der Sünde entstamme, dass er dort, wo die vollkommene Gerechtigkeit herrsche, überhaupt nicht geleistet werden dürfe (Mt 5 34—37). Der Eid ist nicht nur unnütz, wie die meisten Ausleger meinen, sondern ungehörig. Wenn schon der Schwur bei Jerusalem unstatthaft ist, weil es als des grossen Königs Stadt viel zu gut ist, als dass es bei jedem geringfügigen Anlass in den Mund genommen werden dürfte, dann darf gewiss Gottes herr-

licher Name erst recht nicht in weltliche Händel hineingezogen werden. Ist er doch der einige Herr Himmels und der Erden (Mt 11 25), der Allgewaltige und allein Gute und Vollkommene (Mc 10 18 27 Mt 5 48). Mit Energie, ja mit Schroffheit wird so die Unnahbarkeit und Einzigartigkeit Gottes gegenüber der Welt und allem, was ihr angehört, festgehalten, und diese spröde Art des Gottesgedankens muss eben mit Nothwendigkeit dazu führen, die einzigartige Würde der Religion zu sichern und ihr in dem Reiche Gottes eine eximirte Stellung zu gewähren. Dann ist aber nicht Gerechtigkeit, sondern Gottesgemeinschaft der Grundgedanke des Reiches Gottes.

Indess muss diese wichtige Seite des Gottesgedankens noch genauer dargelegt werden. Denn dass Jesus die Prädikate Gottes, in denen seine Einzigartigkeit und unvergleichliche Erhabenheit über die Welt ausgesprochen wird, dem alten Testamente entnommen habe, gilt zwar als selbstverständlich. Aber dass er in dieser Beziehung den Gottesbegriff über die Gottesidee des alten Testaments, ja des Judenthums hinaus gesteigert habe, darf nicht von vornherein auf Zustimmung rechnen, sondern bedarf des Beweises. Am deutlichsten tritt nun neben der väterlichen Güte Gottes seine Allmacht hervor; sie ist gewissermassen das Kompendium aller Eigenschaften, die Gottes Einzigartigkeit ausdrücken. Fassen wir also genauer ins Auge, was denn in Jesu Anschauung Gottes Allmacht zu bedeuten hat.

Erstens ist es allein Gottes allmächtige Gnade, durch welche der Mensch zum Heile gelangt. Denn die Wirkung des Evangeliums führt er auf unmittelbare Wirkungen Gottes zurück. Wie weder die Vornehmen und Reichen (Mc 10 24 f.), noch die Weisen und Verständigen (Mt 11 25), noch die Gerechten, die als solche gelten (Mt 9 13), ins Himmelreich aus eigener Kraft kommen, so kann überhaupt Niemand durch sich selber vom Verderben errettet werden; bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alles ist bei Gott möglich (Mc 10 26 27). Demgemäss hat er die richtige Einsicht des Petrus in sein messianisches Wesen auf eine Offenbarung seines himmlischen Vaters zurückgeführt (Mt 16 17), aber ebenso den ganzen Erfolg, den sein Wirken bei den „Ungebildeten, aber auch Unverbildeten“ gefunden hatte (Mt 11 25). Ferner hofft er zuversichtlich auf den Erfolg seiner Fürbitte, d. h. auf göttliche Gnadenwirkungen, durch welche der Glaube des Petrus vor einem Aufhören bewahrt werden soll (Lc 22 31 32). Ueberhaupt gilt, dass Gott, wie er erstmalig die Versuchungen, die sein Wort nicht wollen zur Wirkung kommen lassen, überwinden muss (Mc 10 26 f.), so auch dauernd um die Bewahrung vor Versuchungen (Lc 11 4) und natürlich auch um die endgültige Errettung aus

der Sphäre des Argen (Lc 18 1—8 cf. Mt 6 13) gebeten sein will. Wir haben also allen Grund Jesu die tiefreligiöse Anschauung zuzutrauen, dass allein Gottes Gnade den Menschen zu ihm zu führen vermöge, und dass menschliches Wollen und Laufen hier keinen Erfolg habe, eine Anschauung, die dann von Paulus und Johannes weiter ausgebildet wird.

Es wäre kein Gegenbeweis, wenn man darauf hinweisen wollte, dass er sich gewöhnlich ganz naiv und ohne einer verstandesmässigen Ausgleichung mit jenem Gedanken zu bedürfen, auf den gewöhnlichen Standpunkt gestellt und den energischen Willen des Menschen zur Sinnesänderung zu erzeugen versucht, auch die psychologischen Bedingungen, unter denen sein Wort an die Menschen herantrat, wohl zu würdigen verstanden hat (vgl. Mc 4 15ff.). Denn das erklärt sich hinreichend aus der Nothwendigkeit, seine Wirksamkeit auf die Mannigfaltigkeit der ihm begegnenden Empfänglichkeit und Bedürftigkeit einzurichten. Von einem sachlichen Widerspruch dieser Gedankenreihe gegen die Vorstellung von der ausschliesslichen Macht der göttlichen Gnade kann keine Rede sein. Das wird schon dadurch ausgeschlossen, dass er trotz der Anwendung des Lohngedankens auf das Verhältniss zwischen Gott und Menschen, ja gerade in diesem Schema es aussprechen konnte, dass Gott den Lohn des Gottesreiches nicht nur nach Massgabe des Rechts, sondern auch aus blosser Gnade vertheilt, ohne dass Jemand mit ihm über deren Grösse rechten könnte (Mt 20 1—16). Und könnte es hier noch scheinen, als ob doch einige im Wege Rechtens das Gottesreich als das ihre beanspruchen könnten, so wird Lc 17 7—10 auch dieser Schein zerstört, da den Jüngern zugemuthet wird, sich nach Erfüllung ihrer ganzen Schuldigkeit für solche zu halten, die keinen Nutzen gebracht und auf Belohnung seitens des Herrn keinen Gebrauch haben. Das ἀχρεῖοι führt m. E. nicht eine der Parabel fremdartige Wendung ein, wie J. Weiss z. St. ohne Noth annimmt, sondern ist vom Standpunkt des scheelsehenden Herrn gesagt, der nur auf Ausbeutung bedacht ist (vgl. Holtzmann), dem daher der Feldsklave nie das Genügende geleistet zu haben scheint; so sollen auch die Jünger sich für Knechte halten, die ihren Herrn nicht auf die Kosten ihres Unterhalts kommen lassen. Gerade die scharfe Zuspitzung des Knechtsverhältnisses dient hier dem Herrn dazu, jeglichen Gedanken an Lohn völlig auszuschliessen — in der That eine merkwürdige Vorwegnahme der paulinischen Position, die ihm aber nicht abgesprochen werden darf, da nichts über seinen Gedankenkreis Hinausreichendes hierin enthalten ist. In den meisten Aussprüchen freilich hat er den Lohngedanken nicht durch Zuspitzung des Knechtsverhältnisses ausgeschlossen, sondern durch Zeich-

nung des gütigen Herrn überboten, der über Bitten und Verstehen schenkt, und hinter dieser Zeichnung steht für ihn der himmlische Vater, der nicht rechnende Knechte, sondern bittende Kinder haben will, die alles aus Gnade, aus freier väterlicher Güte erlangen und von ihr erbitten. Aber gerade dies setzt ein Werden wie die Kinder (Mt 18 3) voraus, d. h. eine Entwicklung, die der rechnende Knecht nicht von sich aus vollziehen kann, sondern die der gütige Herr durch seine freie, zuvorkommende Güte erst ermöglichen muss, oder, um im Bilde zu bleiben: Werden wie ein Kind kann man nur durch eine Neugeburt von oben (Joh 3 3—5). Die vorangehende Erörterung hat gezeigt, dass der hierin ausgesprochene Gedanke Jesu durchaus nicht isolirt steht. Um so unberechtigter erscheint es mir, dies auch von Justin bezeugte Wort ihm abzusprechen (so z. B. noch immer Holtzmann z. St.).

Die Alleinherrschaft der göttlichen Gnade verträgt sich auf's Beste mit dem Gedanken der Vaterliebe Gottes, aber motivirt ist sie im Anschauungskreise Jesu nicht durch diese, geschweige denn durch diese allein, sondern durch Gottes Allmacht und Einzigartigkeit (Mc 10 26 f. vgl. den Gedankenzusammenhang von Joh 3 in seiner Gegenüberstellung von σάρξ und πνεῦμα, ἐπίγεια und οὐράνια). Es kommt also dem Menschen gegenüber die ganze Majestät und Erhabenheit des Gottesgedankens nicht ohne eine gewisse Herbigkeit und Schroffheit zur Geltung. Der Mensch kommt dem allmächtigen Walten Gottes gegenüber gar nicht in Betracht. Gott ist alles, der Mensch nichts. Er ist nicht etwa Gott oder eine Ausstrahlung Gottes; er kann Gott nicht einmal erkennen, in Gottes Reich nicht kommen; Gott allein hat die Macht, und seine Gnade allein führt die Herrschaft; er bringt sein Reich, seine Erkenntniss, seine Gemeinschaft in die Welt hinein.

Aber mehr noch muss gesagt werden. Nicht nur auf ethisch-religiösem Gebiet ist Gott der allein Mächtige, sondern ebenso in dem physischen, kosmischen Bereiche. Die Welt bedeutet nichts, Gott allein bedeutet alles. Denn Jesus fordert jenen kühnen Glaubenstrotz, der selbst vor dem Unmöglichen nicht zurückschrickt, der den Herrn um Wunder zu bitten wagt, wie um alltägliche Dinge, einen Glauben, der von der Ueberzeugung getragen ist, dass Gott alle Dinge möglich sind (Mc 9 23 10 27 14 36 Mt 17 20 Lc 17 6). Vortrefflich bemerkt Wendt (a. a. O. p. 229 f.) dass wir uns hüten müssen, aus der Anschauung Jesu die Vorstellung wegzudeuten, dass die Menschen im Vertrauen auf Gott Wunder wirken und erleben können. Nicht nur für sich, sondern für jeden Gläubigen hat er das in Anspruch genommen. Aber Wendt's Erklärung genügt nicht ganz. Er beruhigt uns nämlich über diese im Zeitalter der Naturwissenschaften Manchem unbequeme Anschauung Jesu durch

den Hinweis, dass er eben von der modernen Erkenntniss von der berechenbaren Gesetzmässigkeit des ganzen Naturverlaufs noch unberührt gewesen sei. Aber so gewiss dies richtig ist, fragt sich doch noch, ob er, wenn ihm diese Erkenntniss zu Gebote gestanden hätte, davon Gebrauch gemacht und seine Aussprüche nicht gethan hätte. Jedenfalls hat er auch das Mass von Regelmässigkeit des Naturverlaufs, welches ohne Zweifel, wie seinem ganzen Volke, so auch ihm bekannt war, in seinen Aussprüchen unbeachtet gelassen. Er kennt Saat und Ernte und Wetterregeln; er kennt den Voranschlag beim Haus- und Thurmbau, wie bei der Kriegsführung; er kennt dies alles und billigt es; vermag er doch selbst an dem betrügerischen Haushalter die Klugheit seines Vergehens zu loben (Lc 16 8). Und dennoch klingen seine Mahnungen zum Gottvertrauen und Gebet — man vgl. Mt 6. 7 — so ausschliesslich, so absolut, als ob es menschliche Klugheit und menschliche Arbeit gar nicht gäbe. Nicht als wollte er die Umsicht bei der Arbeit oder gar die Arbeit selbst tadeln, aber Gott gegenüber kommt menschlicher Fleiss und Fruchtbarkeit der Erde nicht in Betracht. In dem Wunderglauben tritt diese allgemeine und durchgängige Betrachtungsweise nur am Schärfsten hervor: Die Welt, die Natur ist vor Gott nichts, und er allein ist der allmächtige Herr.

Wie könnte man auch sonst Jesu Beurtheilung des Wunders begreifen. Wenn er persönlich allen Versuchungen der Wundersucht siegreich widerstand, wenn er das Wunder geringschätzte gegenüber dem Evangelium und nun dennoch seinen Wunderwirkungen einen so grossen Werth beilegte, dass er in ihnen einen Beweis für die Gegenwart des Reiches Gottes finden konnte (Mt 12 28), so erklärt sich diese Haltung nur daraus, dass er in ihnen Spuren, zwar nur äussere, aber doch unverkennbare Spuren vom Walten und Wirken Gottes fand und dass Gottes Wirksamkeit als solche, auch wo sie eine äussere, sinnliche ist, einen unvergleichlichen, einen absoluten Werth für ihn hatte. Nicht die Unkenntniss der natürlichen Regelmässigkeit, sondern die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt spricht Jesu Beurtheilung des Wunders aus; sie ist ihm gegenüber viel zu geringe; wo man sein gedenkt, wo sein herrlicher Name genannt wird, muss alles zurücktreten und schweigen wegen seiner überragenden einzigartigen Herrlichkeit. Diese Alleinwirksamkeit der göttlichen Schöpferkraft mit der menschlichen Arbeitsleistung, der kreatürlichen Selbständigkeit zu vereinigen, haben noch Jahrhunderte nach ihm nicht das Bedürfniss gehabt. Wie man aber auch beide Gedankenreihen ausgleiche, man wird nicht vergessen dürfen, dass nach Jesu Ueberzeugung die Welt Gott gegenüber ein Nichts ist; seine Herrlichkeit ist unvergleichlich und ragt über den

ganzen natürlichen Zusammenhang und den Komplex der endlichen Kräfte hinaus. Unmöglich kann dann etwas Anderes als sein Gnadenwille und seine Gnadengemeinschaft das Endziel aller menschlichen Entwicklung, der Kern der Gesammtanschauung Jesu vom Reiche Gottes sein. Eben in jenem tiefen Eindruck von Gottes unvergleichlicher Majestät liegt es auch begründet, dass seine Anschauung vom Reiche Gottes durchaus supranatural gehalten ist. Denn Gottes Reich muss Gottes Art und Wesen an sich haben. Es muss ewig, machtvoll, selig sein, wie Gott selbst.

Durch diesen bestimmenden Gottesgedanken, nicht durch die Erwartung des nahen Endes sind alle jene Forderungen Jesu motivirt, deren Schroffheit befremdet (oben p. 64f.), von ihm aus erscheint die ganze Welt mit ihren natürlichen Ordnungen als ein den Kindern des Lichtes fremdes Gebiet (p. 67 ff.). Es ist für die Auffassung weiter Kreise charakteristisch, wenn z. B. Wendt (a. a. O. p. 245) Gottvertrauen und Gebet als die einzigen direkt Gott gegenüber zu erweisenden Arten des frommen Verhaltens bezeichnet. Vergessen ist hierbei die Gottesfurcht, die nicht nur den alttestamentlichen Frommen als Anfang der Weisheit galt. Denn aller Menschenfurcht stellt auch Jesus die Gottesfurcht entgegen, und diese fasst er durchaus nicht als Ehrfurcht, sondern als wirkliche, echte Furcht. Denn er begründet sie durch den Hinweis auf die unendliche Strafgewalt Gottes, der Leib und Seele in die Hölle zu verderben vermöge (Mt 10 28). Solche Furcht bethätigt sich in dem unbedingten Gehorsam gegen Gottes Willen. Diesen veranschaulicht Jesus häufig in solchen Gleichnissen, welche sich auf das Verhältniss von Herren und Knechten beziehen (Mt 18 23 ff. 20 1 ff. 25 14 ff. Lc 12 35 ff. 16 1 ff. 13 17 7 ff.) und in Anknüpfung an solche Gleichnisse bezeichnet er auch wohl seine Jünger als Knechte Gottes (Lc 17 10) und ihre gehorsame Erfüllung des göttlichen Willens als ein Dienen (Lc 16 13). Wie für die alten Propheten, so ist auch für seine Forderung der Gedanke an Gottes Ehre (Lc 17 18 Mt 5 16 vgl. Mc 7 6 10 18 12 29 f.) und Heiligkeit (Mt 6 9) entscheidend.

Aber nicht nur an den Forderungen Jesu lässt sich der Einfluss jenes Gottesgedankens erkennen; ganz ersichtlich beeinflusst er auch seine Selbstbeurtheilung. Er selbst war sich nämlich bewusst, an jener Heiligkeit und unbedingten Autorität Gottes Theil zu nehmen. Er dankt seinem Vater für den wunderbaren Rathschluss, dass er vor Weisen und Verständigen das Geheimniss des Himmelreichs verborgen und es den Unmündigen geoffenbart habe. Denn darin kommt an den Tag, dass es nicht menschliche Weisheit und Einsicht ist, die er verkündigt, sondern göttliche, deren Verkündigung deshalb an den Sohn gebunden bleibt, weil er allein

die vollständige Erkenntniss des Vaters besitzt (Mt 11 25 ff.). Selbst Johannes hat den Weg in das Reich Gottes nicht zeigen können, weil er selbst nicht darin war (11 11), geschweige denn die pharisäischen Volksführer, die vielmehr das Himmelreich vor den Menschen verschliessen (Mt 23 13 vgl. 5 20). Jesus allein ist mit der Verkündigung dieser Erkenntniss beauftragt, und in dieser Eigenschaft nimmt er Theil an Gottes unverbrüchlicher Heiligkeit und Erhabenheit. Wie nach dem ältesten Evangelium gerade die Dämonischen ihn als den Heiligen Gottes proklamirten (Mc 1 24), so hat auch Jesus, durch die Polemik der Gegner genöthigt, einmal ausdrücklich ausgesprochen, dass er den heiligen Geist Gottes besitze (Mt 12 28), so dass jede Sünde wider den Menschensohn in Gefahr stehe, zu einer Lästerung des heiligen Geistes selber zu werden (V. 31 32). Mit Recht bemerkt HOLTZMANN z. St.: „Alle Erklärungen der betreffenden Sünde, die auf einen inneren Gesammtzustand hinauslaufen, genügen dem Zusammenhange nicht"; es handelt sich um eine Sünde, die Gott nicht mehr aufheben und vergeben will; diese Sünde kann nur sein der „hartnäckige Widerstand, ja bewusste und entschlossene Feindschaft gegen die in den Dämonenheilungen erkennbar gewesene, Jesu bei der Taufe zu Theil gewordene Gotteskraft". Ist aber die Sünde gegen den Geist die Sünde mit erhobener Hand, die Empörung gegen Gottes ausdrücklichen Willen (Num 14 27—31), so kann der Geist weder als Prinzip der Gnadengaben, noch der sittlichen Umwandlung, sondern er muss als Prinzip der göttlichen Vollmacht und des göttlichen Auftrages gedacht sein. Dann erscheint aber Jesus in seiner messianischen Wirksamkeit als Gottes Gesandter, an Gottes Stelle selbst (Mt 10 40 vgl. p. 132 ff.). Und in der That macht er vom Verhalten gegen seine Person das Schicksal der Menschen abhängig. Selig ist, wer sich nicht an ihm ärgert (Mt 11 6), wer um seinet- und des Evangelii willen das irdische Leben und die irdischen Güter aufzuopfern bereit ist (Mt 5 11 Mc 8 35 10 29 13 9—13) und, das Kreuz auf sich nehmend, ihm nachfolgt (Mc 8 34 Lc 14 27). Alle Pietätspflichten müssen hinter der Pflicht gegen ihn zurückstehen; ihn muss man mehr lieben als Vater und Mutter (Mt 8 22 10 37). Was auf seinen Namen hin geschieht, hat den grössten Werth, auch wenn es äusserlich ganz gering und werthlos erscheint (Mc 9 37 41 cf. Mt 18 20). Wer aber mit ihm in Kollision geräth, muss unterliegen und der Vernichtung anheimfallen (Lc 20 18). Nur wer ihn bekennt, wird vor dem Richterstuhle Gottes bestehen (Mt 10 32 25 35—46).

Unsere Auffassung wird bestätigt durch die synoptische Tradition, dass Jesu Auftreten unter dem Volke Staunen, Entsetzen, Furcht erweckte. Vornehmlich war es allerdings das äusserlich Wunderbare

seiner Wirksamkeit, das solchen Eindruck machte (Mc 2 12 4 41 5 15 17 7 37 Lc 7 16 Mt 14 26 17 7). Diese Furcht ist der Gespensterfurcht oder der Furcht vor Engelerscheinungen verwandt (vgl. Mt 14 26 f. Mc 16 8 Lc 2 9 ff.). Es ist zunächst das Uebermenschliche, Gewaltige und doch Unbekannte, welches Entsetzen erregt. Aber daraus, dass Jesus diese Empfindung bei den Seinen nicht beabsichtigte (μὴ φοβεῖσθε Mt 14 27 17 7 28 5 10) darf nicht gefolgert werden, dass jene ganze Furcht vor seiner Person ihm als eine störende Nebenwirkung seiner Wirksamkeit gegolten hätte, denn jene allgemeine Empfindung der Scheu mochte auch bei Manchen das Gewissen wecken (Lc 5 8) oder den Eindruck von Gottes Herrlichkeit verschärfen (Mc 2 12 Mt 15 31 Lc 7 16 13 13 17 15 18 43). Auch war es nicht ausschliesslich seine Wunderwirksamkeit, sondern vielfach seine Lehrthätigkeit, welche den Eindruck von seiner Gewalt und somit Furcht erregte (Mc 1 22 11 18). Wir können aus unsern Evangelien noch schliessen, welcherlei Gedanken es waren, die in solcher Weise auf die Hörer wirkten. Dass er den Reichthum als seelengefährlich beurtheilte, brachte die Jünger ausser sich (Mc 10 26). Dass er gar von seinem Tode immer deutlicher zu reden begann, war ihnen ganz unverständlich und brachte sie so in Furcht, dass sie ihn nicht weiter zu befragen wagten (Mc 9 32 10 32). Es ist also gerade jene strenge, weltfremde Seite an Jesu Empfinden und Wirksamkeit welche den Seinen fremd und schrecklich bleibt, welche im Volke Entsetzen hervorruft. Diese hat aber ihren inneren Grund, ihr Motiv in seinem Gottesgedanken. Das furchtbare Entweder-Oder, das er stellte, Gott oder dem Mammon, dem Teufel zu dienen (Mt 6 24 cf. 4 10), die Seele zu gewinnen oder zu verlieren (Mc 8 35 ff.), ihn selbst zu bekennen oder zu verleugnen (Mt 10 32 f.), dies furchtbar unbequeme Entweder-Oder machte ihn den Menschen so entsetzlich. Ohne Zweifel aber ist es sein Gottesgedanke, der durch seine Erhabenheit und Ausschliesslichkeit ihn zu seinen Forderungen trieb. Die Unbedingtheit und Erhabenheit seines Gottes theilt sich nothwendig auch seiner Person und seinem Evangelium mit.

Dann ist es aber ganz nothwendig, dass auch seine Idee vom Reiche Gottes an nichts Anderem als an dem Gottesgedanken orientirt ist. Jene supranaturale, gegen diese Welt in einer gewissen Sprödigkeit verbleibende Art des Reiches Gottes, jener Gegensatz zwischen Jetzt und Einst, jener nothwendige Bruch in der Entwicklung von diesem zum zukünftigen Leben kann nur in seiner Anschauung von Gott begründet sein. Dass er wirklich so gedacht und empfunden hat, dafür bürgt jenes gewaltige Wort an die Sadduzäer, das uns über die jüdische Art der Seligkeitshoffnung weit hinaushebt und eine ganz neue

Anschauungsweise enthüllt (oben p. 31. 39 f.). Denn hier führt er selbst seine Anschauung vom Leben der Auferstandenen auf seine erhabene Vorstellung von Gottes Macht zurück (Mc 12 24). Die vollendete Gottessohnschaft (Mt 5 9) wird ebenfalls garnichts Anderes bedeuten, als jene den Engeln im Himmel gleiche Seinsweise der Auferstandenen (vgl. Lc 20 36). Auch darauf wird man hinweisen können, dass er den Söhnen dieses vergänglichen Aeons die Söhne des Lichtes und dem ungerechten Mammon das wahrhaftige Gut gegenübergestellt hat, Vorstellungen, die ohne Zweifel seiner Anschauung von der himmlischen Welt und schliesslich von Gott selbst entnommen sind (Lc 16 8 11). Ist also sein Eindruck von Gottes Einzigartigkeit und unvergleichlicher Erhabenheit über Welt und Mensch so überwältigend, dass er auf seine Gesammtanschauung ganz unverkennbar von grösstem Einfluss ist, dass er auch seine Anschauung vom Reiche Gottes wesentlich mitbestimmt, dann folgt nothwendig, dass die Gemeinschaft mit Gott, die im Reiche Gottes stattfinden soll, eine einzigartige, alles Andere an Werth und Würde überbietende Bedeutung haben muss. Nicht Gerechtigkeit, sondern Gottesgemeinschaft ist der Grundgedanke des Reiches Gottes. Deshalb macht nicht die Forderung der Gerechtigkeit, sondern das Evangelium von der Vatergesinnung Gottes den eigentlichen Kern der Predigt Jesu aus. Denn das ist eben das Erstaunliche an seiner Anschauung, dass er mit dem überwältigenden Eindruck von Gottes Einzigartigkeit und unendlicher Erhabenheit den Grundgedanken von der väterlichen Liebe Gottes zu vereinigen vermochte.

II. Auch im Alten Testament wird Gott als Vater des Volkes Israel (zuerst wenigstens nach M. T. Hos 11 1; anders LXX u. Targ.; vgl. Deut 14 1 32 6 Jer 3 19 31 9 20), insbesondere der Frommen in Israel (Jes 63 16, cf. 64 7) und selbst der einzelnen Frommen (Ps 68 6 Mal 2 10 Sir 23 1 4 Sap 2 16 18) gedacht. Aber der Vatername war keineswegs die regelmässige und vorherrschende Bezeichnung Gottes. Ferner wurde der Gedanke des Vaters von dem des Schöpfers (vgl. Mal 2 10 Sir 23 1 4), der des Sohnes von dem des Knechtes (Deut 32 6 Mal 1 6) nicht sicher unterschieden. Vergegenwärtigt man sich noch, dass die religiöse Entwicklung des Judenthums seit dem Exil immer mehr Gottes Transcendenz hervorgehoben hatte, während gleichzeitig die Steigerung der Kultur den Unterschied des Knechtes vom Sohne immer schärfer hervortreten liess, den Familiensinn steigerte und den Sohn immer mehr zum Gegenstande der väterlichen, innigen Liebe und Zuneigung werden liess, so wird man die Thatsache richtig würdigen können, dass Jesus

gerade den Vaternamen zur gewöhnlichen Bezeichnung Gottes gemacht hat. Man wird dann die Anknüpfungspunkte, die er hierfür im Alten Testament fand, nicht überschätzen, sondern gerade in dieser Hervorhebung des väterlichen Gnaden- und Liebeswillens Gottes das ursprünglich Neue und Schöpferische seiner Verkündigung suchen.

a) Nicht in der Schöpfung der Welt und der Menschen fand er die Gewähr für Gottes Vatergüte, sondern in seinem eigenen Erleben. Denn die Macht, die ihm gegeben ist, wen er will, in die Erkenntniss der Liebe Gottes einzuführen, begründet er in jener kostbaren Erinnerung an eine „heilige Stunde wehmüthiger Selbstbesinnung und triumphirenden Selbstgefühls“, die Mt 11 25 ff. Lc 10 21 f. überliefert ist, durch seinen eigenen „Genuss der religiösen Atmosphäre in einer Höhe, die ebensosehr direkte Nähe Gottes bedeutet, wie sie andererseits noch keinem menschlichen Athemhauch erreichbar gewesen war“. Durch die von Justin und Anderen bezeugte Lesart: *καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός* würde noch bestimmter ausgesagt, dass durch ihn zum ersten Male die Erkenntniss Gottes als des Vaters vollzogen sei (vgl. Holtzmann z. St.).

Aber sein einzigartiges Erleben führte Jesum zu der Erkenntniss, die dann von ihm weithin verbreitet wurde, dass Gott nicht nur sein eigener Vater, sondern „der Vater“ schlechthin war (Mc 13 32 Mt 11 27). Er unterwies seine Jünger, auch in ihrem Gebete Gott als Vater anzureden (Mt 6 9) und nannte ihn in seiner Lehre allen Hörern gegenüber: euer Vater, und: dein Vater (z. B. Mt 5 45 48 u. oft). Denn Gott richtet seine väterliche sorgende Liebe auf alle Einzelnen (Mt 6 31 f. Lc 11 13), achtet auf die Geringsten (Mt 18 14), sendet Sonnenschein und Regen selbst für die Bösen (Mt 5 45). Zum ergreifendsten Ausdruck hat Jesus seine im Vaternamen zusammengefasste Anschauung von Gott gegenüber der pharisäischen rechtlichen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Menschen im Gleichniss vom verlorenen Sohne gebracht. Wie die missgünstige Zurückhaltung des älteren Sohnes gegen den heimgekommenen jüngeren das natürliche Gefühl verletzt, weil sie dem Verhältniss des Bruders zum Bruder nicht entspricht, so leuchtet unmittelbar ein, dass die vergeltende, nach Gebühr strafende, den reumüthig Zurückkehrenden kalt abweisende Gerechtigkeit für den Vater eine unnatürliche Verleugnung seiner väterlichen Liebe gewesen wäre. Die ganze Beweiskraft des Gleichnisses liegt in der Voraussetzung, dass Gott im Verhältniss eines Vaters zu den Menschen stehe. Von dieser Erkenntniss, die für ihn unmittelbar mit seiner eigenen Erkenntniss des Vaters gegeben war, geht Jesus wie von einem unzweifelhaften Axiom aus und

zieht daraus die Folgerungen, die sich für Gottes Verhalten zu den Menschen ergeben.

Man darf aber hieraus keinen voreiligen Schluss ziehen. Dass die Menschen Gottes Söhne sind oder werden, ist durchaus nicht so natürlich oder selbstverständlich, wie vielfach angenommen wird; denn ihr Streben, die göttliche Vollkommenheit in ihrem Leben zu erreichen, wodurch sie seine Söhne werden (Mt 5 45 48), setzt dem Zusammenhange nach die richtige Erkenntniss Gottes voraus, mit der er allein sie begaben kann (Mt 11 27). Geradezu konnte Jesus urtheilen, dass nur seine Jünger wahre Söhne Gottes sind, sofern sie das rechte Verhalten von Söhnen Gottes üben, während der jüdische Kult nur eine Knechtsstellung Gott gegenüber begründe (Mt 17 25 f.). Es ist deshalb auch nicht zufällig, dass er in einer ganzen Reihe von Worten an die Jünger oder das Volk ausdrücklich Gott als „seinen" Vater bezeichnet. „Mein Vater" bezeichnet Gott als den, der sich ihm seinem Wesen gemäss in einzigartiger Weise zu erkennen gegeben hat. Die ausdrückliche Hervorhebung dieses Verhältnisses dient mithin dazu, die von ihm in Gemässheit seiner ursprünglichen Gotteserkenntniss aufgestellten Sätze als sein geistiges Eigenthum zu reklamiren. An den einzelnen Worten lässt sich dieser Grundsatz mit Leichtigkeit durchführen. Der Wille Gottes muss seiner ureigenen Erkenntniss gemäss erfüllt werden, um den Eintritt in das Himmelreich (Mt 7 21), oder in eine geistige Verwandtschaft mit ihm selbst (Mt 12 50) zu verbürgen (vgl. 15 13 18 35). Ebenso beruht es gerade auf der ihm eigenen Erkenntniss des Wesens seines himmlischen Vaters, wenn er verkündigt, dass Gott sich um die Geringen, die an ihn glauben, am meisten bekümmere, im Bildwort gesagt, dass ihre Schutzengel beständig das Antlitz seines himmlischen Vaters schauen (Mt 18 10), oder dass, wenn zwei von ihnen in einer Bitte eins werden, sie bei seinem Vater im Himmel Erhörung finden werden (Mt 18 19). Deshalb ist man auch rechter Sohn Gottes nicht schon dadurch, dass man sein Dasein Gott verdankt und Wohlthaten aller Art von ihm erfährt, sondern erst dadurch, dass man in seiner Gesinnung der Gesinnung Gottes gleicht, und während Jesus Gottes Sohn bereits ist, werden die Menschen zu Söhnen des himmlischen Vaters erst dadurch, dass sie seine zuvorkommende und vergebende Liebe ihrerseits nachbilden (Mt 5 45 48).

Bildet nun, wie oben bewiesen (p. 103 f. 106. 110. 112 f.), die Gottesgemeinschaft den eigentlichen Kern der Idee vom Reiche Gottes, so muss der Gedanke von Gott als dem Vater zum Gedanken des Reiches Gottes in engster Beziehung stehen. Denn im Namen des Vaters sind ja alle jene Wesensmerkmale Gottes zusammengefasst, welche erklären, wie trotz seiner einzigartigen Erhabenheit, trotz seines unendlichen Abstandes von

der kreatürlichen und sündigen Menschenwelt dennoch eine Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen stattfinden kann. Jener Gedankenzusammenhang kommt aber wirklich darin zu deutlichem Ausdruck, dass Jesus das Reich Gottes als Reich seines Vaters bezeichnet (Mt 26 29). Darin liegt, dass das väterliche Wohlgefallen der Grund für den Heilsrathschluss Gottes sei, der kleinen Herde das Reich zu geben (Lc 12 32, vgl. Mt 11 25 f.). Die Vaterliebe Gottes ist also als die sichere Bürgschaft für die gewisse Verleihung des Reiches Gottes an alle gedacht, die darnach streben und es von Gott erbitten. Neben die Bitte um Heiligung des göttlichen Namens, die durch Gottes Erhabenheit motivirt ist, stellt Jesus in dem Mustergebet, das er seinen Jüngern giebt, die Bitte um die Ankunft des Himmelreiches, in der alles enthalten ist, was man vom Vatergotte zu erwarten hat (Mt 6 9 f.).

Der gleiche Zusammenhang zeigt sich auch in der innigen Verbindung zwischen Jesu Sohnes- und seinem messianischen Bewusstsein. Dafür giebt es in Wahrheit keinerlei geschichtlichen Anhalt, dass er sich als Gottessohn auch mit Absehen von seinem messianischen Beruf erfasst habe. Mt 11 25—27, die einzige Reflexion über sein Sohnesbewusstsein, die uns die Synoptiker aufbewahrt haben, beruht auf dem innigen Zusammenhang des Sohnesverhältnisses mit dem Berufsbewusstsein Jesu. Denn die Aussage über seinen Sohnesstand will dem Zusammenhange nach begründen, dass er die vom Vatergotte festgestellte geheimnissvolle Ordnung des Reiches Gottes, dass das Evangelium der Einfalt geoffenbart wird, auszusprechen vermag, und sie führt deshalb auch ganz konsequent auf den Heilandsruf hinaus, der die unter der Last ihres Lebens sich Abmühenden einladet, in der Uebernahme seines Joches die ersehnte Ruhe für ihre Seelen zu finden. So ist also dieses sein Sohnesbewusstsein zugleich sein Messiasbewusstsein. Dasselbe setzt deutlich voraus Mc 13 32. Denn wenn es hier in feierlicher Steigerung heisst, dass von der Stunde der Parusie Niemand weiss, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater, so ist doch Voraussetzung nicht nur die allgemeine Vertrauensstellung des Sohnes beim Vater, sondern dem Kontexte nach der Gedanke, dass gerade der Sohn als der, der als Menschensohn mit grosser Macht und Herrlichkeit kommen soll (V. 26), am ehesten hierüber Kenntniss haben würde. Genau die gleiche Gegenüberstellung finden wir Mt 26 63 f., wo Jesus die Frage des Hohenpriesters, ob er der Sohn Gottes sei, mit dem Hinweis auf den Menschensohn zur Rechten Gottes bejaht. Es fällt also sein messianisches mit seinem Sohnesbewusstsein wesentlich zusammen. Nur soviel wird man sagen dürfen, dass er wie mit dem Titel des Messias oder Menschensohnes

den Gedanken an seinen Beruf an den Menschen, so mit dem des Gottessohnes den an seine einzigartige Vertrauensstellung bei Gott vornehmlich verband.

b) Es ist aber von höchster Wichtigkeit für das Verständniss der Predigt Jesu, daran festzuhalten, dass auch durch den Gedanken an Gottes Vatergüte die Idee des Gottesreiches durchaus nicht ohne Weiteres aus der Zukunft in die Gegenwart übertragen wird. Das Reich behält seinen Zukunftscharakter und wird auch von den Kindern Gottes erst erwartet (Lc 12 32 Mt 6 10 26 29). Ja mehr noch, die Gottessohnschaft im vollen Sinne wird ebenfalls in die Zukunft verlegt. Denn Söhne Gottes werden die Menschen in diesem Aeon (Mt 5 45); volle Söhne Gottes sind sie erst, wenn sie von ihm selbst als Kinder anerkannt werden, wenn sie ihn schauen werden, wie er ist (Mt 5 8 9), wenn sie selbst sind wie Engel im Himmel (Mc 12 25); Söhne Gottes im vollen Sinne sind sie erst als Söhne der Auferstehung (Lc 20 36).

Der zwingendste Beweis für diesen Zukunftscharakter der Gottessohnschaft ist Jesu Selbstbeurtheilung. Allerdings ist er bereits Gottes Sohn, keine Spur findet sich in den Evangelien davon, dass er es erst werden müsse. Aber dass er die Vollendung als Gottessohn noch nicht erreicht habe, beweisen die Evangelien auf's Deutlichste, wenngleich der Ausdruck fehlt.

Wenn irgend etwas, so müsste von dem, der Gottes Sohn ist, auch die Vollkommenheit erwartet werden, die Gott selbst besitzt (vgl. Mt 11 27 mit V. 29 30 und dazu 5 45 48). Aber Jesus selbst weist diese Annahme mit Schroffheit zurück: „Niemand ist gut, als der einige Gott“ (Mc 10 18). Damit sagt er auf's Deutlichste, dass er Gottes Güte und Vollkommenheit nicht besitze. Man wird, wenn man ihm nicht einen Antheil an der menschlichen Sündhaftigkeit beilegen will, der zu dem Gesammteindruck seiner Person nicht stimmt, sich der tiefsinnigen Betrachtungsweise des Hebräerbriefs anschliessen müssen, dass er versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde, und an dem, was er litt, Gehorsam lernte und durch Leiden vollkommen gemacht ist (Hbr 2 10 17 4 15 5 8 9). Wenn aber Jesus in Schwachheit lebte (II Kor 13 4) und sich noch stetig unter Gottes Willen beugen, Gehorsam lernen musste, was ohne Widerstreit der Gefühle nicht abging (Mc 14 36), so war er noch im Werden, so war er trotz seiner einzigartigen Gotteserkenntniss noch nicht in vollendeter Weise Gottes Sohn. Denn Gottes Söhne müssen in ihrer Art ebenso vollkommen, so vollendet sein, wie Gott selbst und alle himmlischen Dinge. Diesen Wechsel und Veränderlichkeit zuzuschreiben, ist eben ein Widerspruch in sich selbst.

Doch noch in anderer Beziehung ist Jesu Gottessohnschaft unvollendet. Denn zum Begriff der Gottessohnschaft gehört das Merkmal der Herrschaft (Mt 11 27). Der Sohn Gottes ist vollendet erst, wenn er zur Rechten Gottes sitzt (vgl. Mc 12 35ff. R 1 4. Deshalb erwidert Jesus auf die feierliche Anfrage, ob er der Sohn des Hochgelobten sei, mit dem Hinweis darauf, dass er als Menschensohn hinfort zur Rechten der Kraft sitzen und mit des Himmels Wolken kommen werde (Mc 14 61 62). Es ist ein Gedanke, der auch den synoptischen Wiederkunftsweissagungen zu Grunde liegt, der aber nur im Johannesevangelium ausdrücklich ausgesprochen wird, dass Jesu Tod als Heimgang zum Vater seine völlige Verklärung und Vollendung involvire. Diese Verklärung erwartet er eben auf Grund des Sohnesverhältnisses und als dessen Vollendung, die bei Johannes dem vollkommenen Anfang gleich gedacht wird (Joh 17 1 5 10 etc.).

Wenn dennoch Jesus bereits in einzigartiger Weise der Sohn Gottes ist, und der Ausdruck, dass er es noch nicht in vollem Sinne sei, vermieden wird, so hängt dies zusammen mit einer anderen Gedankenreihe, die ebenfalls auf dem Grundgedanken beruht, dass die Gottessohnschaft im eigentlichen Sinne nicht nur, wie man es aufzufassen liebt, ein religiös-sittliches, sondern ein metaphysisches Verhältniss der Wesensähnlichkeit mit Gott einschliesst. Schon der absolut gebrauchte Titel des Vaters und des Sohnes (Mt 11 25ff.) legt die Annahme einer über das gemein Menschliche hinausgehenden metaphysischen Beziehung beider nahe, wenngleich der Kontext nur die Hervorhebung der zwischen Vater und Sohn bestehenden Liebesgesinnung verlangt. Wenn ferner Mc 13 32 der Sohn dem Vater noch näher gerückt erscheint als die Engel, die doch der himmlischen Welt angehören, wird damit zwar zunächst nur die Vertrauensstellung Jesu zum Vater bezeichnet; aber wer könnte sich dem Eindruck verschliessen, dass er damit eine Stelle in einer über alles Irdisch-Menschliche erhabenen Ordnung der Dinge beansprucht? Dass er aber rein auf Grund religiös-ethischer Funktionen ohne essentielle Begründung eine solche Stellung sich vindicirt habe, wird doch dem, der die naiv-konkrete Denkweise seiner Zeit kennt, sehr zweifelhaft erscheinen müssen. Ohne Zweifel hat er angenommen, dass mit seinem Tode eine wesentliche Veränderung seiner ganzen Person stattfinden werde; sollte er doch als Menschensohn zur Rechten Gottes erhöht werden. Was hindert aber dann die Annahme, dass eine solche Veränderung bereits angefangen habe, zumal er doch ohne Zweifel das Bewusstsein hatte, dass in ihm die Kräfte der himmlischen Welt schon wirksam wären? Ich kann es deshalb nicht für ausgeschlossen halten,

dass die allgemein neutestamentliche Vorstellung von der Präexistenz des Christus auf Aeusserungen Jesu selbst zurückgehe, dass namentlich den johanneischen Reden wirklich historisches Material zu Grunde liege. Wenn Jesus trotz seines gesteigerten Eindruckes von der Einzigartigkeit Gottes sich mit Gott zusammen und allen Anderen gegenüber zu stellen wagte, so wird er kaum unterlassen haben, eine derartige Konsequenz zu ziehen. Auch das Henochbuch[1] zeigt, wie derartige Vorstellungen damals in der Luft lagen.

Von der Präexistenzvorstellung enthalten zwar die synoptischen Berichte nichts, aber sie führen auf eine analoge Vorstellung. Wenn Jesus des Glaubens lebte, dass er seine Machtthaten durch Gottes Geist vollführe (Mt 12 28), so ergab sich ihm diese Gewissheit aus unmittelbarem innerem Erleben, das die Berichte in die Zeit der Taufe verlegen. Der Taufvorgang hat das Eigenthümliche, dass Jesus gleichzeitig als Gottes Sohn anerkannt und mit dem heiligen Geiste begabt wird (Mc 1 10f.). Der Gedanke eines Geistesbesitzes aber hatte in der damaligen prophetenlosen Zeit seinen Ort nur im direkt messianischen Ideenkreise. Es giebt meines Wissens keine Spuren davon, dass der Geistesbesitz auch nur in einzelnen Fällen der Gegenwart zugesprochen wurde, sondern nach gemeinjüdischer Vorstellung wurde derselbe der messianischen Zeit vorbehalten (vgl. Schürer a. a. O., p. 443. 445. 449). Auch in der Predigt des Täufers gilt die Ausgiessung des Geistes, wie schon die Zusammenstellung mit dem Gericht zeigt, als die in der messianischen Neuschöpfung sich vollziehende Begabung mit dem himmlischen Gute (Mt 3 10 11). Unter dieser Voraussetzung muss man das wunderbare Erlebniss Jesu dahin deuten, dass er nicht nur seine Bereitschaft für das Reich Gottes bezeugte, sondern in sich selbst die messianische Vollendung erlebte, nicht nur für sich selbst, sondern mit dem Auftrage und der Vollmacht, diese überhaupt herbei zu führen. Von nun an war er der zum Kommen auf des Himmels Wolken bestimmte und deshalb selbst zur Ordnung der himmlischen Wesen gehörige, weil vom Geiste Gottes bereits durchdrungene und getriebene (Mc 1 12) Mensch, der Menschensohn (Dan 7 13), wenn auch äusserlich angesehen alles blieb wie bisher.

Man wird nicht vergessen dürfen, dass es sich bei diesem christologischen Exkurs nicht um Lösung dieses allerschwierigsten Problems handelt, sondern nur um die Verdeutlichung des Begriffes von einem Sohne Gottes. Das dürfte erwiesen sein, dass zum Sohne Gottes im vollen Sinne die pneumatische Art gehört, dass Jesus Sohn Gottes κατ'

---

[1] Vgl. Baldensperger a. a. O. p. 84ff.

ἐξοχήν nur sein kann, weil er Träger des Geistes Gottes ist, und dass, wie selbst für ihn die äusserlich sichtbare, abschliessende Verherrlichung seines ganzen Wesens noch aussteht, so in noch viel höherem Grade für seine Jünger erst die Zukunft die volle Sohnschaft bringt. Gehört aber die volle Realisirung sogar der Gotteskindschaft noch dem zukünftigen Aeon an, so erhellt gerade an diesem Punkte mit vollster Deutlichkeit, dass Gottes Reich, dessen vornehmste Gabe eben die Gottessohnschaft ist, bei Jesu supranaturalen und Zukunftscharakter trägt.

In diesen Gedankenkreis sind auch alle jene Weisungen einzufügen, die Jesus seinen Jüngern gab. Die Güter, die sie von Gott erwarten sollen, empfängt doch nur der recht, der mit ganzer Kraft nach dem Reiche Gottes und nach Gottes Gerechtigkeit trachtet (Mt 6 31 f.). Das tägliche Brod, die Sündenvergebung und Bewahrung vor Versuchung erbittet nur der mit vollem Verständniss, der zuvor um die Heiligung des göttlichen Namens und um das Kommen des Reiches Gottes gebeten hat (Lc 11 2—4). Als Hauptinhalt des unablässigen Gebetes wird auch Lc 18 1—8 die Errettung der Frommen von allen Widersachern im Reiche Gottes vorausgesetzt. Es bleibt also dabei, dass nach Jesu Anschauung das Reich der Herrlichkeit kein Appendix zu dem bereits in der Gegenwart wirkungskräftigen Reiche Gottes ist, keine Zukunftsperspektive, deren man sich auch mehr oder weniger entschlagen könnte, sondern das Reich der Herrlichkeit bleibt das Reich Gottes im vollen Sinne, der eigentliche Ort für alle Machtfülle und Herrlichkeit, für alle Vollkommenheit und Gerechtigkeit, auch für die Gottessohnschaft und das Gottschauen.

c) Aber man würde Jesu Gesammtanschauung ebenso unrichtig darstellen, wenn man meinen wollte, dass auf die Zukunft des Reiches Gottes der Hauptton seiner Predigt falle, dass ihm die Gegenwart nur den Charakter der Vorbereitungszeit habe. Man muss vielmehr behaupten, dass seine Predigt nicht einen Mittelpunkt, sondern zwei Brennpunkte habe, dass sie nach Analogie der Ellipse, nicht des Kreises zu denken sei. Charakteristisch ist hierfür die Aufzählung der besonderen Heilserweisungen, welche seine Jünger von Gott erwarten dürfen, in der zweiten Hälfte des Vaterunsers. Denn von dem Unterhalt des irdischen schreitet Jesus zur Erhaltung des geistlichen Lebens fort und schliesst mit der endgültigen Errettung aus dem Gebiet des Argen (Mt 6 11—13), d. h. mit der Versetzung des Menschen in's Reich Gottes. Damit hat er aber selbst vom individuellen Standpunkt des Betenden aus eine Perspektive gezogen, in der das an letzter Stelle erscheint, was in seiner Predigt gemeinhin zuerst genannt wird. Allerdings fehlt

jene letzte Bitte bei Lucas, aber ein durchschlagender Beweis gegen die Echtheit ist dies nicht, da sie eben wegen ihrer Identität mit der zweiten leicht weggelassen werden konnte; der Gedanke wenigstens, den sie ausspricht, ist auch Lc 18 1—8 bezeugt.

Neben der Anschauung von Gottes Einzigartigkeit, die den supranaturalen und damit zugleich den Zukunftscharakter des Gottesreiches bedingt, schlägt eben bei Jesu der Gottvaterglaube durch, und so innig auch dieser mit dem Gedanken des Reiches der Herrlichkeit verbunden ist, reicht doch seine Tragweite über dieses hinaus und in die Gegenwart hinein. Denn so wenig man denken kann, dass Gott erst vollkommen wird, so wenig kann man denken, dass er nicht in ewiger Stetigkeit Vater ist und sich als solcher verhält (Wendt a. a. O. p. 146). Der Gedanke lässt sich nicht als Jesu Anschauung erweisen, dass Gott erst seit Begründung seines Reiches, geschweige denn, dass er erst in Folge des sühnenden Todes Jesu zum liebenden, gnädigen Vater für die Menschen werde. Vielmehr bewährt Gott seine Vatergüte stetig und allgemein, indem er nicht nur den Guten, sondern auch den Bösen seine Wohlthaten erweist, ihnen Sonnenschein und Regen spendet (Mt 5 45). Nur daran wird man festzuhalten haben, dass er das höchste Mass seiner väterlichen Güte erst künftig in dem Kommen seines herrlichen Reiches bewähren wird. Für die Gegenwart aber zeigt er diese darin, dass er seinen Sohn gesandt hat, der in der vollen Erkenntniss seines Wesens zugleich die Befähigung besitzt, alle, die es wollen, in seine Gemeinschaft einzuführen. Diese Gabe bringt nicht nur die Gewähr der künftigen Vollendung mit sich, sondern ist auch an sich hoch und herrlich. Es scheint mir eine ganz richtige Ueberlieferung des Lucas zu sein, wenn er an Jesu Selbstzeugniss von seiner Sohneswürde (10 22) die Seligpreisung der Jünger anschliesst, die da sehen dürfen, was sie sehen und was viele Propheten und Könige des alten Bundes trotz ihres Sehnens nicht haben sehen können (10 23 f.). Es entspricht sehr wohl der Höhe des sonst von ihm geäusserten messianischen Selbstbewusstseins, dass von ihm hier die überragende Grösse der Güter, als deren Träger er auftritt, gegenüber allem, was der alte Bund zu bieten vermochte, bestimmt ausgesprochen wird. Dann kann es aber auch keinem Zweifel unterliegen, dass jene Worte, in welchen von einer Gegenwart des Reiches Gottes geredet wird oder doch der Begriff des Reiches Gottes in der Schwebe zwischen Gegenwart und Zukunft erscheint (p. 6—8. 87 f.), vornehmlich durch den Gedanken der bereits in der Gegenwart wirksamen Vatergüte Gottes und Gotteskindschaft der Jünger Jesu motivirt sein müssen. Denn dieser bildet ja den eigentlichen Kern seines Evangeliums.

Einer ausdrücklichen Gleichsetzung der Gotteskindschaft mit dem Reiche Gottes begegnen wir zwar nirgends, aber dieser Gedanke wird durch die ganze bisher geführte Untersuchung uns aufgezwungen. Um so gewichtiger sind dann auch die in den Evangelien vorliegenden Andeutungen dieses Zusammenhanges. Man wird die Kinder der Weisheit, auf deren Urtheil sich Jesus gegen den Zweifel des Täufers, wie gegen das vorschnelle Urtheil des Volkes beruft, mit denen identifiziren müssen, welche bereits im Reiche Gottes und deshalb trotz ihrer unbedeutenden Stellung grösser als der Täufer sind (Mt 11 19 vgl. mit 11 11). Jene Kinder der Weisheit aber sind ohne Zweifel die, welche sich in ihrer Einfalt Jesu Weisheit angeeignet haben und die rechte Erkenntniss von Gott als dem Vater besitzen, also seine Kinder sind (Mt 11 25 27). Beweisend sind aber vorzüglich Jesu Worte über die Kinder: Das Wort Lasset die Kindlein zu mir kommen, wehret ihnen nicht, denn derartiger ist das Reich Gottes (Mc 10 14), lässt uns einen tiefen Blick in seine Empfindung thun. Es ist zwar zunächst nur ein Gelegenheitswort, aber er fand die Parallele so schlagend, dass er entweder im gleichen Zusammenhange (so Mc 10 15), oder, was wahrscheinlicher ist, bei anderer Gelegenheit (Mt 18 3) die Forderung an seine Jünger stellte, zu werden, wie die Kinder, weil nur so beschaffene Menschen in das Reich Gottes eingehen, es empfangen können. Man wird gut thun, diesen Vergleich nicht auf Einzelheiten, etwa kindliche Einfalt und Demuth, oder gar kindliche Unschuld zu beschränken, sondern charakteristisch ist es eben, dass er die Forderung in solcher Allgemeinheit aussprechen konnte. Das Bildwort ist leicht zu deuten. Derart, wie Kinder, sind offenbar solche Menschen, die zu ihrem himmlischen Vater so stehen, wie Kinder zu ihrem Vater. Hier wird der Zusammenhang zwischen Gotteskindschaft und Gottes Reich mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit ausgesprochen. Es macht für die Deutung nichts aus, ob das Reich Gottes hier als zukünftige oder gegenwärtige Grösse gefasst wird. Denn jener Zusammenhang ist im Wesen der Sache selbst begründet, muss also wie vom künftigen Reiche der Herrlichkeit, so auch von dem bereits in der Gegenwart wirkenden Reiche gelten.

III. a) Fassen wir genauer ins Auge, was denn bereits in der Gegenwart die Güte des himmlischen Vaters zu bedeuten habe, so ist natürlich das erste und umfassendste Gut, welches Jesu Jünger besitzen, die Erkenntniss Gottes (oben p. 114f.). Diese Erkenntniss ist keine Verstandeserkenntniss, sondern unmittelbar im Gemüthe des Menschen geweckt durch die Berührung Gottes selbst (vgl. p. 106—108. 110). Durch Jesu Predigt

nimmt Gott den Schleier hinweg, der bisher sein väterliches Thun den Augen der Menschen verhüllte. Es ist die Einsicht in sein tägliches und stetiges Wirken, das nun seine Kinder erlangen. Da erkennen sie, wie er milde und reichlich seine Schönheit aussprengt über die Lilien des Feldes und den Vögeln ihre Nahrung giebt. Wo er nun solches den geringsten seiner Geschöpfe thut, sollte er nicht noch viel mehr sich der Menschen annehmen (Mt 6 26 ff.)? Mit dieser Erkenntniss ist dann auch die Einsicht in Gottes gebietenden Willen und seine Heilsrathschlüsse verbunden (Mt 11 19 25). Die adäquate Erkenntniss Gottes ist freilich dem Sohne Gottes vorbehalten (Mt 11 27), und auch er besitzt nicht die vollständige Erkenntniss der göttlichen Heilsrathschlüsse (Mc 13 32 14 35).

b) Mit der Gotteserkenntniss ist das Streben nach der Vollkommenheit Gottes auf's Engste zu verbinden, welches seine Kinder charakterisirt (Mt 5 45 48). Jesus regt aber dies Streben nicht nur im Allgemeinen durch seine Bussforderung (Mc 1 15) und seine vollkommene Deutung des göttlichen Willens (Mt 5 17) an, sondern er verhilft auch dem Menschen zur Erfüllung seiner Forderung. Denn besteht das rechte Verhalten in der den ganzen Menschen innerlich bewegenden Liebe zu Gott, so ist dieser Affekt am ehesten der von Ehrfurcht begleiteten Liebe des Kindes zum Vater zu vergleichen, steht also in direkter Abhängigkeit von der Erkenntniss Gottes als des Vaters (vgl. oben p. 89. 93 f.). Ferner kann man an Jesu Lebenswandel, der durch die Gewissheit von Gottes Vatergüte getragen ist und in seiner Sanftmuth und Herzensdemuth den göttlichen Willen zum völligen Ausdruck bringt, lernen, dass ein solches Joch bequem sitzt und eine solche Last leicht ist (Mt 11 27 ff.). Denn wenn der Mensch durch Gottes väterliche Güte von dem Druck der irdischen Sorge (Mt 6 11 25—33) und der Sündenschuld (Mt 6 12) befreit, wenn er der Versuchung entnommen und der endlichen Errettung aus dieser argen Welt versichert wird (Mt 6 13), dann wird ja seine Kraft für das Streben nach der Gerechtigkeit frei gemacht (cf. Mt 6 32), dann muss sein Streben nach Aneignung der göttlichen Vollkommenheit erfolgreich werden, wie Jesu Streben.

c) Neben der Gotteserkenntniss und dem Gerechtigkeitsstreben verdanken Jesu Jünger der Güte des himmlischen Vaters die Vergebung ihrer Sünden. Dabei muss in unserem Zusammenhange ausser Betracht bleiben, ob die Aussprüche Jesu von der Heilsbedeutung seines Todes etwas über die Stellung der Sündenvergebung in seiner Gesammtanschauung aussagen, weil die direkt unter Voraussetzung seines Todes

gebildeten Anschauungen einer gesonderten Betrachtung bedürfen (vgl. oben p. 18).

In der Regel wenigstens hat Jesus die Summe seiner Wirksamkeit nicht als ein Hinwegnehmen der Sünde, sondern als ein Herbeiführen des Gottesreiches bezeichnet. Nicht das besondere Gut der Sündenvergebung, sondern das allumfassende des Reiches Gottes ist Zweck und Ziel seiner Predigt, wie seines Lebens. Es ist freilich ein unvertilgbarer Zug unserer Evangelien, dass er, wo er nicht auf freche Unbussfertigkeit stiess (vgl. Mt 7 6) sich gern als „Sünderheiland" zu den Zöllnern, Sündern, Huren herabliess (vgl. Mc 2 15 ff. Lc 7 37 ff. 19 5 ff. Joh 8 1 ff.). Seine Voraussetzung dabei war aber, dass gerade die Grösse ihrer Sünden, die sie sich nicht verbergen konnten, ihr Herz zur aufrichtigen Bussfertigkeit und Reue bewegen werde. Es ist also kein allgemeiner Gedanke von menschlicher Sündhaftigkeit und Sündenelend, welcher ihn zum Eingreifen veranlasste, sondern die besonderen konkreten Gestaltungen des groben Sündenlebens. Die Sünder erscheinen als eine besondere Gruppe von Hilfsbedürftigen neben anderen. Nicht nur von der Noth des groben Sündenlebens, wo sie als solche empfunden wurde, sondern von jeder Noth, die das Herz weich stimmte und für die Gnade Gottes empfänglich machte, fühlte er sich angezogen. Er ist der Helfer und Freund der Armen, der Kranken, der einfachen Leute (Mt 11 25), der Kinder, jeglicher Noth und Traurigkeit und alles Elends. Deshalb ruft er alle Mühseligen und Beladenen ohne Einschränkung (gegen Weiss z. Mt 11 28) zu sich, um sie zu erquicken. Auch der allgemeine Satz Mc 2 17: Nicht bedürfen die Gesunden eines Arztes, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder, zeigt doch dem Zusammenhange gemäss und durch die Form des Gegensatzes zunächst nur, dass er nicht zu den Unbescholtenen, sondern zu den Anrüchigen gehen müsse, um sich ihrer in barmherziger Liebe anzunehmen, weil sie seiner am meisten bedürften.

Aber es wäre voreilig, hieraus zu schliessen, dass die Sündenvergebung eine mehr zufällige, nur durch besondere Verhältnisse und Bedürfnisse Einzelner hervorgerufene Thätigkeit Jesu wäre, sondern sie ist eine ebenso allgemeine, nothwendige und wichtige Bezeugung der Güte des himmlischen Vaters, wie die Einführung in seine Erkenntniss oder die Anregung des Strebens nach Vollkommenheit. Wie jener König seinem Schuldner die Summe von 10 000 Talenten schenkte, so haben alle Jünger Jesu Gott gegenüber eine erdrückende Schuldenlast, die er als himmlischer Vater ihnen geschenkt hat (Mt 18 23 ff.), und nicht nur einmal zum Anfange hat er dies gethan, sondern täglich von

Neuem hat er Sünden zu vergeben und muss darum gebeten werden (Mt 6 12). Die Grösse der Sünde kommt dabei nicht in Betracht. Denn jede Sünde und Lästerung wird den reumüthigen Menschen vergeben werden, selbst ein Wort wider den Menschensohn (Mt 12 31 f.), ja seine Kreuzigung, sofern sie nicht wissen, was sie thun (Lc 23 34). Nur die absichtliche Verhärtung gegen die offenkundige Wirksamkeit des Gottesgeistes wird ihnen beim göttlichen Gerichte nicht vergeben werden (Mt 12 32).

Bei dem thatsächlichen Zustande der Menschen, auch der um die Vollkommenheit bemühten (oben p. 102), bedarf es also einer stetigen Sündenvergebung. Es fragt sich aber noch, welchen Werth die göttliche Vergebung für den Menschen habe. Wie alle anderen Gottesgaben der Gegenwart ist auch sie gleichsam ein Angeld auf die Theilnahme am Himmelreich; denn als Menschensohn, der ja durch sein Kommen in des Himmels Wolken die neue Aera inauguriren wird, nimmt Jesus für sich das Recht in Anspruch, auf Erden Sünden zu vergeben (Mt 9 6), wie er beim Beginne der neuen Welt das Gericht halten wird. Die Sündenvergebung ist also eine Vorwegnahme des künftigen Gottesgerichts, wie die Gotteserkenntniss, die er bringt, eine Vorwegnahme der künftigen Gottesgemeinschaft und die Gerechtigkeit, zu der er anregt, eine Vorwegnahme der Vollkommenheit der Gottessöhne ist.

Aber schon mit dieser Parallele zwischen Sündenvergebung und Gericht ist die entscheidende Bedeutung, welche im Sinne Jesu der Sündenvergebung zukommt, angedeutet. Denn wie die Annahme oder Verwerfung im Gerichte über Verderben oder Seligkeit des Menschen entscheidet, so muss prinzipiell in der Sündenvergebung schon die ganze Gnade Gottes, Leben und Seligkeit mitbefasst sein. Wie Jesus urtheilte, dass wo Gottes Geist wirke (Mt 12 28), oder wo das Evangelium sei (Mc 4), da auch Gottes Reich sei (vgl. p. 48—50. 87 f.), so konnte er mit gleichem Rechte den Satz aussprechen: wo Sündenvergebung ist, da ist Gottes Reich. Der Parabel, welche sich auf die göttliche und menschliche Vergebung bezieht, hat Matthäus die Aufschrift gegeben: Darum ist das Himmelreich gleichgemacht etc. (Mt 18 23), und es liegt kein Grund vor, an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln. Aber wir haben nicht nöthig, uns hierauf allein zu stützen, da mehrere der echtesten Aussprüche Jesu zeigen, dass der Gedanke der Sündenvergebung die gleiche Höhenlage einnimmt, wie die Idee des Gottesreiches selbst. Jener reumüthige Zöllner, dessen Gebet bei Gott Gnade findet, so dass er gerechtfertigt nach Hause geht (Lc 18 13 f.), weiss offenbar nach Jesu Meinung das Gut der Wohlgefälligkeit bei Gott nicht

bloss als Vorbedingung für den künftigen Empfang des Reiches Gottes zu schätzen, sondern findet darin bereits gegenwärtig seine Befriedigung. Das Gleiche gilt von der Parabelreihe Lc 15. Denn die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen gipfeln darin, dass im Himmel Freude sein wird über einen Sünder, der Busse thut, mehr als über 99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen (Lc 15 7 10). Das Charakteristische dieser Worte liegt darin, dass der Gewinn der einen reumüthigen Seele als solcher den Himmel mit Freude erfüllt, dass über der Freude an dem persönlichen Verhältniss der Menschenseele zu ihrem Vater von dem, nun selbstverständlichen, Eingehen des Sünders in's Himmelreich ganz abgesehen werden kann. Ebenso steht es in dem köstlichen Gleichniss vom verlorenen Sohne. Wie hier alles darin ruht, dass der Sohn ohne Rückhalt seine Sünde bekennt, und der Vater ohne Rückhalt vergiebt, und dem Verlorenen damit alles neu geschenkt ist, so ist es auch im Verhältniss des Menschen zu seinem himmlischen Vater. Man wird zugestehen müssen, dass hierin der Gedanke der Vergebung und der ihr folgenden herzlichen Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn so gross und herrlich gemacht wird, dass er die ganze Summe des Heiles, den vollen Antheil am Reiche Gottes in sich befasst. So gewiss Jesus ohne Zweifel die Sünde für das schwerste, ja im letzten Grunde einzige Hemmniss des Eintritts in das Gottesreich gehalten hat, so gewiss die Sündenvergebung für den höchsten und letztlich entscheidenden Erweis der Vatergnade Gottes. Denn in der Sündenvergebung erweist sich, wie sonst nirgends, die allmächtige Kraft der göttlichen Gnade.

Nur unter diesem Gesichtspunkt erklärt es sich, dass er bisweilen nicht das Reich Gottes im Allgemeinen, sondern die Errettung der Menschen als seine Lebensaufgabe bezeichnet. Mc 2 17 bezieht sich zwar zunächst nur auf eine bestimmte Kategorie von Menschen, die im besonderen Masse als Sünder erscheinen, aber wie die furchtbare Anklage Jesu gegen die gerechtigkeitsstolzen und heuchlerischen Pharisäer (Mt 23) vermuthen lässt, wird der Begriff der „Gerechten“ von ihm schwerlich ohne Ironie gebraucht sein (vgl. Mt 5 20 Mc 8 15), und der Gedanke, dass er gekommen sei, Sünder zu berufen, die allgemeinste Fassung vertragen. Ganz allgemein lautet denn auch der Ausspruch: Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu erretten das Verlorene (Lc 19 10). Allerdings ist bei den Anklängen dieser Erzählung an Mc 2 15 ff. (vgl. HOLTZMANN z. St.) die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass dies Wort eben nur eine Verallgemeinerung von Mc 2 17 bildet, aber dann jedenfalls eine richtige Verallgemeinerung, die durch Jesu gesammte Wirksamkeit bestätigt wird. Denn seine

Thätigkeit wird getragen durch den Jammer um die Massen, die misshandelt und preisgegeben waren wie Schafe, die keinen Hirten haben. (Mt 9 36). Ganz allgemein bezeichnet er das Volk als die verlorenen Schafe vom Hause Israel (Mt 10 6 15 24). Welch ein wehmüthiger Erguss verschmähter, heiliger Liebe ist es, wenn er mit einem Blick auf Jerusalem, die Prophetenmörderin, ausruft: Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt (Mt 23 37 f). Hier wird, nur unter anderem Bilde, Jesu ganze Wirksamkeit dahin gedeutet, dass er mit liebevollem Werben die Verlorenen retten und unter seine treueste Obhut nehmen wollte. Der Sonderüberlieferung des Lucas gehört der Bericht an, dass er bei der Annäherung an die Stadt über sie klagte und sprach: Wenn auch du wenigstens an diesem deinem Tage wüsstest, was zu deinem Frieden dient, nun aber ist es vor deinen Augen verborgen (Lc 19 41 f.). Von dem vorigen Worte ist es darin verschieden, dass hier die Unbussfertigkeit der Stadt als ihr nothwendiges Geschick aufgefasst wird; darin aber stimmen beide Berichte überein, dass sie Jesu Willen als einen ausschliesslich auf das Heil, auf die Errettung gerichteten Liebeswillen qualifiziren. Von der Sündenvergebung ist zwar in allen diesen Worten nicht ausdrücklich die Rede. Aber wie soll man eine Liebesgesinnung nennen, die unentwegt trotz Unbussfertigkeit und Verstocktheit das Beste will und hofft, die ihre höchste Energie gerade da entwickelt, wo es sich um die Rettung derer handelt, die dem Verderben schon verfallen scheinen und von den anderen aufgegeben sind? Sie ist gewiss das Abbild und Werkzeug jener sündenvergebenden, ewigen Gnade, die nicht will, dass auch nur eines von diesen Geringen verloren gehe (Mt 18 12—14). So ist die Bereitschaft zur Vergebung die Grundvoraussetzung für Jesu gesammte Wirksamkeit. Denn seine ganze messianische Vollmacht hat er stets in der Absicht ausgeübt, in das Reich Gottes aufzunehmen, nie, daraus zu verwerfen. Ja, das möchte ich geradezu als das meist charakteristische Moment an seiner Erscheinung bezeichnen, wodurch er von der volksthümlichen Frömmigkeit sich am weitesten entfernte, dass er zwar mit so kolossaler Wucht, wie kein anderer, Gottes Gerechtigkeit und den Ernst der Entscheidung betonte, aber dann doch selbst nicht Gericht übte, sondern die dem Gericht bereits Verfallenen noch daraus zu erlösen versuchte. Es wurde ihm nicht erspart, in furchtbaren Worten seinem Volke den Zorn und das Gericht Gottes zu verkündigen (Mt 11 20 ff. 23 1 ff. etc.), aber er that es widerwillig genug und in der Ueberzeugung, dass, wer eine unsterbliche Seele für das Reich Gottes errettet, mehr ausrichte, als wer 99 richtet und verdammt. Deshalb

behielt er bis zuletzt die Hoffnung auf eine Umkehr seines Volkes (Mt 23 39). Es mag sein, dass er sich, wie seine Jünger es thaten, die Macht zutraute, das Gericht jetzt zu vollziehen (cf. Lc 9 54 und dazu Mc 11 15 ff.) wie er zweifellos als der himmlische Menschensohn zum Gericht zu erscheinen gedachte, und jedenfalls wusste er, dass die Stellung zu seiner Person und seiner Predigt auch im Gerichte entscheidend sein werde (Mc 8 38); aber wie er mit Milde selbst über die urtheilte, welche sich gegen seine Person vergingen (Lc 9 51—56 Mt 12 32), so wollte er überhaupt nicht Zorn sondern Gnade, nicht Verdammniss sondern Errettung bringen. Man darf vermuthen, dass er auch sein Verlangen nach der herrlichen Vollendung im Reiche Gottes vornehmlich durch den gegentheiligen Wunsch beschwichtigte, dass der durch seine Predigt eingeleiteten segensreichen Entwicklung durch Verlängerung der letzten Gnadenfrist ausreichend Raum vergönnt sein, dass sie nicht vor der Zeit durch Gottes endgültiges Eingreifen abgebrochen werden möchte. Wie der Gärtner bei seinem Herrn für den unfruchtbaren Feigenbaum eintritt und eine letzte Probezeit für ihn erbittet, so bedeutet Jesu Predigt eine letzte Bussfrist Gottes für das Volk, nach deren Ablauf eine Errettung unmöglich wird (Lc 13 1—9 vgl. Mt 25 10 ff.).

Es muss also daran festgehalten werden, dass Jesus Reich Gottes, Errettung, Erlösung (Mc 10 45 Lc 21 28), Sündenvergebung als zusammengehörig dachte, dass die Sündenvergebung, die in der völligen Erlösung vom Argen (Mt 6 13 Lc 21 28) ihren vollendeten Ausdruck und ihren Abschluss findet, von einem bestimmten Gesichtspunkte aus alles das umfasst, was Gottes Reich in sich beschliesst. Die Sündenvergebung und Errettung ist nicht nur eine nothwendige Vorbedingung des Reiches Gottes, sondern die Begabung mit den Gütern des Gottesreiches selbst; allerdings sind die Ausdrücke: Sündenvergebung, Errettung, Erlösung hierfür inadäquat, weil sie rein negativ sind, aber die Sache selbst, die damit verliehen wird, ist durchaus positiv: Gottes Gnade und Gemeinschaft und mit ihr alle jene Güter des Gottesreiches, die schon gegenwärtig, wenn auch in inadäquater Form, den Jüngern Jesu zu Theil werden.

d) In engem Zusammenhange mit diesen Gütern, welche Gottes Vaterliebe den Jüngern Jesu mittheilt, steht die geweihte, friedevolle und freudige Stimmung, welche in ihnen angeregt wird. Ausdrücklich bezeichnete er als Frucht seiner Gotteserkenntniss und Gerechtigkeitsübung die Befreiung der Menschen von dem auf ihnen lastenden Druck, die Erquickung der Seelen (Mt 11 28—30). Gleichen Sinn hat der Frieden, in dessen Sphäre er durch sein mächtiges Wort die Men-

schen hineinführte (Mc 5 34 Lc 7 50) und auf den sein ganzes Verhalten abzielte (Lc 19 42). Auch seinen Jüngern sprach er die Macht zu, würdige Häuser zu Stätten des Friedens, der von ihm herkam, zu machen (Mt 10 13). Unter diesem Frieden verstand er eben die Erquickung der Seele, ihr wirklich ungestörtes Wohlbefinden, welches auf die Gewissheit der göttlichen Liebesgesinnung und die innere Befriedigung und Gesundung in der Gerechtigkeit basirt ist. Mit dem Seelenfrieden ist ferner zu verbinden die kindliche Fröhlichkeit und sonnige Heiterkeit der Kinder Gottes. Wir haben bereits (oben p. 58—62) gefunden, dass Jesus gegenüber der pharisäischen Tendenz, dem irdischen Leben den Charakter der Entsagung aufzudrücken, sein Leben in Freudigkeit führte und in der natürlichen Freude am Leben keinen Widerspruch zur religiösen Grundstimmung, sondern ihren naturgemässen Ausdruck erblickte. Diese Freudigkeit ist aber darin begründet, dass er unter ihnen weilt (Mc 2 19). Selig sind die Augen, die schauen, was die Jünger schauen (Lc 10 24), selig sind alle empfänglichen und heilsbereiten Seelen, weil das Himmelreich ihnen gehört (Mt 5 3—12), selig alle, welche Gottes Wort hören und bewahren (Lc 11 28). Und wenn auch die volle Freude und Seligkeit der herrlichen Zukunft vorbehalten wird (z. B. Lc 14 14 f.), so giebt es doch schon jetzt eine rechte Freude in der Gewissheit des Heiles (Lc 10 20) und der Vatergüte Gottes (Lc 10 22—24), zu welcher Jesus seine Jünger führt.

e) Unter den Gütern, welche bereits in der Gegenwart Gottes Güte seinen Kindern schenkt, ist endlich zu nennen die Sicherung ihrer Existenz, die Selbständigkeit und Freiheit ihrer geistigen Haltung, ja die in Kraft des Glaubens und demüthiger Liebe geführte Herrschaft über die Welt. Wie leicht zu erkennen ist, gehören diese Gesichtspunkte zusammen, jeder ist eine Steigerung und Vollendung des vorangegangenen. Gott sichert die Existenz seiner Kinder. Hat er Leib und Leben gegeben, so wird er es am nöthigen Lebensunterhalt nicht fehlen lassen; denn er weiss, dass wir dies alles bedürfen. Sorgt er für das Gras des Feldes und die Vögel des Himmels, wie viel mehr für die Menschenkinder, und wenn er selbst den Bösen Regen und Sonnenschein und fruchtbare Zeiten schenkt, dann wird er gewiss ihr täglich Brot allen geben, die ihn darum bitten (Mt 6 11 25 ff.). Aber nicht nur den kargen und spärlichen Unterhalt, sondern alles Gute stellt Jesus dem Gebete seiner Jünger in Aussicht. „Wenn ihr, die ihr böse seid, verstehet euren Kindern gute Gaben zu geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten“ (Mt 7 7—11). Die Obhut und Vorsehung Gottes erstreckt sich bis auf die geringsten menschlichen Dinge und Interessen (Mt 10 30).

Mit dieser Sicherung der leiblich-irdischen Existenz des Menschen ist nun die Grundlage gegeben zur vollen und freien Entfaltung seines gottgemässen Wesens und seiner geistigen Haltung. Als Sohn Gottes machte Jesus von seiner Anerkennung und Verwerfung den Fortbestand der heiligen Ordnungen und die Geltung Israels als Gottesvolk abhängig (Mt 21 37, vgl. mit V. 43 24 2). Damit stellte er sich hoch über alles, was die Theokratie bisher von Organen und Institutionen besass (Mt 12 6 41 42). Ja selbst der Autorität des Moses, dessen Gesetz die Grundlage des ganzen Volkslebens bildete, stellte er mit seinem: Ich aber sage euch, sich als höhere Instanz gegenüber (Mt 5 22 28 32 34 39 44). Dem gesammten Gesetz trat er trotz seiner stetigen Beobachtung der Volkssitte mit königlicher Freiheit gegenüber (oben p. 84f.). Und in dieselbe königliche Freiheit suchte er auch seine Jünger einzuführen. Nicht nur für sich, sondern auch für sie beansprucht er die Freiheit von der Tempelsteuer (Mt 17 25f.), von Sabbat- und Tempelgesetzen (Mc 2 23ff.). Der Geringste im Himmelreich ist grösser als Johannes der Täufer, der doch der grösste Prophet ist (Mt 11 11). Ein königliches Selbstbewusstsein und königliche Freiheit, Unabhängigkeit, ja Ueberlegenheit über jede menschliche Autorität gebührt mithin jedem Kinde Gottes. Nicht Furcht, sondern gläubiges Gottvertrauen verlangt Jesus gegenüber jeder drohenden Macht und Gewalt (Mt 10 28ff. Mc 4 40).

Diese Sicherheit und Freiheit in Gott vollendet sich nun und gipfelt in der vollen Herrschaft über die ganze Welt. Zwei Gedankenreihen Jesu liegen hierüber in den Evangelien vor und müssen auseinandergehalten werden. Jene Herrschaft wird nämlich ausgeübt in Kraft des Glaubens, aber auch in der Kraft demüthiger Liebe. Nicht nur von einer Sicherung und Befreiung des eigenen Lebens, sondern von einer im Glauben ausgeübten Weltherrschaft zu reden, berechtigen oder vielmehr nöthigen uns Jesu kühne Worte über die Kraft des Glaubens und des Gebetes. Wer zum Berge mit Erfolg sagen kann: Hebe dich und wirf dich in's Meer (Mc 11 23, cf. Lc 17 5 6), dem ist eben alles möglich (Mc 9 23), der hat Theil an der Macht Gottes, dem alles unterworfen ist. Die Absicht dieser Sprüche zeigt sich auch in der Imperativform. Absichtlich wird von jeder Vermittlung abgesehen. Der Mensch selbst giebt dem Berge, dem Baume Befehl; wer aber Befehle ertheilen kann, die respektirt werden, erweist sich damit als Herr (vgl. Mc 4 39 41). Wir haben also wirklich das Recht, von einer im Glauben geübten Weltherrschaft der Kinder Gottes zu reden. Die Vermittlung dieser Herrschaft ist natürlich im Gebet gegeben, welches der natürliche Ausdruck des Vertrauens auf Gott ist (Mc 11 24, vgl.

mit V. 23). Wer aber die Verheissung hat, dass seine Bitte, auch wenn sie zu ungelegenster Zeit und unter den erschwerendsten Umständen gethan wird. Erfüllung findet (Lc 11 5—8), ist eben als Beter ein Herr über alle Dinge. Voraussetzung ist natürlich, dass man Geduld übt, bis nach Gottes Rathschluss die rechte Stunde herankommt (Lc 18 1—8), dass man auch im Stande ist, in Beugung unter Gottes Willen auf den eigenen Wunsch zu verzichten (Mc 14 36); kennt doch Gott allein alle Dinge und die künftige Entwicklung (Mc 13 32). Aber eben die, welche sich in tiefster Demuth vor seiner ewigen Majestät und Gottheit beugen, lässt er nach seiner väterlichen Güte an seiner allmächtigen Herrschaft über die Welt Theil gewinnen.

Beachtenswerth ist, dass dies weltbeherrschende Gottvertrauen nach Jesu Intentionen nicht durch seine Person vermittelt sein, sondern sich unmittelbar auf Gott richten soll. Natürlich ist das Gottvertrauen der Seinen durch die ihm eigenthümliche Gotteserkenntniss angeregt, setzt also sein einzigartiges Verhältniss zu Gott bleibend voraus. Demgemäss erkannte er auch das auf ihn selbst gerichtete Vertrauen als berechtigt an (Mt 8 5—13 Mc 5 34 10 52), sofern in seiner Person der Messias erschienen war, durch den Gott alle Hilfe zu bringen verheissen hatte (Mt 11 2—6). Aber prinzipiell forderte er, dass sich das Berge versetzende Vertrauen, das alle haben können und sollen, unmittelbar auf Gott richte (Mc 9 18 23 11 22f.). Er schalt seine Jünger wegen der Kleinheit ihres Glaubens, als sie nicht für sich allein dem für seinen dämonischen Sohn Hilfe suchenden Vater hatten helfen können (Mc 9 19 23ff.). Er schalt sie, als sie auf dem See während des Sturmes voll Verzagtheit und Todesangst ihn weckten (Mc 4 37—40). Er wollte also wirklich seine Jünger in das gleiche Sohnesverhältniss zu Gott und in die gleiche Weltherrschaft einführen, die er selbst ausübte (vgl. Joh 16 26f.).

Diese Herrschaft, welche Jesus mit seinen Jüngern führt, ist freilich noch keine völlige. Denn das gläubige Gebet hängt an Gottes Willen und Gottes Wille ist es eben, die neue Welt, das Reich Gottes noch nicht sogleich herbeizuführen. Jene gewaltigen Mächte, durch welche Erde und Himmel umgestaltet werden sollen, beginnen in der Gegenwart erst, sich in Bewegung zu setzen, noch ist ihre Wirksamkeit eine sporadische und zufällige. Alle Wunder Jesu und der Seinen bringen noch nicht das Wunder der Welterneuerung. Ja mehr noch, nach Gottes Rathschluss muss der zur Weltherrschaft erkorene Menschensohn zuvor viel leiden (Mc 8 31 etc.), und leiden müssen auch seine Jünger (Mc 8 34). Da bleibt kein anderes Mittel, als seine Seele in Geduld zu fassen und unaufhörlich nach Erlösung zu rufen (Mt 5 11f. Mc 13 9ff. 19f. Lc 18 1—8).

Vollkommen ist die Weltherrschaft der Gotteskinder in der Gegenwart erst in rein geistiger Weise, im Glauben, aber nicht im Schauen. Der Glaube freilich, der sich fest an Gottes Allmacht und an seine Gnade bindet, besitzt die Herrschaft und geht auf den Wogen des tosenden Meeres still und sicher dahin; wenn er sich nur den Blick von Gottes Gnade nicht abwenden, sich zum Zweifel nicht bewegen lässt, dann können sie ihm nichts anhaben (Mt 14 29—31). Denn ein wahrhaft Gläubiger muss in allen Lebensführungen Gottes seine milde, väterliche Hand erkennen, er kann nichts als Gutes empfangen (Mt 7 11). Selbst der gewaltsame Tod kann ihn nicht erschrecken. Verfällt auch der Leib dem Henker (Mt 10 28), die Seele bleibt in Gottes Hand und wird errettet (Mc 8 35).

Aber nicht nur im Glauben besitzen Gottes Kinder die Herrschaft über die Welt, sie herrschen auch in der Kraft demüthiger, dienender Liebe. Wie in Gottes Reich das Leben durch die Liebe geregelt ist, welche ohne Zwang aus innerer freier Willigkeit Gerechtigkeit übt, und wie das Mass von Herrschaft, das ein Jeder im Reiche Gottes übt, von der Treue abhängt, die er in seinem ganzen Wirken, auch in seiner Liebe, geübt hat (oben p. 44), so entsprechen sich schon in der Gegenwart die Würde eines Sohnes Gottes und der Umfang seiner demüthigen dienenden Leistung. Als seine Jünger sich stritten, wer unter ihnen der grösste sei, stellte Jesus diesen Ehrgeiz in Parallele mit dem Verhalten der heidnischen Herrscher, welche sich dadurch auf ihrer Höhe halten, dass sie den Willen und die Interessen anderer rücksichtslos unter ihren Willen und ihr Interesse beugen (Mc 10 42), gerade wie in der Welt der zu Tische Liegende als der grössere gilt, weil er sich bedienen lässt (Lc 17 8). Dem stellt er als Regel, die für die Seinen gelten soll, gegenüber, dass wer unter ihnen gross sein wolle, aller Diener, und wer unter ihnen der erste sein wolle, aller Knecht sein werde (Mc 10 43 44 vgl. Lc 12 37). Diese Praxis, die allem menschlichen Ermessen zuwiderläuft, stützt er aber auf sein eigenes Vorbild. Denn er selbst, der Menschensohn, hat das Dienen zu seiner Lebensaufgabe gemacht (cf. Joh 13 4—17) und sieht in seinem im Dienste der Brüder aufzuopfernden Leben die höchste Dienstleistung (Mc 10 45). Dann aber ist es ein Grundgesetz des Reiches Gottes, dass der aufopfernde und selbstverleugnende Dienst, den Jemand übt, mit Glaubensaugen angesehen, gar nichts Anderes ist, als die Uebung der ihm überwiesenen Herrschaft, wie Jesus seine einzigartige Würde durch das höchste und unüberbietbare Opfer des eigenen Lebens bewährt. Man würde fehl gehen, wollte man in dem Dienst demüthiger Liebe nur die Pflicht sehen, welche der Würde der Gotteskinder entspricht, nicht die thatsächliche

Uebung der Weltherrschaft. Denn wie man durch Barmherzigkeitsübung Jemandes Nächster wird (Lc 10 36), d. h. von ihm Anhänglichkeit und Treue zu erwarten hat, oder wie man durch Lehre eine Autoritätsstellung gegenüber seinen Schülern gewinnt (Mt 10 24 23 8), so gewinnt Jesus Autorität und Herrschaft über die Seinen durch seine Bewährung der Liebe bis in den Tod hinein. Denn wenn er durch seinen Tod sie errettet, dann kann er gewiss einen Gehorsam und eine Liebe verlangen, die selbst den Tod nicht scheut, die grösser ist als die Liebe selbst zu den nächsten Angehörigen. Christus ist für alle gestorben, damit sie bei Leibesleben nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben ist (II Kor 5 14f. I Kor 6 20). Dieser Gedanke ist zwar in den synoptischen Evangelien nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, aber an sich selbstverständlich und liegt auch der Bezeichnung des Bundesblutes als „vergossen für viele“ zu Grunde (Mc 14 24, vgl. auch Joh 12 24). Dann liegt aber auf der Hand, dass Jesus durch seine dienende Liebe Herrschaft übt, indem er durch sie alle, über die zu herrschen er als Sohn Gottes das göttliche Recht hat, auch thatsächlich sich verpflichtet, so dass sie ihm, als dem Sohne Gottes, sich beugen. Genau die gleiche Gedankenverbindung liegt Mt 11 25—30 vor. Denn die Würde des einigen Sohnes Gottes, die nur der Vater ganz zu ermessen vermag, der ihm alles übergeben hat, bewährt er dadurch, dass er als der Sanftmüthige und von Herzen Demüthige gerade den Mühseligen und Beladenen ihre Last abnimmt und keine andere auflegt, als die er selbst zu tragen gewohnt und gewillt ist.

Was aber von ihm selbst, das gilt auch von seinen Jüngern: Wenn er den Sanftmüthigen Antheil an der messianischen Weltherrschaft zuspricht (Mt 5 5), so ist zwar hier vermuthlich an den Antheil der Frommen an der Herrschaft im vollendeten Gottesreiche gedacht, aber beachtenswerth bleibt doch die scheinbar widersprechende Verbindung der Sanftmuth mit der Herrschaft; zudem muss, wie alle messianischen Güter, so auch diese Herrschaft der Sanftmuth schon in der Gegenwart ihren Anfang nehmen. Ebenso beweist der Zusammenhang von Mc 10 42—45, dass, wie Jesus seine einzigartige Würde durch seinen selbstverleugnenden Dienst erweist, so auch seine Jünger ihre Grösse im Dienen bewähren.

Ist so der demüthigen Liebe die thatsächliche Uebung der Weltherrschaft gegeben, so versteht sich doch von selbst, dass auch in dieser Form die Uebung der Herrschaft eine unvollkommene ist. Freilich ist eine Liebe, die selbst die höchste Aufopferung, die Hingabe in den Tod, nicht scheut, ihrem Wesen nach unbesiegbar; aber einer unbegrenzten und ganz allgemeinen Herrschaft ist sie bei der vorhandenen Bosheit

der Menschen nicht sicher; es wird doch schliesslich des göttlichen Gerichtes bedürfen, um der Sanftmuth und Demuth zur unbestrittenen Herrschaft zu verhelfen (oben p. 44 f.). Dazu kommt, dass, wie in den Jüngern Jesu die Liebe selbst noch im Werden begriffen ist, so auch die ganze Herrschaftsübung der Liebe; denn wie jede geistige Kraft, so kann auch diese nur allmählich ihren Wirkungskreis und damit ihr Herrschaftsgebiet erweitern.

Zwei Wege also sind es, auf welchen die Kinder Gottes zur Ausübung der Weltherrschaft gelangen. Durch ihr Vertrauen auf Gott und demüthiges Gebet erlangen sie Theil an Gottes Allmacht und werden so zu Herren der Welt; durch ihre Wesensähnlichkeit mit Gott gewinnen sie Theil an seiner vollkommenen Güte und überwinden dadurch die Welt innerlich, so dass sie ihnen nicht widerstehen kann; so wird ihre demüthige Liebe zur Herrschaftsübung. Beide Gedanken gehören nothwendig zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Denn das Gottvertrauen ist berechtigt nur, wenn man vor allem nach Gottes Vollkommenheit trachtet, und das Streben nach Bewährung der Vollkommenheit kann sich erst da frei entfalten, wo der Mensch durch das Gottvertrauen von jedem äusseren Druck befreit, wo er auch in der völligen Selbsthingabe der Erreichung seiner eigenen Lebensbestimmung durch Gottes Macht versichert wird. Aber eben als Gottes Kind, dem das Zutrauen zu Gott und die Wesensähnlichkeit mit ihm natürlich ist, übt der Jünger Jesu schon in der Gegenwart eine Herrschaft, die sich im Gottesreiche vollendet, die geistige Herrschaft über die Welt.

Beide Gedanken vereinigen sich in der Betrachtung des Todes Jesu. Durch die göttliche Allmacht, die ihn vom Tode erweckt und zu sich nimmt, wird gerade die tiefste Schmach, der Kreuzestod, ihm zum Eingang in die höchste Herrlichkeit der himmlischen Welt. Gleichzeitig aber ist eben diese freiwillige Uebernahme des Todes die höchste Machtentfaltung der Liebe; die That tiefster Demuth wird zum Triumph seiner Würde als Gottessohn; das grösste Opfer wird zum grössten Sieg über die gottfeindliche Menschheit, wodurch alle, die Gott dazu bestimmt hat, für seine Herrschaft gewonnen werden sollen.

Einen eigenthümlichen Ausdruck und Zusammenschluss finden diese Gedanken in der Weissagung Jesu vom Leiden des Menschensohnes. Die Deutungen dieses Titels gehen freilich noch immer sehr auseinander. Indess wird neuerdings mit Recht immer allgemeiner anerkannt, dass die Deutung von Dan 7 13 ausgehen müsse. Wenn das Buch Henoch, diese jüdische Apokalypse aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, auf Grund dieser Danielstelle den Messias als

„Menschensohn“ darstellt, wenn Jesus selbst (Mt 24 30 26 64) auf Dan 7 13 unverkennbar Bezug nimmt und der sterbende Stephanus offenbar mit Anlehnung an Jesu eigenes Wort ihn als Menschensohn bezeichnet (Act 7 55 vgl. Apk 1 13 14 14), so ist schwer begreiflich, dass jenes Herkunftsverhältniss noch immer beanstandet werden kann. Die Thatsache liegt vor Augen, dass dieselbe Stelle des in Jesu Tagen vielgelesenen und hochgehaltenen Danielbuches den Begriff des Himmelreiches, des in des Himmels Wolken von Gott zu empfangenden ewigen Königreiches und den Begriff des Menschensohnes als des Empfängers und Trägers dieses Reiches hergab, dass also die Wechselbeziehung, welche wir in allen Aussagen Jesu zwischen seinem Charakter als Menschensohn und seinem Beruf als Bringer des Himmelreiches gewahren, in Daniel urbildlich vorliegt. Vortrefflich bemerkt J. Weiss (a. a. O. p. 52), dass in der Mehrzahl der Worte, die vom Menschensohn handeln, eine Art von verkürztem Hinweis auf die Weissagung vorliegt, so in der Mehrzahl der Parusieaussagen, wo man gut thue zu ergänzen: Dann wird sich die Weissagung erfüllen, dass der Menschensohn kommt auf den Wolken des Himmels u. s. w.

Die eigentliche Schwierigkeit des Problems zeigt sich freilich, sobald man mit diesem Kanon bei allen Evangelienworten vom Menschensohne Ernst zu machen versucht. Eine ganze Reihe von Stellen ist nämlich gegen jene Bedeutung des Titels Menschensohn völlig gleichgültig (Mt 11 19 12 32 40 = Lc 11 30 Mt 13 37 16 13 17 9 26 24 Lc 6 22 22 48). Hier ist der Titel bisweilen zu einer einfachen Selbstbezeichnung Jesu (so mit Sicherheit Mt 16 13 mit den Parallelen vgl.), öfters wenigstens zu einer abgeblassten Bezeichnung des Messias geworden. Daraus ist zu schliessen, dass die Evangelisten den ursprünglichen Sinn dieser Bezeichnung nicht mehr mit Sicherheit erfasst haben. Mindestens nach der Vorstellung des ersten Evangelisten haben ferner die Jünger Jesu (Mt 16 13), und nach der des vierten Evangelisten hat das ganze Volk eine messianische Bezeichnung darin nicht gefunden (Joh 12 34). Man wird hieraus folgern können, dass Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn auch seinen schriftgelehrten Gegnern durchaus nicht ohne Weiteres durchsichtig war, weil die Anwendung Dan 7 13 auf seine Person allem Augenschein widersprach. Vielleicht wird man die Unsicherheit unserer Evangelien in Anwendung dieses Titels auch darauf zurückführen müssen, dass Jesus dem Geiste der hebräischen Sprache gemäss sich gelegentlich selbst als Menschenkind bezeichnet haben mag, ohne weitere Tendenz und ohne Beziehung zur danielischen Weissagung (vgl. z. B. Ps 8 5 Ez 2 1 etc.). In den Evangelien und vielleicht schon früher ist dann beides konfundirt.

Für unseren Zweck kommen aber vornehmlich jene Worte in Betracht, welche den Menschensohn in Beziehung zu Leiden und Tod setzen. J. Weiss a. a. O. p. 53 f. erklärt diese Worte aus dem Kontrast zwischen der danielischen Weissagung von der glänzenden Erscheinung des Menschensohnes und der Weissagung Jesu von seinem Tode. „In der Gruppe der Leidensverkündigungen ist der Ausdruck gewissermassen aus dem Munde seiner Anhänger entnommen und bildet einen Kontrast zu den Leidensverkündigungen. Der, von dem ihr das Höchste erwartet, der euch bestimmt zu sein scheint zum „Menschensohn" — der muss entbehren, leiden, sterben." Jesu Jünger haben nun zweifellos den Kontrast, und nichts als den Kontrast, der hierin lag, empfunden. Ihm selbst aber zutrauen, dass er seine gedrückte und leidende Stellung in der Gegenwart als blossen Kontrast zu seiner künftigen Herrlichkeit auffasste, heisst seine Grösse verkennen. Denn nicht als blossen Kontrast, sondern als das nach Gottes Willen nothwendige Mittel, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen (vgl. Lc 24 26), ja sogar als die den Umständen angemessene Form seiner Herrschaftsübung (Mc 10 42 ff. und dazu das Obige) hat er alle Leiden und Entbehrungen, die er im Gefolge seines Berufes auf sich nahm, gewerthet. Denn dass wirklich der Titel des Menschensohnes eine gegenwärtig schon geübte Herrschaft in Anspruch nimmt, ergiebt sich aus einigen Sprüchen Jesu, die J. Weiss willkürlich beseitigen muss. Dass seine Gegner ihm die Macht der Sündenvergebung nicht zutrauen, wird durch seine Wundermacht in's Unrecht gesetzt; dagegen schliesst er selbst aus seiner Macht, einst Gericht zu halten, auf seine jetzige Gewalt, Sünde zu vergeben (Mc 2 10; gegen J. Weiss p. 57). Ebenso folgert er aus seiner Bestimmung zum Menschensohn, d. h. zum Herrscher im messianischen Reiche, dass er die Macht habe über alle menschliche Ordnung (Mc 2 28). Dann aber muss daran festgehalten werden, dass er auch in seiner Selbsthingabe in den Tod eben die Macht des Menschensohnes bewährt, die er hinfort in anderer Form und ohne jede Beschränkung üben wird.

In merkwürdiger Weise wird dies Resultat durch die johanneische Auffassung vom Menschensohne bestätigt, die auf Glaubwürdigkeit schon um deswillen Anspruch erheben darf, weil in den Prämissen der johanneischen Theologie an sich kein Anlass vorlag, den Titel des Menschensohnes festzuhalten. Höchstens darin könnte eine Aenderung des Begriffs erfolgt sein, dass der Gedanke der Präexistenz im Himmel erst nachträglich mit dem Begriff des Menschensohnes verbunden sein mag (Joh 3 13 6 62). Indes bleibt mir doch zweifelhaft, ob nicht auch hierin gutes geschichtliches Material zu Grunde liegt (vgl. oben p. 118 f.). Denkbar ist jedenfalls sehr wohl, dass der Menschensohn, der sich in

seiner Glorie als himmlischer Mensch erweist, auch als himmlischen Ursprungs gedacht wird, und der kühne Ausdruck, dass er, wenngleich auf Erden, dennoch im Himmel sei (Joh 3 13) entspricht durchaus dem Bewusstsein Jesu. Denn er steht in fortdauerndem lebendigem Wechselverkehr mit dem Himmel (Joh 1 51 vgl. p. 99 ff.) und giebt den Menschen die Speise, die da bleibt zum ewigen Leben (Joh 6 27 56). Wie so der Menschensohn, ganz wie in den synoptischen Berichten, seine Herrlichkeit schon in der Gegenwart erweist, so bedeutet konsequenter Weise auch sein grösstes Opfer den grössten Erweis seiner Macht; seine tiefste Erniedrigung ist selbst in Wahrheit die grösste That seiner Herrschaft. Dies drückt das vierte Evangelium dadurch aus, dass ihm die Erhöhung an's Kreuz mit der Erhöhung zum Himmel zusammenfällt (Joh 3 14 8 28 12 23 f. 32 f.). Um so gewisser entspricht dieser Gedanke den Anschauungen Jesu, als dieser, wie schon der Parusiegedanke beweist, seinen Tod, d. h. aber seine tiefste Erniedrigung als einen Heimgang zum Vater bezeichnen konnte (oben p. 118).

Wir finden demnach in der Weissagung vom Leiden des Menschensohnes zunächst den Kontrast zwischen der Bestimmung zum Herrscher des Himmelreichs und dem Leidenswege Jesu ausgesprochen. Dieser offenkundige Gegensatz aber löst sich dadurch, das erstens der Tod ihn unmittelbar zur Rechten Gottes, d. h. zur unbegrenzten Theilnahme an Gottes Machtvollkommenheit führt, also zum vollkommenen Siege seines Gottvertrauens über alle natürlichen Schranken des Lebens und selbst über den Tod; zweitens aber ist sein Tod auch der vollkommene Sieg über die ihm widerstrebende Menschenwelt, sofern er „viele" (Mc 10 45 14 24) unter seine Friedensherrschaft stellt, also die vollkommenste Herrscherthat seiner demüthigen Liebe.

f) Die Gaben, welche Gottes Güte schon gegenwärtig seinen Kindern mittheilt, haben alle die Art an sich, dass sie den Bedingungen der gegenwärtigen Welt entsprechen und deshalb in ihrer Erscheinung den Gütern der zukünftigen Welt des Reiches Gottes inadäquat sind, aber dennoch ihrem Wesen nach mit denselben zusammenfallen. Wie die Sündenvergebung das zukünftige Gericht vorwegnimmt und den Sünder in den Bereich der Gnade Gottes hineinstellt, so ist die Gotteserkenntniss der Beginn des Gottschauens und somit der vollendeten Gottesgemeinschaft. Und wie in dem Streben nach Gerechtigkeit die ethische Wesensähnlichkeit mit Gott anhebt, so zeigt sich in der Sicherheit, Selbständigkeit und inneren Freiheit, die sich bis zur Theilnahme an Gottes Herrschaft steigert, die den kreatürlichen Abstand von Gott zwar nicht aufhebende aber überbrückende Theilnahme an der wunderbaren,

supranaturalen, über die Welt erhabenen Art Gottes und der himmlischen Welt. Die geweihte, friedevolle und freudige Stimmung aber, welche der subjektive Ertrag der Theilnahme an diesen Gütern ist, beweist, dass hiermit in der That eine Annäherung an die vollkommene Seligkeit des ewigen Lebens erreicht ist, eine Annäherung allerdings nur, wie bei jedem dieser Güter besonders erwiesen ist, aber sicherlich doch eine Annäherung, welche die Gewissheit in sich schliesst, das Ziel selbst, die Seligkeit und das ewige Leben im Reiche Gottes zu erreichen. Solchen Werth legt aber Jesus diesen geistigen Gütern bei, dass er, trotzdem die Vollendung noch aussteht, eben um ihretwillen von einer Gegenwart des Reiches Gottes zu sprechen wagt. Diesen allgemeinen und umfassenden Sinn muss man dem ganz allgemein gehaltenen Wort belassen, dass das Reich Gottes in unmerklicher Weise bereits inmitten der jüdischen Religionsgemeinde vorhanden sei (Lc 17 21); es ist eben dort bereits vorhanden, wo das Evangelium seine geistige Wirksamkeit zu äussern beginnt (Mc 13 31—33 Mt 4 11 26 ff.).

Ueberblicken wir die Ergebnisse der geführten Untersuchung. Entscheidend für Jesu Idee vom Gottesreiche ist sein Gottesgedanke. Weil er Gottes Einzigartigkeit, seiner unendlichen Erhabenheit über die Welt entscheidende Bedeutung beilegt, deshalb hat auch das Reich Gottes durchaus supranaturale Art an sich und geht seinem Wesen und Bestande nach durchaus nicht in dieser Welt auf; ferner ist durch die Betonung der Einzigartigkeit Gottes auch der Gottesgemeinschaft im Reiche Gottes eine einzigartige, alle anderen Güter an Werth und Würde überbietende Bedeutung gesichert. Aber den Grundgedanken Jesu bildet eben die Erfahrung, dass unbeschadet der Einzigartigkeit Gottes eine solche Gemeinschaft der Menschen mit Gott möglich sei, und dass er selbst sie zu Stande bringe. Das Evangelium von der Vatergesinnung Gottes macht den eigentlichen Kern seiner Predigt, die Gotteskindschaft das höchste Gut im Reiche Gottes aus. Auch sie trägt in der Vorstellung Jesu überweltlichen, supranaturalen Charakter an sich und wird erst im zukünftigen Gottesreiche eine in jeder Beziehung vollkommene und wirkliche. Aber in rein geistiger, religiös-sittlicher Weise beginnt sie schon in der Gegenwart, und dementsprechend zeigt sich Gottes Güte in der Gegenwart bereits darin, dass er seine Kinder in den geistigen, aber dennoch realen Genuss aller himmlischen Güter durch Uebung des Glaubens und der Liebe einführt. Der Komplex aller Gnadenerweisungen Gottes in der Gegenwart ist schon jetzt Gottes Reich, zwar nicht in vollkommener Form, wohl aber dem wesentlichen Gehalte nach.

Damit ist nun die im Eingange dieser Untersuchung (p. 10) auf-

gestellte Aufgabe erledigt, die Gesammtanschauung Jesu vom Reiche Gottes in ihrer inneren Gliederung darzustellen. Indess bedarf es nach p. 18 noch einer Ergänzung des bisherigen Resultats durch genauere Erwägung der um seinen Tod gruppirten Ausblicke in die Zukunft seiner Person und seines Werkes, sowie der Beurtheilung seines Todes selbst.

Dritter Abschnitt.

Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für das Reich Gottes.

Wir hatten im Laufe der Untersuchung bereits mehrfach Gelegenheit, Gedankenreihen Jesu zu entwickeln, welche unter Voraussetzung seines Todesleidens ausgesprochen sind und haben diese, unserer Voraussetzung in p. 18 gemäss, stets seiner sonst erkennbaren Gesammtanschauung gleichartig gefunden (s. besonders p. 25. 60 f. 65 f. 117 f 134 bis 137). Indess an einem Punkte sind wir neue Erkenntnisse zu erwarten berechtigt. Nothwendig muss Jesus, da er sich von seinem Tode nicht unerwartet übereilen liess, sondern ihn als göttliche Fügung weissagte, sich auch darüber ausgesprochen haben, dass dadurch die Hoffnung auf das künftige Reich Gottes nicht vereitelt, sondern fester begründet werden solle. Nothwendig muss er auch seine Jünger mit Anweisungen für ihr Verhalten in der Zwischenzeit versehen haben.

I. Den Rahmen dieser Zukunftsperspektive bildet der Parusiegedanke. Es ist aber bei unserer gegenwärtigen Aufgabe nicht nothwendig, die schwierige Frage aufzuwerfen, in welchem Masse Jesu eigene Weissagung durch kunstvolle Zusammenstellung seiner Worte oder durch das Eindringen heterogener Elemente umgestaltet sei. Denn für die Frage nach dem Wesen des Gottesreiches macht der geschichtliche Verlauf, in dem es sich anbahnt, wenig aus. Von entscheidender Bedeutung für diese ist nur die Thatsache der Parusieweissagung selbst, die ausser Zweifel steht. Jesus hat, das erhellt mit Sicherheit, der Zuversicht gelebt, dass trotz seines Todes der Abschluss seines Werkes auf Erden und die Herbeiführung des Reiches Gottes durch sein persönliches Eingreifen stattfinden werde; er glaubte, dass es ihm beschieden sei, als Menschensohn in himmlischer Glorie auf Erden zu

erscheinen, um das Gericht abzuhalten und seine Gläubigen in Gottes Reich zum ewigen Leben zu sammeln (Mc 13 26f. 14 62). Daraus aber, dass er nicht auf das Endgericht in Herrlichkeit verzichtete, sondern den Gedanken seiner Lebenserfahrung gemäss umbildete, ergiebt sich der wichtige Schluss, dass dieser für ihn ein unveräusserliches Moment seiner Gesammtanschauung bildete. Wenn er auch während seiner Lebenszeit von der Gegenwart des Reiches geredet hat, so kann er diese doch nicht in vollem Sinne gemeint haben. Durch die Parusieweissagung erhalten also jene Aussprüche ihre Begrenzung. Mithin bestätigt sie unsere Erkenntniss, dass die eschatologische und supranaturale Art zum Wesen des Reiches Gottes gehört.

Ist nun die Parusieweissagung Jesu sicher authentisch, so ist doch in Frage gestellt, in welcher Art dies Kommen zu verstehen sei. Denn der üblichen Auffassung, welche darin einen einmaligen sinnenfälligen Vorgang erblickt, hat Haupt (Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, Berlin 1895) eine neue geistigere Deutung entgegengestellt, die er durch umfassende, sorgfältige Voruntersuchungen zu befestigen sucht. Zunächst zerschneidet er durch eine genaue Analyse der von der Parusie handelnden Reden diese in kleine Partikeln, wodurch er in Stand gesetzt wird, von den in den Evangelien vorliegenden Zusammenhängen, insbesondere von der Verbindung der Parusie mit dem Untergange des israelitischen Volkes abzusehen (a. a. O. p. 9—45). So wenig ich durch Haupt's Untersuchung hiervon überzeugt worden bin, braucht doch darauf nicht weiter eingegangen werden, weil diese Frage für unsere Untersuchung nichts ausmacht. Ferner behauptet er in weitestgehendem Masse die Bildlichkeit der eschatologischen Aussagen Jesu; man dürfe diese nicht ohne Weiteres mit den Massstäben der massiven und sinnlichen zeitgenössischen Apokalyptik beurtheilen, selbst dann nicht, wenn er die gleichen Worte gebrauchte. Dafür beruft er sich auf die Thatsache, dass die Verkündigung Jesu in weitestem Umfange in Bildern bestehe, ferner auf seine nachweisliche Umdeutung der überlieferten religiösen Begriffe, auch auf die im Allgemeinen bestehende Unmöglichkeit, das Uebersinnliche durch unser sinnliches Vorstellungsmaterial zu angemessenem Ausdruck zu bringen (a. a. O. p. 49—62, 117 ff.). Durch Anwendung dieser Grundsätze gelangt Haupt zu dem Ergebniss, dass Jesus zum ersten Male den Gedanken des überweltlichen Lebens in seiner Reinheit und in scharfer Unterscheidung von allem Innerweltlichen gedacht habe. Was er über die Vollendung sagt, sei nichts als Konsequenz aus seinem gegenwärtigen Besitz (a. a. O. p. 101 f.). Wenn man das „erdige Element“ in seinen Vorstellungen schärfer betonen und sich an den Buch-

staben seiner Worte halten wollte, so hätte man von der Reinheit und Stärke, mit welcher der Gedanke des Ueberweltlichen von ihm gedacht ist, mit anderen Worten, von der Reinheit seines Gottesbewusstseins eine zu geringe Vorstellung (118 f.). Aber in diesen Sätzen scheint mir eine grobe Verwechslung vorzuliegen. Auch mir ist unzweifelhaft, dass Jesus den innersten Kern des ewigen Lebens im Reiche Gottes als Gemeinschaft mit Gott auffasst, wie sie in rein geistiger Weise schon jetzt durch seine Predigt von Gottes Vaterliebe vermittelt wird (siehe oben p. 104, 106, 112 f.). Dementsprechend ist seine Auffassung von dem Vollendungszustande der Seligen gegenüber dem Judenthum eine prinzipiell andere (oben p. 39—41. 112 f.). Aber damit verträgt sich sehr wohl, dass Jesus mit einer Naivetät und Unbefangenheit, die schon dem Apostel Paulus bei seiner scharfen Betonung des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch nicht mehr erreichbar war, das Natürliche und Geistige im ewigen Leben zusammengeschaut hat. So wenig seine unvergleichliche Hochschätzung der Gerechtigkeit und der rein geistigen Gottesgemeinschaft den Gedanken an eine wesentliche Umwandlung zu Gottessöhnen (oben p. 117 ff.) oder an Unterschiede im vollendeten Gottesreiche (Haupt p. 98) ausschliesst, so wenig hat sie verhindert, dass er in naiver Weise die Fülle des natürlichen Lebens und der Glückseligkeit in den Gedanken des ewigen Lebens aufgenommen hat. Jede begriffliche Scheidung zwischen Bild und Sache verfehlt schon die genaue Reproduktion seiner Anschauung, weil er eben, mit Ausnahme eines Konfliktsfalles, keinen Anlass in sich verspürte, das Bild als blosse Form (Haupt p. 59), als Transparent einer Idee (ib. p. 119) zu bezeichnen. Wer wie Haupt erkennt, dass Jesus den überweltlichen Inhalt „nur in den ihm durch die religiöse Tradition des Judenthums gegebenen Formen besessen hat“ (p. 118), der muss doch auch wissen, dass die Idee mit ihrem Gedankenausdruck auf's Engste zusammengehört und durch Veränderung desselben nothwendig modifizirt wird. Es schlägt der Sache nicht zum Vortheil aus, dass er mit so unbestimmten und abgeblassten Schlagworten, wie „innerweltlich“, „überweltlich“, „sinnlich wahrnehmbar“ u. dgl. operirt, statt die konkreten Ausdrücke Jesu festzuhalten.

Das zeigt sich denn auch in seiner Deutung der Parusieweissagung. Hat Jesus das geistige und natürliche Leben ganz unbefangen im ewigen zusammengeschaut, so lässt sich eine gleich unbefangene Verbindung auch sonst erwarten, auch in der Parusievorstellung. Hier wird man überdies besonders geneigt sein müssen, den buchstäblichen Sinn der Worte zu bevorzugen, weil er den Gedanken der Parusie im Wesentlichen neu gebildet hat (s. oben p. 6). Das hält nun Haupt

freilich nicht ab, den Begriff des Kommens in hohem Masse zu spiritualisiren; dies dürfe nicht als etwas der sinnlichen Erfahrung Angehöriges aufgefasst werden, sondern es sei der innerweltliche Ausdruck für etwas Ueberweltliches. Es handle sich dabei nicht um einen lokalen Bewegungsvorgang, sondern um eine überweltliche Offenbarung des himmlisch Erhöhten (a. a. O. p. 116). Den evidenten Beweis hierfür sieht er darin, dass die Aussagen Jesu über seine Parusie, wörtlich gefasst, keine klare, einheitliche Anschauung ergeben. Nun ist sich Jesus gewiss bewusst gewesen, dass in diesem Vorgange, in seinem Kommen, Himmel und Erde sich begegnen, so dass man ihn an dem Massstabe gewöhnlichen irdischen Geschehens nicht messen könne; aber damit ist noch nicht entschieden, ob es sich für ihn um „blosse Bilder für übersinnliche Realitäten" gehandelt habe, sondern es fragt sich eben, ob er, was Haupt als selbstverständlich gilt, von der Unangemessenheit seiner sinnlichen Darstellungsweise zu den übersinnlichen Vorgängen überzeugt war. Die parallele Beschreibung der Erscheinungen des Auferstandenen zeigt jedenfalls, welche Zusammenstellung von für uns disparaten Vorstellungen der Phantasie jener Zeit ohne Schaden zugemuthet werden konnte. Die Aussagen über die Parusie sind aber eher weniger disparat. Denn wenn der Teufel von einem hohen Berge alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen vermag (Mt 4 8), warum sollte nicht der Menschensohn auf des Himmels Wolken, also in nicht geringerer Höhe, allen Menschen gleichzeitig zu Gesichte kommen? Seine Erscheinung gleicht ja dem Blitze, der das Himmelsgewölbe von einem Ende zum andern erhellt (Lc 17 24). Haupt beruft sich aber vorzüglich auf Mt 24 29 f. Wenn die Sonne und der Mond nicht mehr leuchten, wenn die Sterne vom Himmel gefallen sind, so sei doch von einem vollständigen Zusammenbruch der Welt die Rede; dann könne aber das Kommen des Menschensohnes nicht als ein lokales Kommen auf die Welt verstanden werden, die ja gar nicht mehr vorhanden sei. Aber von einem Zusammenbruch der Welt und dem Untergange der Menschen steht eben in unserem Zusammenhange, so oft er auch von den Auslegern eingetragen wird, garnichts da (vgl. oben p. 23 f.). Nach unserem Wissen von den Weltkörpern müsste freilich der Zusammenstoss mit solchen den Zusammenbruch der Erde und den Untergang ihrer Bewohner nach sich ziehen. Aber in dieser Weise darf man unsern Text nicht deuten. Wenn der grosse Drache mit seinem Schweif ein Drittel der Sterne des Himmels wegfegt und sie auf die Erde wirft (Apc 12 4), so wird damit freilich dem Himmel Abbruch gethan (V. 7 ff.), aber darauf führt nicht die leiseste Spur, dass diese fallenden Sterne, d. h. wohl Sternschnuppen, auf der Erde besonderes Unheil angerichtet hätten.

So wird auch Mt 24 29 f. auf den Schaden, den das Herunterfallen der Sterne — von einem Sturz von Sonne und Mond ist ja gar nicht die Rede — auf Erden anrichten könnte, überhaupt nicht reflektirt, sondern auf die Dunkelheit, die eintreten wird, wenn alle Lichter des Himmels verlöschen. Um so leuchtender kann dann der Glanz sein, der von dem Menschensohne ausgeht; seine sichtbare Erscheinung wird bei Matthäus geradezu nach Analogie eines hellglänzenden Sternes gedacht (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου). Der Glanz dieser neuen Sonne und der neuen Sterne der Gerechten (Mt 13 43) macht jeden anderen Glanz entbehrlich (vgl. Apc 21 23—25 22 5). Wenn endlich Haupt meint, es stehe ja gar nicht da, dass der Menschensohn auf der Erde erscheint, so ist dies wohl richtig, macht aber für unsere Frage lediglich nichts aus. Denn der himmlischen Herrlichkeit des Menschensohnes entspricht die majestätische Ruhe, mit der er den Engeln Gebot giebt und Gericht hält (vgl. dazu Baldensperger a. a. O. p. 72 f.). Deshalb bleibt er auf seinem Wolkenthron. Dagegen sendet er seine Engel und versammelt die Auserwählten von den vier Winden her (Mc 13 27). Es handelt sich also nicht um blosse Bilder für übersinnliche Realitäten, sondern um einen sinnenfälligen Vorgang, in dem sich freilich Erde und Himmel berühren, so dass man ihn an dem Massstabe gewöhnlichen irdischen Geschehens nicht messen kann.

Aber zugestanden einmal, Haupt hätte Recht, Jesu Kommen bedeute einen der sinnlichen Erfahrung ganz entnommenen, übersinnlichen Vorgang, es sei lediglich „der innerweltliche Ausdruck für etwas Ueberweltliches". Was wäre die Folge? Ersichtlich dies, dass es nur die Verwirklichung des überweltlich gedachten Gottesreiches durch das persönliche Thun des himmlisch Erhöhten ausdrückte, welches der Natur der Sache nach über die Schranken von Raum und Zeit erhaben wäre (a. a. O. p. 120). Darin liegt denn die Konsequenz, die auch ausdrücklich von Haupt gezogen wird, dass man von einem fortwährenden Kommen Christi reden müsse, wozu er Mt 18 20 28 20 vergleicht (a. a. O. p. 143). Soll es sich aber um einen über Raum und Zeit erhabenen, stetig stattfindenden Prozess handeln, wie kann dann Haupt das Kommen Christi dennoch wieder an einen bestimmten Zeitpunkt binden, mit dem Abschluss der Entwicklung verknüpfen! Wie kann er an allen Stellen ausser Mc 9 1 Mt 26 64 — Mt 24 34 hat er kritisch beseitigt — Jesum eine bestimmte Stunde in's Auge fassen lassen, in der ja gerade jener angeblich stetige Prozess abgebrochen wird und sein Ende erreicht, also doch wohl innerweltlichen, durch die zeitliche Anschauung verknüpften Vorgängen gleicht! Oder besser, wenn er um des vorliegenden Thatbestandes willen einen besonderen Akt, nicht

einen fortlaufenden Prozess des Kommens an allen ausser zwei Stellen von Jesu in's Auge gefasst sein lässt, so spricht trotz aller allgemeinen Betrachtungen über die Unerfassbarkeit übersinnlicher Vorgänge die Wahrscheinlichkeit dafür, dass auch jene zwei Worte nicht anders gefasst sein wollen. Dazu kommt eine andere Erwägung. Wenn Jesus sich über die Aussicht auf seinen Tod zu der Gewissheit einer königlichen Herrschaft zur Rechten Gottes erhob (vgl. a. a. O. p. 102—107), und dann doch noch ein „Kommen" für nothwendig hielt, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er damit auf einen besonderen, bestimmten Akt, den Akt der Reichserrichtung im vollen Sinne hindeuten will. Denn wer nach göttlicher Seinsweise allenthalben ist (cf. Mt 18 20 28 20), braucht ja die Entfernung zwischen sich und anderen nicht mehr durch sein Kommen zu überwinden.

Es müssten wahrlich starke Gründe sein, die uns nöthigten, dennoch in zwei Worten Jesu eine andere Bedeutung seines Kommens zu erkennen. Nun soll die sachliche, sozusagen dogmatische Schwierigkeit in Mc 9 1 13 30 14 62 nicht geleugnet werden; von einer exegetischen Schwierigkeit der Worte lässt sich kaum reden. Allerdings weist Haupt mit grosser Zuversichtlichkeit darauf hin, dass Mt 26 64 die Identifizirung des Kommens Jesu mit der stetigen Ausübung seiner Herrschaft zur Rechten Gottes exegetisch nothwendig sei. Aber diese Behauptung steht auf schwachen Füssen. Denn das ἀπ' ἄρτι erweist sich gegenüber Mc 14 62 als Zusatz des ersten Evangelisten. Nach der Relation des Marcus verband Jesus „ohne Zweifel das Sichtbarwerden seines Sitzens zur Rechten der Macht mit der Wiederkunft in dem Sinne, dass es mit dieser eintreten sollte. Dem Evangelisten aber lag nichts näher, als aus seiner Erfahrung zu beantworten, wie sich jene Machtstellung Jesu schon von seiner Auferstehung (und Erhöhung) an zeigen werde, auch wenn seine Feinde sie erst bei der Parusie erkennen werden" (B. Weiss z. Mt 26 64). Und wer wie Haupt die relative Authentie der Worte Jesu betont (a. a. O. p. 4. 5) und der synoptischen Tradition selbst nicht zutraut, dass sie den von ihm angenommenen Sinn in Mt 26 64 Mc 9 1 verstanden habe (a. a. O. p. 160f.), der thut nicht wohl daran, einem so wenig charakteristischen Wort wie ὄψεσθε, das Lucas gar nicht hat, selbst wenn es an sich in seinem Sinne deutbar wäre, so entscheidendes Gewicht beizulegen. Dann aber liegt nicht das geringste Recht vor, Mc 9 1 das Kommen des Reiches Gottes in Kraft, das Mt 16 28 richtig durch das Kommen des Menschensohnes interpretirt ist, anders als von der Endvollendung, nämlich irgendwie in abgeschwächtem Sinn zu verstehen. Und zwar wird hier die sieghafte Glaubenszuversicht ausgesprochen, dass so schnell das Reich Gottes

kommen werde, dass die Umstehenden nicht dahingestorben sein würden, bis das geschehen sei.

Nicht gering ist allerdings die sachliche Schwierigkeit unserer Auffassung, da sich Jesu Anschauung als zeitgeschichtlich begrenzt und insofern unhaltbar erweist. Aber die Frage, ob nicht die Autorität, welche seine Worte in Wahrheit beanspruchen können und wollen, auch bei dieser Auffassung aufrecht erhalten werden könne, — eine Frage, die ich nicht anstehe, gegen Haupt's Ausführungen (a. a. O. p. 164) zuversichtlich zu bejahen, — hat uns hier nicht zu beschäftigen. Dagegen ist es von höchster Bedeutung zu prüfen, ob wir wirklich, wie er meint, wenn Jesus seine endgeschichtliche Parusie noch vor dem Aussterben seiner Generation erfolgend verheissen hat, vor einer Inkonsequenz von ihm, vor einem psychologischen Räthsel stehen. „Wenn Jesus seine Unwissenheit über den Termin der Parusie bekannt hat, — wie konnte er wissen oder zu wissen meinen, die Frist werde sich gewiss nicht auf mehr als eine Generation erstrecken?" (a. a. O. p. 138). Aber diese Fragestellung verleitet nur dazu, seine geschichtliche Situation zu verkennen und seiner Grösse etwas abzubrechen. Denn den Glauben des Judenthums, dass mit dem Auftreten des Messias auch die Endvollendung da sei, diesen Glauben, den auch der Täufer vertreten hatte (Mt 3), den fand er vor, an ihn knüpfte er seine Predigt an (s. o. p. 5 f.). Und diese Anlehnung war, nicht nur unter geschichtlichem, sondern auch unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, nothwendig. Denn auch der Sohn Gottes muss sich an Gottes Offenbarung in den Propheten so lange halten, bis Gott das eigentliche Wesen seines Rathschlusses ihm deutlicher zu erkennen giebt als jenen. Wunderbar aber ist es zu sehen, welche Zurückhaltung Jesus gegenüber dieser seiner, von den Propheten übernommenen Hoffnung hegte, wie er seine Wirksamkeit und seine Predigt so garnicht durch sie beeinflussen liess (p. 11 ff., 72, 75, 76 f., 81). Wenn er nun sein messianisches Selbstbewusstsein selbst unter der Voraussicht seines nahenden Todes nicht aufgab, ja in diesem sogar ein Mittel zur Herbeiführung der Vollendung zu erblicken vermochte, dann müsste man annehmen, dass nach seiner Meinung nun wenigstens, nach diesem letzten und unüberbietbaren Opfer Gottes Reich mit Macht und ohne Verzug hereinbrechen werde. Und dennoch hat er dies nicht für sicher gehalten, sondern hat mit einem unerwarteten Verzuge gerechnet (Lc 18 1—8 Mt 25 5 25 19 Lc 12 38 45). Erst musste die Welt die Fülle des Leides und der Bosheit über sich ergehen lassen, um zu erfahren, wohin die volle Entwicklung ihres Wesens ohne Gott führe, erst mussten die Jünger Treue und Geduld bewähren, erst musste das Evangelium sich voll in der Welt auswirken, ehe das Ende kom-

men konnte (Mc 13). So rechnete Jesus mit dem Aeussersten, womit er rechnen konnte, mit dem Gedanken, dass vielleicht nur einige noch von seinen Jüngern sein Kommen erleben würden (Mc 9 1 cf. Joh 21 18—23). Darüber hinaus konnte ihn wenigstens der Parusiegedanke nicht führen. Denn diesem „wohnt Trosteswerth und schlagende Kraft der Ueberzeugung nur bei, falls die Parusie eine baldige, die grossen Rückstände der ärmlichen Wirklichkeit in überschwenglichem Masse einbringende, ersetzende und überbietende ist“ (Holtzmann z. Mc 9 1). So lange Jesus die Ueberzeugung davon, dass seine Erhöhung seinen Jüngern erst durch die Parusie zu Gute kommen werde, nicht aufgab, so lange musste er um seiner Liebe zu ihnen willen die möglichste Beschleunigung derselben nicht nur erwünschen, sondern auch erwarten. Denn eben der Generation, der er sein Heil angeboten hatte, musste er sein Wort einlösen. Sein Bekenntniss vor dem hohen Rathe zeigt, dass er an dieser Hoffnung unentwegt bis zu seinem Lebensende festgehalten hat. Dagegen bleibt der weiteren Untersuchung vorbehalten, ob sich nicht Spuren davon zeigen, dass er neben dem Parusiegedanken die Ueberzeugung erlangt hat, dass seine Erhöhung zur himmlischen Welt den Seinen unmittelbar und schon in diesem Aeon zu Gute kommen werde. Solche Spuren bin ich genöthigt in den Abendmahlsworten und auch in seiner Verheissung, nach seiner Auferweckung sich ihnen zu zeigen und ihnen den Geist zu senden, zu erblicken.

II. Fassen wir weiter Jesu Worte über den Werth seines Todes in's Auge; es sind uns darüber in den synoptischen Evangelien nur zwei Aussprüche erhalten (Mc 10 45 14 22 ff.). Das Lucasevangelium scheint in seiner ursprünglichen Recension die sogenannten Abendmahlsworte nicht zu enthalten[1]; sie sind dennoch durch den Bericht der beiden ersten Evangelisten und des Paulus vollständig gesichert. Dann aber wird man auch dem Fehlen von Mc 10 45 in dem Parallelbericht Lc 22 24 ff., der, wie der Zusammenhang zeigt, der gleichen Quelle, wie der Abendmahlsbericht entstammt, keinen Anlass zum Zweifel an der Authenticität von Mc 10 45 entnehmen dürfen (gegen Holtzmann z. St.), sondern wird das der Eigenthümlichkeit der Quelle zuschreiben müssen (wie J. Weiss z. St.).

Dem Grundgesetz demüthiger Liebe entsprechend (Mc 10 42 ff.) bewährt der Menschensohn seine Würde nicht in der Herrschaft, sondern im Dienste an den Brüdern, und seine einzigartige Erhabenheit verlangt von ihm das höchste und unüberbietbare Opfer des eigenen Lebens.

[1] Vgl. Haupt: Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Sptd. p. 4—9.

Durch diese Lebenshingabe kauft er viele aus der Gefangenschaft los (Mc 10 45). Es fragt sich nun aber, welcher Art diese Gefangenschaft gedacht ist. Die richtige Deutung scheint mir RITSCHL (a. a. O. II p. 81 ff.) gegeben zu haben. Es ist willkürlich, diesen Ausspruch auf die Befreiung von der Sündenschuld einzuschränken, er bezieht sich vielmehr ganz allgemein auf die Befreiung vom Verderben des (ewigen) Todes. Allerdings hat RITSCHL diesen richtigen Gedanken dahin abgeschwächt, dass durch den Tod Jesu seine Gläubigen „eine andere Beurtheilung des Todes gewinnen, als unter dem alten Testament möglich war und dass sie den Tod nicht mehr fürchten" (ib. p. 87). Mit Recht wird man diesen Gedanken zurückweisen, da doch den Jüngern längst die Gewissheit der Todtenauferstehung als eines Gliedes an der Kette der messianischen Vollendung feststand (Mc 12 24 ff.). Aber durch diesen Missgriff wird doch die schlagende Parallele zu dem Gedanken Jesu in Ps 49 8—10 Job 33 23 f. Mc 8 35 ff. und die Nothwendigkeit der Deutung auf Erlösung von dem Tode nicht ungültig gemacht.

Soll nun diese Auffassung festgehalten und doch RITSCHL's Abschwächung des Gedankens vermieden werden, so macht freilich die Vorstellung, dass Jesus durch seinen Tod viele aus dem Banne des Todes loskaufe, Schwierigkeiten, und dies mag der Grund dafür sein, dass mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit die Erlösung von dem göttlichen Zorn durch sein stellvertretendes Strafleiden immer wieder in dieses Wort hineingedeutet wurde. Indess sind in seiner Gesammtanschauung die Voraussetzungen für die richtigere Deutung des Gedankens gegeben.

Zunächst ist zu beachten, dass die Errettung vom Tode positiv garnichts Anderes ist, als die Einführung in das Reich Gottes. Denn in diesem allein giebt es ewiges Leben; ausserhalb desselben herrschen Tod und Verdammniss (p. 30, 34 f.). Es handelt sich also darum, Jesu Tod als das Mittel zu begreifen, durch welches viele in das Reich Gottes eingeführt, mit dem ewigen Leben begabt werden. Zum Verständniss ist ferner zu beachten, dass es sich hierbei nicht um eine wirkliche Zueignung des ewigen Lebens an jeden Einzelnen handelt, sondern um eine That, durch welche für die Gesammtheit der Jünger Jesu Errettung vom Tode d. i. ewiges Leben im Reiche Gottes beschafft wird. Die Bedingungen für die individuelle Aneignung des ewigen Lebens werden hierdurch nicht ausser Kraft gesetzt. Das wird schon dadurch bewiesen, dass Jesu Absicht der Lebensmittheilung sich nicht auf eine begrenzte Zahl von bestimmten Individuen, sondern auf die unbestimmte Masse der „vielen" d. h. auf die Gesammtheit seiner Gemeinde richtet. Das Gleiche beweist der ähnliche Gedankenzusammenhang Mc 8 35 ff. Denn hier wird die Errettung der Seele vom Verderben des

Todes für jeden Einzelnen davon abhängig gemacht, dass er sich nicht scheut, um seiner Solidarität mit Jesu willen selbst sein Leben preiszugeben. Ist aber das unbeirrte und todesmuthige Vertrauen auf ihn die individuelle Bedingung für die Errettung vom (ewigen) Tode, so kann sein Tod nur die objektive und allgemein gültige Voraussetzung dafür sein.

Aber wie soll man es denken, dass erst durch seinen Tod die Errettung vom ewigen Tode, die Begabung „vieler“ mit dem ewigen Leben stattfinden solle? Nun, es ist eben eine Voraussetzung Jesu, wie seiner ganzen Zeit, dass es ewiges Leben nur im Reiche Gottes giebt, und dass das Reich Gottes, also auch das ewige Leben, in der Gegenwart noch nicht da sei. Ewiges Leben ist nicht etwa, modernen Philosophemen entsprechend, als eine Naturmitgift jedes Menschen gedacht, sondern, wie die Theilnahme daran an sittlich-religiöse Bedingungen geknüpft wird, so ist auch das Vorhandensein des ewigen Lebens von religionsgeschichtlichen und kosmischen Entwicklungen, deren Verlauf durch Gottes Willen festgestellt ist, abhängig. Ewiges Leben giebt es nur im Reiche Gottes, und Gottes Reich ist an eine Zeit und Stunde gebunden, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Auch die Frommen des alten Bundes haben den Vollinhalt der Verheissung, das ewige Leben, noch nicht erhalten, weil Gott sie nicht „ohne uns“ zur Vollendung führen wollte (Hebr 11 39 f.)! Unter diesen Voraussetzungen sind wir aber in den Stand gesetzt, den ursprünglichen Sinn von Jesu Wort zu erfassen. Sein Tod ist der Kaufpreis für die Errettung der Vielen vom Tode, für ihre Begabung mit dem ewigen Leben, weil durch seinen Tod das Reich Gottes und ewiges Leben in der Welt zum ersten Male zur Wirklichkeit wird. Von dem ewigen Leben Gottes und der Himmlischen ist hier natürlich abzusehen, da es sich eben um ewiges Leben der vergänglichen, sterblichen Menschen handelt; dieses aber wird zum ersten Male Wirklichkeit durch Jesu Tod. Denn wie wir schon sahen, hat Jesus des Glaubens gelebt, dass er mit seinem Tode in den vollen Besitz des ewigen Lebens eintreten werde; sein Heimgang zum Vater involvirt die völlige Verklärung und Vollendung seiner Person (p. 118). Wie er aber selbst in den Zustand himmlischer Herrlichkeit und ewigen Lebens erhoben wird, so schlägt sein Sieg über den Tod auch zur Erlösung der Seinen aus der Gewalt des Todes aus. Denn durch seinen Heimgang zum Vater wird er zugleich zur vollen Herrlichkeit des Menschensohnes erhöht, der Gottes Reich in Kraft herbeiführt.

Ich freue mich, diese Ausführungen nachträglich durch Haupt bestätigt zu finden (Die eschatologischen Aussagen . . . p. 111), der in ganz anderem Zusammenhange sagt: „Wenn . . . Jesus die Gottesherr-

schaft als einen Zustand ansah, in welchem ein überweltliches Leben mit allen seinen Konsequenzen vorhanden sei, zu diesen Konsequenzen aber auch die überweltliche Form dieses Lebens gehörte, so folgt weiter, dass um dieses Leben in seinem ganzen Umfange mitzutheilen, er es zunächst selbst haben musste. Also eine Erhebung seiner Person aus dem irdischen in einen überweltlichen Lebensstand musste ihm die Voraussetzung für die Erhebung der Menschheit in denselben sein. Eben darum aber kann er nie gedacht haben, dass ihm diese Erhebung gleichzeitig mit den Genossen des Himmelreichs widerfahren werde, denn dann würde sie diesen nicht durch ihn vermittelt sein". In diesem Gedanken liegt unmittelbar die Voraussetzung zum rechten Verständniss von Mc 10 45. Denn Jesus spricht dort nichts Anderes aus, als dass er die Menschheit in den Zustand des ewigen Lebens versetzen werde, allerdings um einen theuern Preis, um die freiwillige Hingabe seiner Person in die tiefste Schmach. Denn nach Gottes Willen sollte er auf dem Wege der Leiden und des Todes zum himmlischen Leben und zur Mittheilung desselben gelangen.

Aus dem gleichen Gedankenkreise heraus sind meiner Ueberzeugung nach die Abendmahlsworte zu deuten. Das Problem der urchristlichen Abendmahlsfeier gehört gegenwärtig zu den eifrigst diskutirten [1]. Man wird zugestehen müssen, dass durch die Forschungen von HARNACK [2], JÜLICHER [3] und besonders von SPITTA [4], sowie von HAUPT a. a. O. die Frage nach dem genuinen Sinne des h. Mahles in ein neues Stadium getreten ist. Das wichtigste und am meisten gesicherte Resultat dieser Verhandlungen erblicke ich darin, dass man den Sinn der Abendmahlsworte nicht aus dem Gedankenkreise der Sündenvergebung, sondern irgendwie aus dem der Lebensmittheilung erklären muss. Allerdings hat, wie wir (oben p. 126—128) sahen, Jesus die Sündenvergebung so hoch gewerthet, dass er in ihr alle Güter des Himmelreichs beschlossen fand und sein ganzes Leben unter den Gesichtspunkt einer Errettung der Sünder stellen konnte, aber die spezielle Zusicherung gerade der Sündenvergebung und ihre Verknüpfung mit seinem Tode ist durch die allgemeine Situation des nahenden Todes, der Trennung von den Jüngern und des Gedankens an das Wiedersehen nicht genügend motivirt, wie sie auch in den Abschieds-

[1] Vgl. E. GRAFE, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895 p. 101–138.

[2] HARNACK, „Brod und Wasser: Die urchristlichen Elemente bei Justin" 1891 in den Texten und Untersuchungen VII, 2 p. 117–144.

[3] JÜLICHER, „Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche" in Theol. Abh., C. v. WEIZSÄCKER gewidmet 1892 p. 217–250.

[4] Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls in „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums" p. 205–337.

reden des vierten Evangeliums nur beiläufig Erwähnung findet (Joh 13 10 15 3). Entscheidend ist aber, dass Christi Blut nur in dem Bericht des Matthäus mit der Sündenvergebung in Beziehung gebracht wird. Denn wenn diese Beziehung authentisch wäre, so würden „diese Worte ein so bestimmtes und konkretes Verständniss des Thuns Jesu aussprechen, dass schwer begreiflich wäre, wie die übrigen Referenten es sich hatten entgehen lassen“ (HAUPT Abendmahlsworte p. 21). Auch das Schweigen des Paulus fällt in's Gewicht. Denn zu seiner Gesammtanschauung, wie zu dem besonderen Anlass seiner Besprechung des Abendmahls hätte es vortrefflich gepasst, wenn er sich darauf hätte berufen können, dass der Genuss des hl. Mahles eine Aneignung der Sündenvergebung involvire. Unter diesen Umständen muss geurtheilt werden, dass Matthäus den Worten Jesu die Deutung seines Todes auf Erwirkung von Sündenvergebung, die schon in der Urgemeinde üblich war (1 Cor 15 3) hinzugefügt habe. Immerhin bliebe noch die Frage zu erledigen, ob der Gedanke der Sündenvergebung nicht schon unmittelbar damit gegeben sei, dass Jesus sein Blut als Bundesblut bezeichnet. Damit kann er nur gemeint haben, was Paulus ausdrücklich sagt, dass auf Grund seines Blutes ein neuer Bund mit Gott geschlossen werde (1 Cor 11 25). Aber diesen speziell auf Gottes Bereitschaft, Sünde zu vergeben, zu beziehen, liegt selbst nach Jer 31 31—34 kein Recht vor. Denn auch hier wird diese nur als ein Moment neben andern geltend gemacht. Näher noch liegt es unstreitig, in Jesu Worten eine Anspielung auf die Bundesschliessung Israels mit Gott zu finden (Ex 24 8). Von einer Beziehung des Blutes auf Sünde und Sündenvergebung ist aber hier keine Rede, sondern eine solche wird z. B. von WEISS und HOLTZMANN willkürlich in die Texte eingetragen. Die Sündenvergebung muss also bei der Deutung des ursprünglichen Sinnes der Abendmahlsworte ausser Betracht bleiben. Selbstverständlich bleibt die Bereitschaft zu vergebender Liebe Voraussetzung für die Errichtung eines Bundes mit sündigen Menschen; aber für sich allein genommen genügt sie zur Deutung nicht.

Die positive Auslegung muss von dem Jesu vorschwebenden Gedanken des Bundes ausgehen. Alle Erklärungen, die hiervon ganz absehen, wie z. B. die von HARNACK und HAUPT gegebenen, machen, ob sie nun inhaltlich zutreffen oder nicht, von vornherein den Eindruck des Willkürlichen und Haltlosen. Es fragt sich nun aber, was unter diesem Bunde Gottes mit den Menschen verstanden werden muss. SPITTA sieht darin den dem mosaischen so oft entgegengesetzten davidisch-messianischen (a. a. O. p. 269) und setzt diesen ewigen Bund Gottes mit Israel ohne Weiteres der messianischen Vollendung gleich, dem grossen Gottesmahle „wie dasselbe seinen klassischen Ausdruck in Jes 25 6—8

gefunden hat und von da an in den apokalyptischen und rabbinischen Schilderungen nicht fehlt" (ib. p. 270). Indess diese Identifizirung ist doch voreilig und von Spitta durch die beigezogenen alttestamentlichen und rabbinischen Stellen nicht genügend motivirt. Unzweifelhaft freilich ist der Inhalt des Bundes das Reich Gottes, das messianische Reich. Nicht nur wird Ps 89 4 f. 29 35 40 132 11 f. ein Bund Gottes mit seinem Knechte David vorausgesetzt, demzufolge sein Thron ein ewiger sein solle, sondern es werden auch geradezu als Inhalt des ewigen Bundes, den Gott dem Volke gewähren will, die unverbrüchlichen Gnadenerweisungen an David genannt (Jes 55 3); ebenso werden Ez 34 23 ff. 37 24 ff. der ewige Friedensbund Gottes mit dem Volke und die davidische Königsherrschaft in die engste Beziehung zu einander gesetzt, sind geradezu als verschiedene Bezeichnungen der gleichen Sache gedacht. Daraus folgt, dass Inhalt des neuen Bundes das Reich Gottes selbst ist. Dann kann aber weder durch alttestamentliche noch durch jüdische Parallelen a priori ausgemacht werden, was Jesus unter dem Bunde mit Gott verstanden habe, sondern der Inhalt des Begriffs kann nur seiner Gesammtanschauung vom Reiche Gottes entnommen werden.

Nun wäre an sich gar wohl möglich, dass Jesus, wie Spitta will, sich geradezu in die Situation des Messiasmahles versetzt. „Er sieht die Jünger essen und trinken an seinem Tisch in seinem Reiche und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen bieten kann" (a. a. O. p. 282). Indess einen solchen Zustand visionärer Verzückung bei Jesu anzunehmen, hat schon an sich die grössten Bedenken, da er sonst niemals in solcher Vorwegnahme der Seligkeit geschwelgt hat; es wird aber durch den Bericht über das letzte Mahl von vornherein eine solche Annahme als unmöglich erwiesen. Spitta selbst giebt zu, dass Jesus beim letzten Mahle von dem Gedanken an sein Scheiden bewegt war (ib. p. 284). Das zeigt nicht nur das Wort an den Verräther (Mc 14 18—21), sondern auch die Mahnung, sich wider die feindselige Welt zu rüsten, sich durch ihre Drohungen nicht einschüchtern zu lassen (Lc 22 35—38 und vgl. Joh 14 27 15 18 ff. 16 1 ff. 33) und das Mahnwort an Petrus (Mc 14 30 cf. 14 27), ganz abgesehen von den ausdrücklichen Abschiedsworten im vierten Evangelium (Joh 13 33 36 ff. 14 25 28 30 16 5—7 16—22). Neben dem Gedanken an den endlichen Sieg seiner Sache schlug also bei diesem letzten Mahle der Abschiedsgedanke immer wieder durch — und dieser Abschied war durch ein schmachvolles Leiden sonder Gleichen veranlasst; man kann in der That eine weniger passende Gelegenheit zu visionärer Verzückung kaum ausfindig machen. Vortrefflich ist ferner von Haupt darauf aufmerksam gemacht worden, dass die evangelischen Berichte nicht, wie Spitta, in

der gegenwärtigen Mahlzeit schon das Mahl der Vollendung erblicken, sondern zwischen beiden scharf unterscheiden. Zum letzten Male ist Jesus zu irdischer Tischgemeinschaft mit den Seinen verbunden; demnächst hört diese ganz auf; endlich wird eine Tischgemeinschaft wieder eintreten, aber von höherer Art. „Es sind also zwei verschiedene Momente in den Worten Jesu mit einander verbunden; einmal der trübe Gedanke des Abschieds, andererseits der trostreiche Gedanke, dass es kein Abschied für immer sei“ (Haupt, Abendmahlsworte p. 17). Wir können deshalb in dem letzten Mahle Jesu mit den Seinen eine Vorwegnahme des messianischen Mahles der Vollendungszeit nicht finden. Dann kann auch der Bund, von dem er redet, mit dem vollendeten Reiche Gottes der Zukunft nicht identifizirt werden.

Ist nun jene Interpretation abzuweisen, so scheint es nahe zu liegen, den Bund mit Gott, der mit dem Blute Jesu in Beziehung gesetzt wird, auf das Reich Gottes in dem Sinne zu deuten, in dem er selbst dieses als eine in die Gegenwart hineinragende, jetzt schon erfahrbare Grösse vorstellt und behandelt. Es würde sich also darum handeln, dass jene gegenwärtigen Güter der Gotteserkenntniss und sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott etc. an den Tod Jesu geknüpft und durch ihn vermittelt würden. Aber auch diese Auffassung unterliegt schweren Bedenken. Denn bei der Untersuchung jener Güter sind wir nirgends, auch bei der Sündenvergebung nicht, auf ein nothwendiges, inneres Verhältniss dieser Güter zu dem Tode Jesu geführt worden. Vielmehr sind sie alle ein unmittelbarer Ausfluss seiner originalen, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott hervorbringenden Persönlichkeit. Wenn er also unter dem Bundesverhältniss zu Gott, in das er seine Jünger einführte, nichts anderes verstanden hat, als jene Güter, so könnten seine Worte beim letzten Mahl nur eine Erinnerung an ihren Besitzstand und eine Bestätigung desselben enthalten. Werthlos würden sie auch bei dieser Auffassung nicht. Jesus würde aussprechen, dass trotz seines Todes das von ihm angeknüpfte Bundesverhältniss bestehen bleibe; sein Tod und sein Gehorsam bis zum Tode würden die von ihm verkündete Gotteserkenntniss, das Ideal des unbeirrten Gottvertrauens, der tiefsten Demuth und der Seligkeit zu einem völlig unmissverständlichen Ausdruck bringen u. s. w.

Dennoch scheint mir auch diese Interpretation unbefriedigend. Sie wird dem überwältigenden Eindruck der Worte Jesu nicht gerecht, die zu der Annahme zwingen, dass sich etwas Neues anbahne, dass er in und mit seinem Tode einen Bund mit Gott schliesse, wie er vorher noch nicht bestanden habe. Allerdings hat Jülicher (a. a. O. p. 235 ff.) mit starken Gründen die Tradition erschüttert, dass Jesus selbst ein Gedächtnissmahl seines Todes eingesetzt hat. Die Gegeninstanzen von Haupt wenigstens

(Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte p. 22—25) scheinen mir für die Annahme einer ausdrücklichen Willenserklärung Jesu ohne Belang zu sein; in diesem Urtheile stimme ich mit Grafe (a. a. O. p. 132 f.) überein. Nach Marcus allein würde kein Leser auf den Gedanken kommen können, dass eine Wiederholung der Handlung als solcher beabsichtigt oder gar geboten sei. Nichts aber konnte Marcus bestimmen, diese Worte, wenn sie ihm überliefert waren, auszulassen. Denn in der Kirche war ja längst die paulinische Auffassung die herrschende geworden. Ja es musste vielmehr in der Gemeinde ein starkes Bedürfniss vorhanden sein, die herrschend gewordene Praxis auf eine ausdrückliche Willenserklärung Jesu zurückzuführen. Damit ist aber keineswegs bewiesen, dass diese Worte aus der Reihe der übrigen Sprüche Jesu nicht in besonderer Weise heraustreten. Schon die Annahme steht auf schwachen Füssen, dass es schlichte, einfache Worte sind, die für jeden Anwesenden in der Hauptsache unmittelbar verständlich gewesen sein müssen. Vielmehr legt die in der Geschichte der Exegese sattsam hervorgetretene Schwierigkeit der Deutung die Vermuthung nahe, dass es sich um einen neuen, mit einer gewissen Allgemeinheit und Unbestimmtheit ausgesprochenen Gedanken Jesu handle, der zunächst in symbolischer Handlung anschaulich gemacht und dann in weiterer Lehrrede verdeutlicht sein wird. Auch die absichtliche Parallele zur alttestamentlichen Bundesstiftung beweist, dass es sich um etwas Neues, von Jesu so noch nicht Ausgesprochenes handeln muss. Namentlich aber bliebe die Wiederholung der Feier unerklärlich, wenn seine Handlung und seine Worte auf gleicher Linie mit seinem sonstigen Verhalten gestanden hätten. Nothwendig müssen die Jünger, wenn auch keinen Befehl zur Wiederholung, so doch einen unmittelbaren Eindruck von der Einzigartigkeit und fortdauernden Bedeutung der That Jesu erhalten haben, den sie dann durch Wiederholung des letzten Mahles zu erneuern und fortzupflanzen suchten. Diese Annahme wird auch durch unsere Interpretation von Mc 10 45 bestätigt. Denn wenn er überhaupt im Stande war, in seinem Tode einen wesentlichen und neuen Gewinn für die Seinen zu erblicken, so hat er sicherlich diese Auffassung auch in der Abschiedsstunde mit den Seinen zur Geltung gebracht. Wir sind also genöthigt, in dem Bunde mit Gott, den Jesus für die Seinen schliessen will, ein Verhältniss zu Gott zu erblicken, welches die Mitte hält zwischen der Gottesgemeinschaft, in welche er während seines Lebens die Seinen einführte, und zwischen der vollendeten Gottesgemeinschaft im ewigen Leben. Inwiefern diese Gottesgemeinschaft gegenüber der bisherigen etwas Neues ist, kann nur die Erkenntniss ergeben, in welchem Sinne er unter die Seinen Brot und Wein austheilt.

Es darf als eine anerkannte Thatsache gelten, dass im Abendmahl eine sinnbildliche Handlung vorliegt, die von WEIZSÄCKER treffend als eine Parabel gekennzeichnet ist. Ferner dürfte die Erkenntniss allgemein zur Annahme gelangen, dass durch Brot und Wein ein und derselbe Gedanke illustrirt wird. Denn auch sonst liebt es Jesus, worauf JÜLICHER mit Recht sich beruft, Gleichnisspaare zu bilden, welche nur Eine Spitze und den gleichen Sinn haben (JÜLICHER a. a. O. p. 243). Nun hat SPITTA im Gegensatz zu der bisher geltenden Auslegungsweise den Versuch gemacht, aus den Abendmahlsworten jede Beziehung auf den Tod Jesu zu eliminiren. Wie in der jüdischen Theologie und Philosophie mehrfach der Messias mit dem Manna identifizirt wird, so bezeichne das Brod den himmlischen Leib des Messias, den man geniesst, um Theil zu haben an den Gütern des ewigen, unsterblichen Lebens. Ferner wird in der Apokalypse Baruch der Messias als Weinstock gedacht und so „werden die Frommen sich von seinen Früchten sättigen und von seinem Beerenblute trinken". Demgemäss bezeichne der Rothwein, den Jesus seinen Jüngern ausschenkte, das himmlische Blut, den Lebenssaft des Messias, der beim himmlischen Gastmahl getrunken wird (a. a. O. p. 270—277). Aber wie alle, die sich bisher zur Sache geäussert haben (GRAFE a. a. O. p. 134 f. HAUPT, Abendmahlsworte p. 14—17), so muss auch ich diese Auffassung zurückweisen, weil sie m. E. die Worte Jesu vergewaltigt. Weder die ersichtliche Anspielung an das Bundesblut (Ex 24 8), noch das Brodbrechen, das doch zum terminus technicus der gemeinsamen religiösen Mahlzeiten wurde (Act 2 42 46 20 7 11 cf. Lc 24 30), und ebenso wenig der Charakter des Abschiedsmahles kommt zu seinem Rechte. Völlig unbegreiflich bleibt aber auch, wie Jesus, wenn er von seinem Tode absah, seine ganze ungetheilte Persönlichkeit in Leib und Blut zerstücken konnte. Die Analogieen aus der jüdischen Theologie sind gerade an diesem Punkt äusserst schwach. Am ehesten könnte man sich auf Joh 4 14 6 35 berufen. Aber Jesus sagt eben beim letzten Mahle nicht: Ich bin das Brod des Lebens; Ich bin der Wein des Lebens; sondern er sagt höchstens: Mein Leib ist das Brod des Lebens und mein Blut ist der Wein des Lebens — und ich komme über den Eindruck nicht hinaus, dass diese Scheidung keine zufällige, sondern eine wohlmotivirte ist und auf gewaltsamen Tod hinweist.

Aber nun fragt sich, welches denn unter diesen Voraussetzungen der eigentliche Sinn Jesu bei dieser Handlung sei. Brod und Wein, die Lebensträger, bezeichnen seinen in den Tod gegebenen Leib und sein im Tode vergossenes Blut. Der Genuss von Brod und Wein muss also nach Analogie der Opfermahlzeit die Aneignung der in seinem Tode

beschlossenen Lebenskräfte abbilden. In diesem Grundgedanken begegnen sich Harnack (vgl. auch Dogmengeschichte I[3], p. 64), Jülicher, Spitta und Haupt und gerade in dieser Symbolik sind die besonders von Spitta (a. a. O. p. 270 ff.) beigebrachten Parallelen höchst instruktiv und durchaus beweiskräftig. Aber die Schwierigkeit, die noch immer ungelöst ist, tritt z. B. bei Haupt's Deutung deutlich hervor. Er umschreibt nämlich den Sinn folgendermassen: Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet werden und so zu einem Bestandtheil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders auch von meinem bevorstehenden Tode, gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die in ihr beschlossenen Lebens- und Heilskräfte in vollstem Masse erschliessen und zu Gute kommen lassen (Abendmahlsworte p. 22). Diese zu allgemein und unbestimmt gehaltene Deutung sagt darüber garnichts aus, wie gerade der Tod die Wirksamkeit der Heilskräfte Jesu zur Vollendung bringen könne.

Nun könnte Haupt erwidern, dass gerade diese Unbestimmtheit für Jesu Worte charakteristisch sei. Denn in den Todesgedanken habe sich dieser nur schwer zu finden vermocht (Mc 14 36), und so habe er sich, ohne eine wirkliche Einsicht in Gottes Rathschluss zu besitzen, mit der allgemeinen Zuversicht begnügen müssen, dass sein Tod eine Bedeutung für das Heil der Seinen haben müsse. Aber dem steht Mc 10 45 entgegen. Nach diesem Worte wird man auch die Abendmahlsworte deuten müssen. JesuTod ist hiernach das gottgewollte Mittel, ihn selbst zur Vollendung zu führen, zum ewigen Leben in Gottes Gemeinschaft und zur Herrlichkeit des himmlischen Menschensohnes, der in Bälde Gottes Reich und ewiges Leben auch zu den Seinen herabbringt. Dieser allgemeine Gedanke erhält nun aber in den Abendmahlsworten eine sehr bedeutsame Wendung. Es wird nämlich jene allgemeine Wirkung des Todes Jesu jedem seiner Jünger persönlich zugeeignet. Dann muss aber die Kraft des ewigen Lebens, zu welchem er selbst durch den Tod erhoben wird, schon in der Gegenwart durch ihre Theilnahme an seinem Tode den Jüngern irgendwie zugeeignet werden. Der Gedanke hält sich also in einer gewissen Schwebe zwischen der Anweisung auf das ewige Leben im zukünftigen Reiche und einer Mittheilung von geistigen Gütern in der Gegenwart. Dann findet aber der beabsichtigte Gedanke seine nächste Analogie nicht wie bei Matthäus in der Sündenvergebung, sondern in der Mittheilung des göttlichen Geistes, den der erhöhte Christus auf seine Gemeinde ausgegossen hat. Jedenfalls wird erst durch die Herbeiziehung von Mc 10 45 der Sinn, den neuerdings die genannten Forscher mit mehr oder minder Deutlichkeit den Abendmahlsworten beigelegt haben,

exegetisch begründet. Durch diese Deutung erhält dann auch der Bund mit Gott, den Jesus durch seinen Tod schliesst, seinen bestimmten und festen Inhalt. Von dem vorangegangenen Verhältniss der Jünger zu Gott unterscheidet sich dies neue dadurch, dass die Gemeinde zu einer Stätte wahrhaft vollkommener Gottesgemeinschaft geworden ist, sofern ihr Haupt im Himmel ist und von ihm die Kräfte des ewigen Lebens, der vollendeten Gottesgemeinschaft auch auf sie herniedersteigen. Von der vollendeten Gottesgemeinschaft aber unterscheidet sich dieser Bund dadurch, dass für die Gegenwart die Gemeinde räumlich-leiblich von ihrem Herrn getrennt ist, bis die gemeinsame Feier im Reiche Gottes stattfindet. An sich läge es nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit, diesen neuen Bund und die vollendete Gottesgemeinschaft auch ohne den Tod Jesu zu beschaffen (Mc 14 36), wenn es nämlich Gott gefallen würde, anders als durch den Tod ihn zur vollendeten Gottesgemeinschaft im ewigen Leben zu erheben (vgl. HAUPT, Eschatologische Aussagen, p. 107ff.). Aber es ist Gottes Wille, dass der Menschensohn, der Herr des Gottesreiches, die Zukunft desselben durch das schwerste Opfer des Eigenwillens, die Hingabe der eigenen Person, erkaufe. Erst durch seinen Tod soll er seine höchste Bestimmung erreichen, das ewige Leben und volle Gottesgemeinschaft den Seinen mitzutheilen.

Damit kommen wir nun auf ganz anderem Wege und mit anderen Mitteln zu einer gewissen Berührung mit HAUPT's Beurtheilung der Eschatologie Jesu. Wenn dieser im Anschluss an BEYSCHLAG's Ausführungen in dem Kommen des Menschensohnes nicht ein einmaliges Ereigniss, sondern einen Prozess angezeigt findet (a. a. O. p. 137ff.), so haben wir das freilich zurückweisen müssen. Aber wenn wirklich Jesus seiner Jüngergemeinde einen unmittelbaren Antheil an allen Gütern zusichert, in deren Besitz er durch seinen Heimgang zum Vater treten wird, so involvirt in der That diese Vorstellung einen Fortschritt gegenüber seiner Parusieweissagung. Während in dieser Jesu Glaubenszuversicht aus der Gewissheit seiner Erhöhung nur den Schluss zieht, dass diese in dem beschleunigten Kommen des Gottesreiches, mithin in Bälde an seiner Generation sich erweisen werde, schreitet er in den Abendmahlsworten zu der Gewissheit fort, dass den Seinen die Frucht seines Heimganges zum Vater unmittelbar und ohne jeden Verzug zu Gute kommen werde. Diese Anschauung kann sich, wie Mc 10 45 und der allgemeine Glaube der Christenheit zeigt, sehr wohl mit der Hoffnung auf den baldigen Eintritt des Endes vereinigen, aber dennoch liegt auf der Hand, dass durch jene Gewissheit einer unmittelbaren Theilnahme an der vollen Gottesgemeinschaft das Bedürfniss, die Parusie in nächster Zeit zu erwarten, wesentlich abgeschwächt werden musste. Man

wird mit Fug und Recht sagen dürfen, dass in den Abendmahlsworten Jesu die Legitimation der weitergehenden Ablösung der religiösen Idee des Christenthums vom apokalyptischen Gedankenkreis bei Paulus und Johannes gegeben ist. Nur muss festgehalten werden, dass bei Jesu selbst auch diese letzte Konsequenz der Glaubensgewissheit den apokalyptischen Rahmen seiner Gesammtanschauung nicht gesprengt hat. Denn er wusste sich eben nicht nur zum Herzog der Seligkeit für die Seinen, sondern ebenso zum Richter der ganzen Welt bestimmt.

Es dürfte sich empfehlen, hier einige andere Vorstellungen anzureihen, welche in gleicher Richtung, auf Loslösung der Glaubensgedanken Jesu von dem endgeschichtlichen Verlaufe wirken mussten. Zunächst ist hier hinzuweisen auf den Zusammenhang seiner Vorstellungen von der himmlischen Welt mit seinem Gedanken vom Reiche Gottes. Das Reich Gottes war ja Jesu nicht eine rein zukünftige, in einem gegebenen Zeitpunkt erst zu realisirende Grösse, sondern es war bereits da, in voller Realität befand es sich im Himmel (oben p. 28); nur auf Erden war es noch nicht; zu den Menschen sollte es erst in Zukunft kommen. Aber schon jetzt konnte man der Erde den Himmel gegenüberstellen als den Ort der ewigen, seligen und vollkommenen Freuden (z. B. Mt 6 19 f. Lc 10 20 15 7 10). Diese Anschauung war an sich gleichgültig gegen den Verlauf des endgeschichtlichen Dramas auf Erden. Leicht konnte, wenn dieser sich verzögerte, jene Anschauung zur herrschenden werden und die endgeschichtliche mehr oder weniger zurückdrängen. Bei Jesu selbst lässt sich diese Entwicklung nicht nachweisen. Aber nothwendig musste durch seinen Tod, der die Kluft zwischen der übersinnlichen, himmlischen und der irdischen Welt überbrückte, die Kraft jener übergeschichtlichen, rein transcendenten Anschauung vom Reiche Gottes gesteigert werden.

In der gleichen Richtung mussten die Vorstellungen von dem Leben der Verstorbenen wirken. Aus der Gemeinschaft, in welcher die Erzväter mit Gott gestanden hatten, folgerte Jesus, dass sie nach Gottes Urtheil leben müssten (Lc 20 37 f.). Man darf allerdings dies Leben mit dem ewigen Leben nicht identifiziren (gegen Haupt a. a. O. p. 86 f.). Denn es ist ja für Jesum Vorbedingung der Auferweckung, die in das ewige Leben im Reiche Gottes einführt (Lc 20 37). Aber dennoch muss dieses Leben, welches unabhängig von allen irdischen und weltlichen Faktoren rein durch die Beziehung auf Gott besteht, dem ewigen Leben näher verwandt sein als dem irdischen. Die konkrete Form, unter der es vorgestellt wurde, finden wir Lc 16 19 ff. Schon die pharisäische Theologie nahm in der Regel für die Zeit zwischen Tod und Auferstehung

eine Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten an, statuirte für erstere eine vorläufige Seligkeit, für letztere einen vorläufigen Zustand der Qual (SCHÜRER a.a.O. p. 461). Die gleiche Voraussetzung liegt der Erzählung Lc 16 19—31 zu Grunde; Lazarus wird in den Schooss Abrahams getragen, wie auch IV Makk 13 16 Abraham, Isaak und Jakob die Frommen in ihren Schooss aufnehmen, während der Reiche in der Flamme, wohl der Gehenna (Mt 5 22) oder einem ihr analogen vorläufigen Gewahrsam, Qualen erduldet. Der naiven Sinnlichkeit der Darstellungsmittel entspricht auch die Voraussetzung der leiblichen Fortexistenz im Hades, wie Mt 5 29f. 18 8f. (so HOLTZMANN z. St.). J. WEISS z. St. nimmt freilich an, dass hier der definitive Zustand der Seligkeit und Verdammniss geschildert werden solle. Aber Jesus, auf den doch auch WEISS die Parabel irgendwie wird zurückführen wollen, hat, wie WEISS selbst bemerkt, eine andere Anschauung, „wonach das Reich auf die Erde herabgebracht werden wird bei der Parusie und dann auch bei der Auferstehung der Todten sich das Geschick der Patriarchen und Gerechten entscheidet.“ Ferner wird von dem Reichen ausdrücklich gesagt, dass er im Hades sei und doch zugleich vorausgesetzt, dass er den Lazarus sehen konnte. Dies ist aber nur möglich bei der üblichen Annahme von der Lage der beiden Oertlichkeiten in der Unterwelt. Namentlich aber wird in der zweiten Hälfte der Erzählung, die ja auch WEISS auf die gleiche Quelle zurückführt, vorausgesetzt, dass Lazarus wieder auferweckt werden könne; er kann also nur im Zwischenzustande sein (vgl. Mt 27 51—53). Allerdings aber beweist jenes Gleichniss, dass es scharf umrissene, spezifische Unterschiede des Zwischenzustandes von dem definitiven Schicksal der Menschen für Jesum nicht giebt. Darin liegt dann, dass auch diese Vorstellung geeignet ist, der eschatologischen Vorstellung vom Reiche Gottes Konkurrenz zu machen, sobald die Grundvoraussetzung der letzteren, die Nähe des Endes, sich nicht bewährt. Jesus hat zwar bis an's Ende die Hoffnung festgehalten, in Bälde das Reich Gottes selbst herbeiführen zu können, aber da er für sich die Versetzung in den Zustand der höchsten, himmlischen Herrlichkeit zur Rechten Gottes erwartete und auch den Seinen eine unmittelbare Theilnahme an seinem verklärten Leben zusprach, so hat er selbst den Anstoss zur weiteren Entwicklung der urchristlichen Hoffnung, nach dem Tode an seinem Leben vollen Antheil zu erhalten, und somit zur Abschwächung der Parusieerwartung gegeben. Dass bereits er selbst diese Konsequenz gezogen habe, wird sich nicht erweisen lassen, auch aus Lc 23 43 nicht. Denn selbst wenn man — wogegen zwingende Instanzen nicht beigebracht sind — dies Wort für authentisch hält, bleibt doch sehr zweifelhaft, ob unter dem Paradiese, in

welches er in Begleitung des Uebelthäters eingehen wird, ein Theil des Himmels (II Cor 12 4 Apc 2 7) oder ein Theil des Hades (Hen. 22 3 9) zu verstehen ist. Aber freilich beweist auch dies Wort, dass sich für Jesum der Unterschied zwischen der vorläufigen Seligkeit der abgeschiedenen Frommen und der ewigen Seligkeit im Reiche Gottes zu verwischen beginnt.

III. Wenn nun aber der Unterschied des Reiches Gottes von der Welt der Himmlischen und der Unterirdischen unsicher zu werden beginnt, so bestätigt diese Thatsache unsere Annahme, dass Jesus unmittelbar in seinem Tode den Heimweg zum Vater und zum ewigen Leben erkannt, und dass er den Seinen, obwohl sie vorläufig unter den Bedingungen des irdischen Daseins weiter leben, die sofortige Theilnahme an den Kräften des ewigen Lebens verheissen hat. Dabei bleibt allerdings die Frage noch unerledigt, wie eine reale Theilnahme am ewigen Leben und seinen Kräften möglich sei ohne die definitive verklärte Form dieses Lebens, unter den irdisch-sinnlichen Bedingungen dieses Aeons. Diese Frage scheint mir nun Jesus dahin beantwortet zu haben, dass die Theilnahme an seinem verklärten Leben in dem Besitz des heiligen Geistes erfolgen werde. In seinen Worten von der Sendung des göttlichen Geistes dürfte der deutliche Kommentar für seine Abendmahlsworte liegen.

Durch diese Erkenntniss wird von vornherein unsere Stellung zu der Ueberlieferung über Jesu Verheissung der Geistessendung eine andere als die in der kritischen Schule herrschende. Denn bei unserer Auffassung tritt jene Verheissung aus ihrer sonstigen Isolirung heraus und bildet mit der Abendmahlssymbolik ein geschlossenes Ganze. Hat Jesus wirklich in seinem Tode ein Mittel gesehen, viele mit dem Leben zu begaben (Mc 10 45), hat er wirklich die Ueberzeugung erlangt, dass ihnen sogleich Antheil an der völligen Verklärung und Vollendung seiner eigenen Person zufallen werde, so dass seine Jüngergemeinde eine Stätte unmittelbarer Gottesgemeinschaft werden würde (Mc 14 24 und vgl. dazu die obige Deutung), dann wird man auch weitere Versuche erwarten dürfen, das Unsagbare genauer auszudrücken, zu zeigen, wie Gottes ewiges Leben, an dem Jesus vollen Antheil erlangt, nun auch seiner Jüngergemeinde zu Theil werden könne. Und die Anschauung vom Geiste Gottes erwies sich wie keine andere alttestamentliche geeignet, die Lücke auszufüllen, welche durch Jesu Heimgang zum Vater im Bewusstsein der Jünger entstehen musste.

Was er über die Sendung des Geistes wirklich gesagt hat, zu ermitteln, ist freilich ein sehr schwieriges Problem, weil die synoptische

Ueberlieferung zur Entscheidung nicht ausreicht und die Verwerthung der johanneischen von den grössten Schwierigkeiten gedrückt wird. Ich meine nicht so die bekannten allgemeinen Zweifel an der Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums. Denn erfreulicher Weise reduzirt sich immer mehr die Zahl jener Kritiker, welche das vierte Evangelium als reine Lehrdichtung ohne die Grundlage einer geschichtlichen Sonderüberlieferung beurtheilen. Wohl aber muss anerkannt werden, dass die Geistesverheissung in den Abschiedsreden durchaus den Typus der johanneischen Sprach- und Lehrbildung an sich trägt. Dennoch können mit einiger Sicherheit wenigstens die Grundgedanken Jesu über die Geistesausgiessung festgestellt werden.

Fest steht jedenfalls, dass er seinen Jüngern eine Erfüllung mit dem hl. Geiste während seines Erdenlebens nicht in Aussicht gestellt hat. Das wird selbst vom johanneischen Berichte noch ausdrücklich festgehalten (7 $_{39}$ gegen 3 $_{5-8}$ vgl. 4 $_{23}$ f. 6 $_{63}$). Diese Thatsache ist um so merkwürdiger, als Jesus selbst sich unzweifelhaft bewusst war, den Geist Gottes zu besitzen (Mc 1 $_{10}$ Mt 12 $_{28}$). Sie findet ihre Erklärung zum Theil darin, dass er überhaupt nur einmal und zwar durch die Polemik seiner Gegner genöthigt, von dem Begriff des Geistes Gebrauch macht (Mt 12 $_{28}$). Aber eben diese Stelle zeigt auf's Deutlichste, weshalb während seines Lebens von einer Mittheilung des Geistes an seine Jünger keine Rede sein konnte. Denn nicht der Gedanke an ein Prinzip der Gnadengaben oder der sittlichen Erneuerung, sondern der Gedanke der göttlichen Vollmacht und des göttlichen Auftrags liegt seiner Rede vom Geiste zu Grunde (oben p. 111). Die gleiche Vorstellung hat er offenbar auch auf die Propheten des Alten Testaments angewendet (Mc 12 $_{36}$). Dann aber konnte eine Geistesmittheilung an seine Jünger nur einmal während seines Lebens in Frage kommen, bei ihrer Aussendung. Bei dieser fehlt zwar das Wort, nicht aber die Sache. Denn Macht über die unreinen Geister (Mc 6 $_{7}$) konnten sie ja nur gewinnen, wenn Gott durch seinen Geist sie dazu befähigte (Mt 12 $_{28}$). Daraus ergiebt sich aber, wie wenig Grund vorliegt, die Geschichtlichkeit des so gut bezeugten Wortes Mc 13 $_{11}$ = Mt 10 $_{20}$ anzuzweifeln. Denn wenn Jesus eine Zeit vorausgesehen hat, in der seine Jünger ohne seinen Beistand der feindlichen Welt ausgesetzt sein würden, so muss er doch in's Auge gefasst haben, dass Gottes Auftrag und Gnadenhilfe auf sie übergehen, d. h. der hl. Geist auf sie kommen werde.

Daraus ergiebt sich aber die Wahrscheinlichkeit, dass der entsprechende Bericht des Johannesevangeliums (Joh 16 $_{8-11}$) auf Worten Jesu beruht. Ja man kann bei den vielfachen Berührungs-

punkten von Mt 10 mit den Abschiedsreden geradezu die Frage aufwerfen, ob uns nicht in Mt 10 und Joh 14 ff. die gleiche Rede Jesu in verschiedenen Redaktionen erhalten ist (so B. WEISS in Anm. z. Joh 14 26 und 16 4). Jedenfalls wird man die Ausführung über das Zeugenamt des Geistes inhaltlich für original halten müssen. Der Gedanke, dass erst nach Jesu Scheiden der Gegensatz zur Welt seine höchste Schärfe erreichen werde, indem der Geist sie der ganzen Grösse der Sünde, die sie mit ihrem Unglauben an ihm beging, überführen werde, ist doch in dem Munde eines Späteren kaum möglich. Wenn HOLTZMANN z. St. vermuthet, dass den Evangelisten „zu so individueller Ausführung wohl nur ein Blick auf die beginnende Thätigkeit der christlichen Apologetik veranlassen konnte“, so ist eine solche Auskunft deshalb sehr prekär, weil die christliche Apologetik von Anfang an ganz andere Wege einschlug. Dagegen enthält der Ausspruch nichts, was nicht auch Jesus hätte sagen können. Höchstens hinsichtlich des Gerichts über den Teufel liesse sich fragen, ob nicht hier die spezifisch johanneische Auffassung von dem Gericht als etwas Gegenwärtigem und von der Stellung des Teufels zum Ausdruck komme; indess wird durch den Vergleich von Mt 4 8—11 12 28 f. Lc 10 18 der Ausspruch auch als in Jesu Mund gar wohl denkbar erwiesen. Vor allem aber ist darauf hinzuweisen, dass der Gedanke vom Gericht des Geistes über die Welt eine auffällige Parallele in Mt 12 31 f. hat und geradezu die Erklärung dieses schwierigen Ausdrucks bietet. Hier wird die Lästerung des Menschensohnes und die Lästerung des hl. Geistes verschieden beurtheilt; diese ist unvergebbar, jene kann vergeben werden. Dieser Unterschied in Beurtheilung des Widerstandes gegen die Verkündigung des Geistes oder des Menschensohnes setzt einen Unterschied in der Art der Verkündigung voraus. Weil die Sünde wider den Menschensohn noch vergeben werden kann, kann die Form seiner Verkündigung noch nicht in jeder Beziehung vollkommen sein, während der Geist die evangelische Verkündigung in unwiderleglicher und deshalb definitiver Form leisten muss. Nun kann die Unvollkommenheit der Verkündigung des Menschensohnes nur darin bestehen, dass der Anspruch auf unbedingten Gehorsam, mit dem er auftritt, mit seiner unscheinbaren und armseligen Erscheinung kontrastirt. Dann liegt aber die Voraussetzung nahe, dass wenn dieser Anstoss durch Jesu Erhöhung gehoben sein wird, dann der Geist an seiner Statt die Welt ihrer Sünde unwiderleglich überführen werde. Genau dies ist aber wirklich der Sinn von Joh 16 8—11. Denn „in Folge der Erhöhung Jesu kann der Geist der Welt die thatsächlich erwiesene Gerechtigkeit Christi und die thatsächliche Verurtheilung des Teufels bezeugen“, und

insofern „kann er sie, wie Christus es noch nicht vermochte, davon überführen, dass ihr Unglaube Sünde sei“ (Weiss z. St.).

Müssen wir aber die johanneischen Aussagen über das Verhältniss des hl. Geistes zur Welt um ihrer merkwürdigen Uebereinstimmung mit den synoptischen Sprüchen Jesu willen im Wesentlichen für authentisch halten, so werden wir an die positive Bestimmung der Aufgabe des Geistes in den Abschiedsreden mit dem günstigen Vorurtheil ihrer Authentie herantreten. Auch hierfür kann man sich auf einige Gedankenreihen der synoptischen Tradition berufen. Bereits der Täufer hatte für die messianische Aera die Ausgiessung des Geistes verheissen (Mt 3 11); er hatte darunter die in der messianischen Neuschöpfung sich vollziehende Begabung mit dem himmlischen Gute verstanden (oben p. 119). Gottes Reich und Gottes Geist waren ihm also gleichartige, zusammengehörige Begriffe. Das Gleiche lässt sich von Jesu schon auf Grund der Bedeutung erwarten, die für ihn das Tauferlebniss gewann. Wo Gottes Geist wirkt, da ist auch Gottes Reich (Mt 12 28), und wie er selbst als der vom Geiste Gottes bereits durchdrungene und getriebene Mensch (Mc 1 10 12) bereits zur Ordnung der himmlischen Wesen gehörte (oben p. 118f.), so werden in Gottes Reich alle pneumatische, himmlische Art an sich haben (Mc 12 25 vgl. Joh 3 5—8 u. s. oben p. 31, 113). Sind aber für Jesum Gottes Reich und Gottes Geist Korrelatbegriffe, so ist es höchst wahrscheinlich, dass er seinen Jüngern die Mittheilung des hl. Geistes zum bleibenden Besitz verheissen hat. War er überzeugt, durch seinen Tod einen neuen Bund der Seinen mit Gott zu schliessen, d. h. sie in eine Gottesgemeinschaft zu führen, die der bisherigen überlegen war, so lag nichts näher, als ihnen die Mittheilung des hl. Geistes in Aussicht zu stellen, durch welchen Gott selbst in ihnen Wohnung machte. Denn war der Geistesbesitz die Form gewesen, in der Jesus selbst bereits die Kräfte des Reiches Gottes und des ewigen Lebens in sich besass, so konnte er nun auch die Form werden, unter der seine Jünger den unmittelbaren Antheil an den Kräften des ewigen Lebens, den er ihnen zusicherte, empfangen sollten. Ging er selbst durch den Tod zum Vater und wurde nun in seiner ganzen Daseinsweise der himmlische Menschensohn Dan 7 13, so konnte er vom Vater auch den Geist für die Seinen erbitten und ihn den Jüngern zum bleibenden Besitze senden. Mindestens die Folgerichtigkeit wird man einer solchen Auffassung nicht abstreiten können. Auch darauf kann ich mich berufen, dass eine solche Anschauung vom Geistesbesitz nicht nur den Abschiedsreden des vierten Evangeliums, sondern auch Eph 4 8 11 Act 2 33 cf. 1 5 Lc 24 49 zu Grunde liegt, dagegen in den (älteren) Briefen des Paulus nicht ausgesprochen

ist[1], sich also trotz des Schweigens der synoptischen Tradition als urchristliches Gemeingut erweist.

Noch eine zweite Gedankenreihe in den synoptischen Evangelien ist für unsere Frage von Wichtigkeit. Die Verkündigung des Evangeliums musste Jesus mit seinem Scheiden den Jüngern überlassen, die er durch seine Erziehung dazu herangebildet hatte. Aber diese Erziehung durch seinen persönlichen Umgang war noch unvollendet. Nicht nur hatte sich einer von ihnen unter seinen Augen vom Satan verführen lassen, sondern auch die anderen waren noch unfähig, den Gedanken an sein Todesleiden zu ertragen; ihr Glaube und ihre Liebe hatten sich der Probe selten gewachsen gezeigt (vgl. Mc 6 52 8 32 9 18f. 32 10 35ff. 14 33ff.). Wir wissen, dass diese Unfertigkeit seiner Jünger Jesum in letzter Zeit viel beschäftigt hat. Ja es erfasste ihn geradezu der Zweifel, ob nicht sein ganzes Werk daran scheitern, ob er überhaupt bei seiner Wiederkehr auf Erden Glauben finden werde (Lc 18 8 cf. Mc 13 20 und dazu oben p. 66). Diesen Zweifel hat er zurückgewiesen durch die Erwägung des göttlichen Heilsrathes über die Erwählten (Mc 13 20 22) und durch seine Fürbitte für die Jünger, dass ihr Glaube nicht aufhöre. Insonderheit hoffte er, dass Petrus nach seiner Bekehrung vom Abfall die Stütze der Jüngerschaft sein werde (Lc 22 31 f.). Dann aber liegt es doch sehr nahe anzunehmen, dass derselbe Geist, der den Jüngern in ihrer Vertheidigung und ihrem Angriff gegen die Welt Beistand leisten sollte, auch ihre weitere Einführung in die Wahrheit übernehmen werde.

Aber auch für sich genommen macht der johanneische Bericht grossen Theils den Eindruck, geschichtlich treu zu sein. Der Gedanke Joh 16 7 wenigstens, der ja positiv erst durch V. 13ff. begründet wird, scheint mir für jeden Anderen als Jesus zu gross zu sein. Diese trotz aller bisherigen trüben Erfahrungen festgehaltene Gewissheit, dass seine Erziehung an den Jüngern durch seinen Heimgang nicht gehemmt, sondern gerade zur Vollendung gebracht werden müsse, erscheint mir der Glaubenskühnheit und Demuth des Herrn so congenial und in den Gedanken über sein und der Welt Ende ein so nothwendiges Mittelglied, dass ich trotz des Schweigens der Synoptiker diese Worte ihm zusprechen muss. Allerdings gehört die Motivirung dieses Gedankens in V. 12 ersichtlich dem Evangelisten an. Denn, dass Jesus noch viel zu sagen habe und nur um ihrer Unmündigkeit willen nicht sagen könne, entspricht zwar der johanneischen Auffassung der Person Christi, der als ewiger Gottessohn vor seiner Fleischwerdung bei Gott war und

[1] Vgl. Gloël, Der hl. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888, p. 378.

deshalb genauen Bescheid nicht nur von irdischen, sondern auch von himmlischen Dingen zu geben vermag (cf. 3 12 f.), nicht aber dem geschichtlichen Jesus, der die volle Gotteserkenntniss, die er besass, auch voll und ganz seinen Jüngern mitzutheilen versuchte, sich aber den ganzen Umkreis der Wahrheit, d. h. die vollkommene Deutung der Welt und ihrer zukünftigen Entwicklung (cf. Joh 16 13) nicht beigemessen hat (Mc 13 32 14 35). Die eigenthümliche Art des Gedankens Jesu erreicht dagegen wieder V. 25 ff. Hier nämlich wird den Jüngern die selbständige Stellung in Gottes Liebe verbürgt, der zu Folge sie selbständig Gott angehen werden. Diese Selbständigkeit aber wird auf ihre volle Gotteserkenntniss zurückgeführt, die er durch den Geist ihnen vermitteln wird. Diese Gedanken sind mit der in der synoptischen Tradition nachweisbaren Anschauung Jesu auf's Engste verwandt. Denn darnach hat dieser von Anfang an gestrebt, dass das Gottvertrauen seiner Jünger nicht durch seine Person vermittelt werde, sondern sich unmittelbar auf Gott richte (oben p. 131). Und ebenso gewiss ist, dass dieses völlige Gottvertrauen nur durch die völlige Gotteserkenntniss hervorgerufen werden konnte, wie sie ihm selbst eigen war. Wenn nun er selbst nicht mehr unter ihnen weilte, so konnte nur Gott selbst unmittelbar diese Erkenntniss in ihren Herzen wirken, wie er es bisher durch ihn gethan hatte. Das fasst sich aber nach alttestamentlichen Vorbildern für ihn in dem Gedanken zusammen, dass Gott ihnen seinen Geist zum bleibenden Besitz schenken werde. Als Gottes Geist muss offenbar der Geist die gleiche Gotteserkenntniss besitzen wie der Sohn Gottes und im Stande sein, dieselbe mitzutheilen; ja da er unmittelbar im Herzen redet, kann seine Sprache eine viel freiere und offenere sein, als die des Sohnes, der in Bildern reden musste (Joh 16 25). Andererseits kann ihnen der Geist keine andere Gotteserkenntniss bringen, als die des Sohnes, weil dieser schon die volle Gotteserkenntniss besass; insofern entnimmt er seine Verkündigung der des Sohnes, erinnert an diese und verherrlicht dadurch den Sohn (Joh 14 26 16 14 f.).

Man hat gefragt, ob nicht die Erörterungen Jesu über Wesen und Wirkung der den Jüngern verheissenen Geisteskraft noch viel umfassender und tiefer greifend gewesen sein mögen[1]. Erschöpft nämlich die offenbarende, in die Wahrheit führende und die Welt überweisende Wirksamkeit des Geistes den Gehalt der Geisteswirksamkeit nach Massgabe der johanneischen Abschiedsreden, so scheinen doch die paulinischen Briefe einen viel grösseren Reichthum der An-

---

[1] So Weiss, Leben Jesu[3] II, 490.

schauung vom Geiste zu zeigen (cf. Gloël a. a. O. p. 300), und es fragt sich, ob nicht die eigenthümlich johanneische Werthschätzung der Erkenntniss die Wiedergabe der genuinen Anschauung Jesu verkürzt habe. Die abstrakte Möglichkeit kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden, aber eine wirkliche Basis ist für diese Annahme nirgends gegeben, auch in Joh 3 3—8 nicht. Die Authentie dieser Worte macht grosse Schwierigkeiten. Wie kann eine Wiedergeburt durch den Geist verlangt werden, während doch der Geist noch gar nicht da war (7 39)! Deshalb scheint mir in der Einführung des Geistes als der die Geburt von oben (3 3) vollziehenden Macht eine Antecipation der christlichen Aera vorzuliegen, und dieser Eindruck wird durch die Zusammenstellung von Wasser und Geist, den Bestandtheilen der christlichen Taufe, noch gesteigert. Will man aber auch die Authentie dieses Wortes festhalten, so scheint mir ein über die Anschauung der Abschiedsreden vom Geiste hinausreichender Gedanke vom Geiste selbst dann nicht vorzuliegen. Allerdings beruft sich Weiss z. St. mit besonderem Nachdruck darauf, dass die Neugeburt bei Johannes sonst nie auf den Geist zurückgeführt werde. Indess wenn sonst das Wort als die lebenweckende Kraft der Neugeburt aus Gott gedacht ist (I Joh 3 9), so ist das nichts anderes, denn im Worte steckt der belebende Geist, der sie vollzieht (Joh 6 63 cf. Gloël a. a. O. p. 138f.). Und auch im Zusammenhange von Joh 3 wird ja die Neugeburt durch Belehrung vollzogen, denn V. 11ff. sucht Christus durch sein Selbstzeugniss an Nikodemus die Neugeburt zu vollziehen. Auch hier wirkt mithin der im Bereich seiner Worte wirksame Geist zunächst die rechte Erkenntniss der Wahrheit und damit die Neugeburt. Also auch im besten Falle bietet Joh 3 keine wesentlich neuen Momente. Und es bedarf dessen auch nicht. Denn mit der rechten Gotteserkenntniss ist, wie für den johanneischen, so auch für den synoptischen Christus alles andere gegeben. Wenn Gottes Geist in den Herzen der Jünger die volle Gotteserkenntniss wirkt, so erfüllt er sie auch mit dem vollen Vertrauen der Gotteskinder, regt ihr Streben nach Wesensähnlichkeit mit dem Vater an, bezeugt ihnen ihre geistige Freiheit und Ueberlegenheit über die Welt.

So scheint es nun doch wieder, als käme Jesu Tod, genau gesehen, nur insofern seinen Gläubigen zu Gute, als jene gegenwärtigen Güter der Gotteserkenntniss und sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott dadurch ihre volle Entfaltung und feste Bestätigung finden. Und in der That kennt Jesus höhere Güter als jene nicht. Aber man darf darüber den supranaturalen Charakter seiner Grundanschauung nicht vergessen. Die Gemeinschaft mit Gott, der neue Bund, ist ihm nicht etwa eine rein begriffliche, bloss gedankenmässige Beziehung der Menschen auf

Gott, sondern sie hat ihren Grund darin, dass sich Gott zu ihnen in reale Beziehung setzt, sein überweltliches supranaturales Leben ihnen mittheilt, ihnen seinen Geist sendet. Jene Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit der Jünger ist nur die offen zu Tage liegende, erkennbare Seite ihrer Beziehungen zu Gott. Aber Jesus hat seinen Jüngern die Ueberzeugung mitgetheilt, dass jene erkennbaren geistigen Güter in einem transcendenten Verhältniss zu Gott begründet seien, dem Geistesbesitz, durch welchen sie an dem Besitzstand ihres verklärten Herrn theilnehmen sollten.

IV. Die Verheissung des Geistes scheint aber nicht die einzige Form gewesen zu sein, unter der Jesus die Theilnahme der Jünger an seinem vollendeten überweltlichen Leben in Aussicht nahm. Als wahrscheinlich muss bezeichnet werden, dass er auch persönlich, wenngleich in andersartiger, göttlicher Seinsweise bei ihnen zu bleiben gedachte. Wenn er seine Wiederkunft zur Reichserrichtung weissagte, so ist ja darin seine alsbaldige Erhebung in den Himmel nothwendig eingeschlossen, und mit dieser der Beginn seiner himmlischen Herrschaft zur Rechten Gottes (Mc 14 62) gegeben. Wenn diese seinen Feinden auch erst bei seinem Kommen auf des Himmels Wolken offenkundig wird, so schliesst das nicht aus, dass er die Herrschaft schon gegenwärtig ausübt und dass es für die Seinen auch eine Erfahrung davon giebt.

Wahrscheinlich gemacht wird dieser Gedanke durch die Verheissung seines Wiedererscheinens nach der Auferstehung. „Bei einer Vorhersagung des Osterereignisses in so unumwundener und rückhaltloser Weise, in so dürren, zumal mehrfach nachdrucksvoll wiederholten Worten von fast schulmässig stereotyper Fassung (wie Mc 8 31 9 31 10 34) wäre freilich ein so beharrliches Nichtverstehen, wie es von den Jüngern berichtet wird, unbegreiflich“ (Holtzmann z. Mc 8 31). Aber selbst Holtzmann gibt die Möglichkeit zu, dass Jesus „von der glänzenden Restitution seiner Person etwa in der Weise von Ps 118 17 gesprochen habe“ (ib.). Aber auch eine Weissagung seiner Auferstehung in kürzester Frist kann ich, da sich ja Jesus die Theilnahme am ewigen Leben durch die Todtenauferstehung vermittelt denkt (Mc 12 25 f.), nicht für unwahrscheinlich halten, zumal wenn er vorausgesetzt hat, dass er durch den Tod nicht unmittelbar zur Rechten Gottes, sondern in's Paradies entrückt werden würde (Lc 23 43 u. vgl. oben p. 159 f.).

Mit dem Gedanken seiner Auferweckung ist aber der andere zu verbinden, dass er nach seiner Auferweckung den Jüngern zu erscheinen versprach. Dass er an ein solches Wiedersehen mit ihnen dachte, zeigt

Mc 14 28, wo er verheisst, den Jüngern in ihre galiläische Heimath voranzugehen. Holtzmann z. St. findet allerdings in diesen Worten eine den Zusammenhang unterbrechende Vorwegnahme von Mc 16 7, aber mit gleichem Rechte kann man darin den Hinweis auf eine schon besprochene Sache sehen (so Weiss, Leben Jesu II p. 497). Und dass Jesus den Jüngern wirklich ein baldiges Wiedersehen in Aussicht gestellt hat, wird durch das vierte Evangelium bestätigt (vgl. Weiss, ib. p. 490 ff.). Er verspricht ihnen hier, sie nicht verwaist zu lassen, sondern zu ihnen zu kommen und sich ihnen zu offenbaren, während die Welt ihn nicht mehr zu Gesichte bekommen soll. Erschreckt fragt ihn der andere Judas, ob er es denn aufgeben wolle, sich bei seiner Parusie der ganzen Welt zu zeigen (Joh 14 18—24). Die Wiedergabe dieser Erinnerung ist freilich mit den Reflexionen des Evangelisten über die unvergängliche Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten durchwoben, so dass an die Stelle der äusseren Wiedererscheinung innere Erfahrungen treten (Holtzmann z. St.); aber das hindert keineswegs die Annahme der Wiedergabe einer treuen Erinnerung. Aus „dem gewöhnlichen Schema der Missverständnisse" oder einem nachkanonischen Texte lassen sich die Details der Erzählung doch nicht herleiten (gegen Holtzmann). Noch einmal versichert dann Jesus, dass die Jünger in einer kurzen Weile ihn wiedersehen würden, und auf das Befremden hierüber antwortet er durch ein Gleichniss. Wie bei der Geburt eines Menschen nur ein Augenblick zwischen dem höchst gesteigerten Schmerz und der innigsten Freude der Mutter liegt, so werden die Jünger über den Weggang Jesu trauern, bis ihnen sein Tod durch die Auferstehung plötzlich als Verklärung erscheint (16 16—22). Auch dieses Wort trägt deutlich den Stempel des Authentischen an sich.

Gesteht man auf Grund dieser Zeugnisse zu, dass Jesus eine Offenbarung seiner verklärten Persönlichkeit vor den Jüngern in's Auge gefasst hat, so folgt daraus, dass er alle Tage bis an der Welt Ende unter ihnen gegenwärtig sein will. Denn die Erscheinungen des Auferstandenen können keinen anderen Zweck haben, als „das Bewusstsein unvergänglicher Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten zu begründen" (Holtzmann z. Joh 14 18). Dieser Gedanke ist die unmittelbare Folgerung aus den Offenbarungen des erhöhten Herrn, muss ihm also auch vorgeschwebt haben, wenn er schon vor seinem Tode solche Offenbarungen versprach. Es ist auch, wenn Jesus durch den Tod zu himmlischer, göttlicher Seinsweise zu gelangen überzeugt war, nicht abzusehen, wesshalb der Gedanke, dauernd die Seinen zu umschweben, ihm sollte unerreichbar gewesen sein. Aber

sehr fraglich ist allerdings, ob er vor seinem Tode diese Konsequenzen mit Bewusstsein gezogen und ausdrücklich ausgesprochen hat. Dass er bei ihnen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende, lässt selbst Matthäus erst den erhöhten Christus sagen (Mt 28 20). Wenn aber Jesu der Spruch zugeschrieben wird, dass er, wo zwei oder drei auf seinen Namen versammelt sein würden, in ihrer Mitte sein wolle (Mt 18 20), so wird dieses Wort schon durch den Zusammenhang mit der hinsichtlich ihrer Authentie doch mindestens sehr fragwürdigen Regelung der Disciplin in der Gemeinde unsicher. Immerhin ist der Spruch höchst originell und kann sehr wohl ein echtes Wort des Herrn sein und den Jüngern die Gewissheit bringen, dass er mit seiner Gnadengegenwart ihnen alle Zeit nahe sein wolle, um die Erhörung ihrer Gebete bei seinem Vater im Himmel zu vermitteln. Ganz analog ist der Gedanke Joh 14 23, nur dass hier nicht die Jüngergemeinschaft, sondern der in der Liebe zu ihm bewährte Einzelne in Betracht kommt. Zu solchen kommen wie Wanderer der Vater und Sohn vom Himmel, um unter irdischem Dache zu herbergen und so vollendet sich die theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke Ex 25 8 29 45 Lev 26 11 f. 12 Ez 37 26 ff. (HOLTZMANN z. St.). Derartige Worte, die über die nächsten Bedürfnisse seiner Jünger hinausgehen, Jesu zuzuschreiben, der unter dem furchtbaren Druck des Todesleidens stand, hat allerdings grosse Bedenken gegen sich, aber eine prinzipiell ablehnende Stellung vermag ich zu denselben nicht einzunehmen, weil in der Ueberzeugung, zur Rechten Gottes entrückt zu werden, alle diese Gedanken keimartig enthalten sind. Welche Folgerungen hieraus Jesus selbst, um den Bestand seines Werkes zu sichern, gezogen und gelegentlich ausgesprochen hat, oder welche die Gemeinde seiner Jünger gezogen und auf ihn selbst zurückgeführt hat, wird sich nicht mit Sicherheit feststellen lassen.

Fassen wir um so fester den deutlich vorliegenden Grundgedanken in's Auge: Mit seiner Parusieweissagung hält er daran fest, dass das Reich Gottes in Bälde kommen werde; sein Tod selbst ist das Mittel, dieses Kommen zu beschleunigen, da er durch ihn mit ewigem Leben begabt, zu Gott erhöht und mit der Macht ausgerüstet wird, das Reich Gottes in seiner adäquaten Gestalt auf Erden zu verwirklichen. Aber er weiss, dass diese seine Machtstellung auch schon in der Gegenwart den Seinen zu Gute kommen wird; er schliesst für sie einen Bund mit Gott, dessen Inhalt reale, durch Gottes Geist wie durch seine verklärte Person vermittelte Gottesgemeinschaft und Leben ist.

V. Im engsten Zusammenhange mit dem Gedanken eines neuen Bundes steht aber eine andere Anschauung, die wir bisher noch nicht betrachtet haben. Ein neuer Bund setzt nämlich ein neues Bundesvolk, die Gemeinde Jesu Christi, voraus. An eine Gemeindegründung hat Jesus ursprünglich nicht gedacht (vgl. aber p. 46 f.). Denn er machte zunächst den Versuch, möglichst das ganze Volk für seine Predigt zu gewinnen, während die Gründung einer eigenen Gemeinde das Misslingen jenes Versuchs voraussetzt. Insofern sind wir berechtigt, den Gemeindegedanken in engen Zusammenhang mit seinem Tode zu setzen.

Vorgebildet allerdings ist die Gemeinde Christi bereits in der Jesusjüngerschaft. J. Weiss (Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. Göttingen 1895) hat neuerdings das Problem der Jüngerschaft Jesu sorgfältig untersucht. In den Synoptikern findet er einen verschiedenartigen Sprachgebrauch (a. a. O. p. 2—13); oft werden die „Jünger" mit den „Zwölfen", den Aposteln identifizirt; daneben findet sich die Vorstellung von einem weiteren Jüngerkreise (z. B. Mt 8 21 Mc 2 15 Lc 6 13 17 19 37 39 vgl. Act 6 2 9 10 19 25f. 38 11 26 29 u. s. w.); der weitere Kreis gehe ohne scharfe Grenze in den Volkshaufen über, ja manchmal werde die Volksmasse, wenn sie Jesus lernbegierig umgäbe, geradezu als „Jünger" bezeichnet. Diese These, wofür Weiss Lc 6 17 20 mit 7 1 vergleicht und die schwerlich beweisende Stelle Mt 9 19 anführt, erscheint mir als sehr unsicher. Sicher dagegen ist, dass mehrfach die Volksmenge oder einzelne Personen, ohne den Namen von Jüngern Jesu zu erhalten, doch ihrem Verhalten nach als seine Jünger geschildert werden (z. B. Mc 2 14 3 34 10 21 32). Diese Unsicherheit im Sprachgebrauche der Evangelien erklärt sich sehr einfach aus der Entwicklung der Dinge. Solange Jesus den Versuch machte, das ganze Volk zu gewinnen, solange konnte der Kreis seiner Anhänger nicht abgeschlossen und fest begrenzt, sondern die Uebergänge von der Jüngerschaft zur indifferenten Volksmasse mussten durchaus fliessend und unbestimmt sein, weil eben seine Jüngerschaft sich zum Volksganzen erweitern sollte. Aber sicher ist auch, dass sich aus dem grossen Kreise der Anhänger mehr und mehr eine kleinere Gruppe von „Jüngern" im engeren Sinne aussonderte, eine kleine Schülerschaar, die diesem Rabbi Gefolgschaft leistete, mit ihm eine Art Familie oder Genossenschaft bildete und an der gemeinsam befolgten oder gebrochenen frommen Sitte als zusammengehörig erkannt wurde (J. Weiss p. 12).

Auf das Wesen dieses Verbandes wirft ein helles Licht die Art der späteren judenchristlichen Gemeinschaft. Von den Juden wurde diese, gewiss nicht ohne Recht, als die *αἵρεσις τῶν Ναζωραίων* bezeichnet (Act 24 5 14 28 22) und so der *αἵρεσις* der Sadducäer (Act 5 17) oder Phari-

säer (Act 15 5 26 5) gegenübergestellt. αἵρεσις ist schwer mit einem Worte zu übersetzen: es bezeichnet zugleich eine theologische Schule und eine kirchliche Partei (vgl. zu den angeführten Stellen noch I Cor 11 18 f. = 3 3 4). Analog werden wir uns die erste Jüngerschaft zu denken haben. Jesu Jünger, das zeigt schon die Etymologie des Wortes μαθητής, sind zunächst seine Schüler (vgl. Mt 10 24, wo διδάσκαλος und μαθητής als Korrelatbegriffe aufgestellt werden). Auch der Kreis der Zwölfe ist ein Kreis von Schülern Jesu, die er sich zur Hilfeleistung in der evangelischen Verkündigung heranzieht (Mc 3 14 f.). Mit innerer Nothwendigkeit aber führt die Schülerschaft zur Anhängerschaft, wird die theologische Schule zur kirchlichen Partei. Jesus ist zwar durchaus nicht gewillt, Partei zu bilden und Jünger zu machen (Mc 9 38—41 u. vgl. seine Charakteristik des pharisäischen Bekehrungseifers Mt 23 15), aber er verlangt doch von Jedem, der zu ihm überhaupt in Beziehung treten will, Glauben an das Evangelium (Mc 1 15) und Zutrauen zu seiner Person (Mc 6 2—6).

So ist die Jesusjüngerschaft zunächst eine theologische Schule, eine kirchliche Partei neben anderen, aber keine neue Religionsgemeinde. Indess tritt doch schon von Anfang an hervor, dass diese Jüngerschaft religiöse Güter ihr eigen nennt, welche die anderen theologischen und kirchlichen Richtungen nicht besitzen. Die Jünger Jesu besitzen in der Gemeinschaft mit ihm einen Anlass zur Freude, wie ihn die Jünger der Pharisäer und des Täufers nicht haben (Mc 2 19), ja wie ihn auch die alten Propheten und Könige nicht besassen (Lc 10 23 f.) und diese Freude führt sie zu einer völlig andersartigen Lebenshaltung (Mc 2 21 f.). Für sich und die Seinen nimmt ferner Jesus die Freiheit von Königskindern in Anspruch, während er den Juden die Stellung von tributpflichtigen Fremden zuweist (Mt 17 25 f.). Auf einen zusammenfassenden Ausdruck bringt er diese Anschauung, wenn er Allen, die noch zweifeln und fragen, wie der Täufer, die an und für sich Geringeren im Reiche Gottes als die Grösseren entgegenstellt (Mt 11 11). Denn diese „Kinder der Weisheit“ (Mt 11 19) sind offenbar die Einfältigen, denen Gott das Geheimniss des Himmelreichs offenbart hat (V. 25), d. h. die Jünger Jesu (V. 28 ff.). Während die Juden durch ihren Ungehorsam ihren Anspruch auf das Reich Gottes immer mehr verwirken (Mt 21 43), gewinnt Jesu Jüngerschaft an den Gütern des Reiches Gottes, wenn auch zunächst vornehmlich in geistiger Weise, Theil. Es steckt also in dieser Jüngerschaft, die vorerst nur eine Schule neben anderen zu bilden scheint, in Wahrheit eine neue Religionsgemeinde oder, richtiger gesagt, die eine Gott wirklich wohlgefällige Religionsgemeinde.

Diese Beobachtung bestätigt sich dadurch, dass Jesus bei aller An-

erkennung der Autoritäten des Judenthums diese doch entwerthet, indem er sein Wort als die eigentlich und letztlich entscheidende Autorität hinstellt. Wenn sein Wort mehr gilt als das Gesetz des Moses (Mt 5 21ff. 19 8), auf welchem doch Israels Verfassung ruht (Hebr 7 11), und wenn die Stellung zu seinem Worte allein im Gerichte den Ausschlag gibt (Mc 8 38) und den Anspruch auf das Reich Gottes nimmt oder giebt (Mt 21 42f.), so ist schliesslich sein Wort allein die autorative Offenbarung Gottes, und jede andere Offenbarung muss sich als solche durch die Uebereinstimmung mit seinem Worte legitimiren. Zwar setzt er ganz unbefangen voraus, dass der Inhalt von Gesetz und Propheten vom heiligen Geiste eingegeben, also untrügliche Wahrheit sei (Mc 12 36 Mt 5 18), aber er nimmt für sich in Anspruch, diesen Inhalt in vollkommener Weise zu deuten (Mt 5 17) und von aller menschlichen oder nationalen Beschränkung freizumachen (Mt 5 20ff. 19 7ff.). Es bleibt also dabei, dass er zuerst die vollkommene Deutung des göttlichen Willens zu geben vermag, weil er allein den Vater vollkommen erkannt hat (Mt 11 27ff.).

Ist aber sein Wort die abschliessende Offenbarung, und vermittelt es seinen Jüngern den geistigen Genuss der Güter des Himmelreichs, so ist prinzipiell seine Jüngerschaft die Gott wohlgefällige religiöse Gemeinde. Verhielt sich die jüdische Gemeinde der neuen Offenbarung gegenüber ablehnend, so musste sich im Gegensatz zu ihr die neue Religionsgemeinde als solche konstituiren. Nun hat dies die judenchristliche Jesusjüngerschaft erst sehr allmählich (vgl. Act 15 21 21 20f. Gal 2 u. s. oben p. 170) gethan. Aber man wird aus dieser Thatsache nicht folgern dürfen, dass Jesus eine gleich konservative Haltung gezeigt habe. Denn es ist von vornherein durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Urgemeinde sich auf der Höhe seiner geistigen Freiheit nicht hat erhalten können. Allerdings macht ihr Verhalten wie die geschichtliche Situation Jesu es unwahrscheinlich, dass er irgend welche positive Vorschriften gegeben habe, welche auf eine äussere Trennung von der jüdischen Volksgemeinde oder die förmliche, statutarische Konstitution einer neuen Gemeinde abgezielt hätten. Aber sehr wahrscheinlich ist doch, dass er den Bestand einer auf seinem Namen beruhenden Gemeinde in's Auge gefasst hat. Denn wenn das persönliche Band, das jeden einzelnen seiner Jünger mit ihm verbunden hatte, zerrissen wurde, so musste seine Jüngerschaft entweder allmählich verschwinden, oder sie musste sich zur Gemeinde umbilden, in der seine Anregungen fortwirkten und aufbewahrt wurden. Hat nun Jesus in seinem Tode sogar ein Förderungsmittel seiner Heilsabsichten zu sehen gelernt, hat er durch seinen Tod „Viele“ vom Tode erretten, in der

Welt eine Stätte des Lebens, der Gottesgemeinschaft und des Geistes bereiten wollen, so hat er gewiss auch jene „Vielen“ als eine organische Einheit, als seine Gemeinde, vorgestellt. Deshalb vermag ich Mt 16 18 nicht als Antecipation des Evangelisten zu beurtheilen. Petrus, der in einer Zeit, als viele Jünger an Jesu irre geworden waren (Joh 6 66), als der erste Jesum als den Messias anerkannte, wird würdig befunden, der Gemeinde des Messias zum Grundstein zu dienen. „Auf dieser soeben bewährten Felsennatur soll die Kirche so sicher begründet stehen, dass die Pforten der Unterwelt trotz ihrer Stärke sich nicht überlegen erweisen werden“, und Petrus soll als „Hausmeister in ihr die oberste Verfügungsgewalt üben“, die unbedingt von Gott anerkannt werden wird (Mt 16 18f.). Allerdings habe auch ich gegen Wortlaut und Sinn von V. 19 starke Bedenken (vgl. Holtzmann z. St.), aber V. 18 ist doch äusserst charakteristisch formulirt und kann kaum erfunden sein. V. 19 sieht dagegen wie eine dogmatische Interpretation des Bildwortes Jesu aus. Bestätigt wird die Authentie jener Weissagung durch Lc 22 32 vgl. Joh 21 15—17. Denn wenn hier ausgesprochen wird, dass Jesus für den Glauben des Petrus Fürbitte gethan habe, und er den Auftrag erhält, in seinem wiedergewonnenen Glauben die Brüder zu stärken, so ist dies inhaltlich mit Mt 16 18 so ganz identisch, dass man die Frage aufwerfen kann, ob wir nicht hier den gleichen Ausspruch Jesu in verschiedener Redaktion haben. Indess ist doch der Ausdruck in beiden Worten charakteristisch verschieden. Jedenfalls aber setzt auch hier Jesus eine Wiedervereinigung der zerstreuten Bruderschaft voraus und weist dabei dem Petrus eine leitende Stelle zu. Ebenso nimmt er in Aussicht, dass auf seinen Namen hin Gebetsversammlungen, und seien sie noch so klein, stattfinden werden und verheisst den Betern seine Gnadengegenwart nach göttlicher Weise und die Erhörung ihrer Gebete (Mt 18 19f.).

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung über die um den Tod Jesu gruppirten Ausblicke in die Zukunft seiner Person und seines Werkes kurz zusammen. In den Vordergrund dieser Zukunftsperspektive tritt die Parusieweissagung. Jesus hat der festen Zuversicht gelebt, dass er selbst auf des Himmels Wolken in göttlicher Majestät und Herrlichkeit kommen werde, um das Weltgericht zu halten und seinen Erwählten das Reich zu bereiten. Und zwar erwartete er, obwohl er die volle Auswirkung des Evangeliums in der Welt in Aussicht nahm, auch eine unerwartete Verzögerung in Rechnung zog, die Parusie in Kürze; mindestens einige von seinen Jüngern sollten sie noch erleben. Aus diesen Hoffnungen erwuchsen ihm aber die Keime einer Ueberzeugung, die an Kraft selbst die Parusieweissagung übertrifft. In seinem

Tode lernte er ein Lösegeld sehen, durch welches Viele aus der Gewalt des Todes losgekauft werden sollten (Mc 10 45). Sein Scheiden musste den Heimgang zum Vater, sein Tod den vollen Erwerb des ewigen Lebens bedeuten, und zugleich wurde er als himmlischer Menschensohn befähigt, das ewige Leben im Reiche Gottes den Seinen zu bringen. Mochte zunächst dieser Gedanke durch seine Wiederkunftshoffnung innerlich vermittelt sein, so ist doch in den Abendmahlsworten jene allgemeine Wirkung seines Todes jedem seiner Jünger persönlich zugeeignet. Durch seinen Tod schliesst er für die Seinen einen Bund mit Gott, sofern die Gemeinde Antheil erhalten soll an der wahrhaft vollkommenen Gottesgemeinschaft, deren er selbst durch den Tod theilhaftig wird. Denn von ihm, als dem himmlischen Haupte, werden die Kräfte des ewigen Lebens, der vollendeten Gottesgemeinschaft, auch auf sie herniedersteigen. Diese Theilnahme an seiner überweltlichen, vollkommenen Gemeinschaft mit Gott verdeutlicht er, indem er verheisst, seinen Jüngern den heiligen Geist zu senden. Der Geist wird wider die Welt ihre Sache führen und noch besser, als er selbst es vermochte, den Unglauben als Sünde erweisen; er wird aber auch in ihren Herzen die volle Gotteserkenntniss wirken, wie er sie besass, und somit sie in den vollen geistigen Besitz der Güter des Himmelreichs einführen. Aber mehr noch: Wie Jesus nach seiner Auferweckung seinen Jüngern zu erscheinen versprach, so hat er, wie es scheint, ihnen eine unvergängliche Gemeinschaft wie mit dem Vater so mit seiner Person, die durch die Schranken der Endlichkeit nicht gehindert sein sollte, in Aussicht gestellt, oder es musste sich doch die Ueberzeugung solcher unmittelbaren Gemeinschaft aus den Erscheinungen des Auferstandenen nothwendig entwickeln. Diese Ueberzeugungen sind von Jesu mit der Wiederkunftshoffnung kombinirt worden, es liegt aber auf der Hand, dass sie, wenn die geschichtliche Entwicklung es nothwendig machte, den Wiederkunftsgedanken zwar nicht völlig ersetzen, aber doch in den Hintergrund drängen konnten, und diese Entwicklung war auch dadurch begünstigt, dass die Abgrenzung des Reiches Gottes von der himmlischen Welt, wie von dem Aufenthaltsort der verstorbenen Frommen, wie überhaupt in jener Zeit, so auch bei Jesu eine unsichere und schwankende war. Aber zugleich ergab sich aus seinem Tode die Nothwendigkeit, seine Jüngerschaft zu einer Gemeinde umzubilden, und es lässt sich wahrscheinlich machen, dass er selbst diese Nothwendigkeit erkannt und ausgesprochen, auch dem Glauben seiner Gemeinde eine unvergleichliche, nie versiegende Kraft verheissen habe.

Schluss.

Die Gesammtanschauung Jesu vom Reiche Gottes unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit.

Dem in der Einleitung (p. 1—4) ausgesprochenen Ziel unserer Untersuchung gemäss haben wir die Ergebnisse jetzt noch unter dem einheitlichen Gesichtspunkte ihres Ertrages für Jesu Lehre von der Seligkeit zusammenzufassen. Es handelt sich dabei um seine Lehre vom höchsten Gute im Zusammenhange mit der aus ihr entspringenden religiösen Grundstimmung und Lebensanschauung. Es empfiehlt sich aber, dieser sachlichen Zusammenfassung noch eine kurze Erörterung über den Gebrauch des Ausdrucks Reich Gottes bei Jesu voranzuschicken.

I. Unsere Untersuchung ging aus von der Beobachtung, dass Jesus einen einheitlichen Begriff vom Reiche Gottes nicht habe (oben p. 9). Diese Thatsache vermögen wir jetzt zu begreifen. Auch er versteht unter dem Reiche Gottes, wo er im eigentlichen und vollen Sinne davon redet, ein Reich, von Gott selbst durch Welterneuerung, Todtenauferstehung, Weltgericht begründet, ein Reich von ewiger Dauer, Himmel und Erde umfassend, ein Reich, in dem es ewiges Leben giebt in voller Gottesgemeinschaft. Aber wie der Redner, um den richtigen Eindruck von dem Werth des Theiles hervorzurufen, ihn als das Ganze zu bezeichnen pflegt (pars pro toto), wie der tiefer dringende Forscher oft schon im Anfang eines Werkes seine Vollendung, im Theile den ganzen Organismus zu finden vermag, so redet, so denkt Jesus vom Reiche Gottes in gleicher Weise. Wenn auch das Reich selbst im eigentlichen Sinne noch eine zukünftige Grösse ist, in gewisser Weise ist es doch schon in der Gegenwart da. Wenngleich die Welterneuerung und Todtenauferstehung noch zu erwarten sind, so sind doch

andere wesentliche Merkmale bereits gegenwärtig wirksam. Mit dem Auftreten des Messias ist die Zeit erfüllt, seine Generation muss das Kommen des Reiches Gottes noch erleben. In und mit seiner Erscheinung setzen sich aber auch die Kräfte der messianischen Zeit, der himmlischen Welt bereits in Bewegung. Insofern ist das Reich Gottes bereits da.

In welchem Verhältniss steht nun aber dieses „Reich Gottes" der Gegenwart zu dem Reiche der Vollendung? Die übliche Anschauung ist diese, dass zwischen beiden eine Beziehung bestehe, wie zwischen Anfang und Vollendung eines Werkes, wie zwischen Saat und Ernte. Es fehlt nicht ganz an Anhaltspunkten für diese Entwicklungstheorie. Wenn Jesus die Verkündigung des Evangeliums der Aussaat vergleicht (Mc 4 3 ff. 26 ff. vgl. 30 ff.), so konnte er sehr wohl, wie schon der Täufer (Mt 3 12), das letzte Gericht mit der Ernte vergleichen (vgl. Mt 13 30 41 ff., anders Mt 9 37 f.). Auch darauf wird man hinweisen dürfen, dass er die gegenwärtige Existenz des Reiches aus seinem Siege über die Dämonen erweist (Mt 12 28); wie die Vollendung des Reiches Gottes mit der völligen Vernichtung der teuflischen Gewalten zusammenfällt (Apc 20 10 14), so zeigt sich der Fortschritt des Reiches Gottes in ihrer fortschreitenden Ueberwindung. Zu beachten bleibt allerdings, dass das Wort Jesu nicht vorwärts auf die endgültige Vernichtung des Satans weist, sondern auf einen entscheidenden Sieg über denselben zurückschaut (Mt 12 29); der Entwicklungsgedanke liegt also hier doch nur ganz indirekt vor. Ueberhaupt aber wird man die heute so geläufige Redeweise von zwei verschiedenen Entwicklungsstadien des Reiches Gottes nur mit grösster Vorsicht gebrauchen dürfen. Allerdings giebt es eine Entwicklung von dem Jetzt zu dem Einst insofern, als diejenigen, welche jetzt durch das Evangelium zu Jüngern Jesu und zu Kindern Gottes gemacht sind, Genossen des Reiches Gottes und Inhaber des ewigen Lebens werden sollen, aber in allen anderen Beziehungen, die doch nach Jesu Urtheil auch nicht ohne Werth sind, giebt es zwischen der Gegenwart und der Zukunft keine Vermittlung. Zwischen diesem und jenem Leben besteht eine grosse Kluft, die auch durch die treue Predigt des Evangeliums nicht ausgefüllt werden kann, sondern nur durch einen Abbruch der ganzen Weltentwicklung und durch die Schöpfung einer neuen Welt kann Gottes Reich aufgerichtet werden. Deshalb ist es nicht wohlgethan, ganz im Allgemeinen von zwei durch fortschreitende Entwicklung verbundenen Stadien des Reiches Gottes zu reden. Die Gegenwart ist gar kein „Stadium" des Reiches Gottes, sondern nur in gewissen Beziehungen kann von einer Gegenwart des Reiches geredet werden, insofern nämlich, als die Kräfte, die

im Reiche Gottes wirksam sind und ihm sein Wesen geben, bereits in der Gegenwart sich geltend machen. Schon jetzt wirkt derselbe Geist Gottes Machtthaten (Mt 12 28), der bald die ganze Welt umgestalten wird. Schon jetzt wird im Evangelium Gott so enthüllt und erkannt, wie ihn bald die Reinen schauen werden (Mt 11 27 cf. 5 8). Deshalb ist schon in der Gegenwart Gottes Reich wirksam vorhanden, wo Gottes Geist wirkt, wo das Evangelium im Schwange geht. Ueberall, wo der Begriff des Reiches Gottes ausdrücklich auf die Gegenwart angewendet wird, oder das Zeitmoment doch ausser Betracht bleibt, herrscht deshalb statt der lokal-temporalen eine dynamische oder modale Beziehung des Begriffs vor. Zu beachten bleibt, dass in solchen Worten Jesu der Begriff nicht seinen vollen Umfang hat, sondern in einer gewissen Unvollständigkeit gebraucht ist. Dennoch wird er nicht zur blossen Phrase, weil die im Evangelium wirksamen Merkmale des Reiches Gottes ihm von höchstem, absolutem Werthe sind und recht eigentlich den geistig erfassbaren Inhalt des Reiches ausmachen.

Mit diesem eigenartigen Sprachgebrauch hängt aber noch eine weitere Umbildung des Ausdrucks auf's Engste zusammen. Dieser bezeichnet zunächst ein Reich, sei es ein Herrschaftsgebiet oder die dem Herrscher untergeordnete Volksgemeinde, mithin eine soziale Grösse. Wie nun aber Jesus das Reich mit dem Evangelium zusammenstellt, so bringt er es auch in engste Beziehung zum Einzelnen (z. B. Mc 9 47 10 15 25 12 34). Wie die Seele, d. h. der Mensch, nicht als geselliges Wesen, sondern als geistige, auf Gott gerichtete Persönlichkeit unvergleichlichen Werth hat, so steht das Reich Gottes nicht zur (jüdischen) Volksgemeinde, sondern zur Seele jedes Einzelnen in nächstem und unmittelbarem Verhältniss (vgl. oben p. 98 f.). Darin liegt aber begründet, dass in dem „Reiche Gottes" der Gedanke des Gutes, welches man darin geniesst, vorschlägt, und in vielen Worten Jesu das Reich Gottes geradezu als das höchste Gut beschrieben wird (vgl. bes. Mt 13 44—46).

Dieser eigenartige Umbildungsprozess in der Deutung des Ausdrucks erklärt sich so einfach aus der Gesammtanschauung Jesu, zu deren Träger er gemacht ist, dass von jedem gewaltsamen Versuche nur solche Worte als authentisch gelten zu lassen, welche einen sich gleich bleibenden, bestimmten und fest umschriebenen Sinn des „Reiches Gottes" ergeben, woraus man dann einen „Begriff" des Reiches Gottes bei ihm konstruiren könnte, abgesehen werden kann. Bestätigt wird unsere Auffassung noch durch die paulinische Predigt, deren Gewicht um so grösser ist, weil der Ausdruck „Reich Gottes" in ihr nur sporadisch auftaucht, also nicht zur Lehrsprache des Apostels gehört, sondern von

ihm aus der Ueberlieferung von Jesu übernommen ist. Wir finden hier zunächst den Ausdruck mehrfach in eschatologischem Sinne (I Th 2 12 II Th 1 5 Gal 5 21 I Cor 6 9 10 15 50). Daneben aber hat der Apostel die Aussagen Jesu über die Gegenwart des Reiches Gottes in ausgezeichneter, verständnissvoller Weise zusammengefasst, wenn er es seinem Wesen nach als Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geiste bezeichnet (Rm 14 17). Das Bild vom „Reiche“ ist hier, wie in den entsprechenden Worten Jesu, völlig verblasst; das zeigt sich schon in der Struktur des Satzes: Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank, sondern . . . ., wo offenbar jeder Vergleichungspunkt zwischen einem „Reiche“ und der Speise fehlt. Diese Beobachtung bestätigt sich I Cor 4 20: Nicht in Worten besteht Gottes Reich, sondern in Gottes Kraft. Auch hier wird die Gegenwart darnach beurtheilt, in welchem Masse sie die Signatur des Reiches Gottes an sich trägt; der übliche apokalyptische Gehalt des Begriffes „Reich Gottes“ aber, sowie das Bild des „Reiches“ ist bis zur völligen Unerkennbarkeit verflüchtigt.

Wie schon Paulus den Inhalt des „Reiches Gottes“ in seiner eigenen Lehrsprache deutet und in diese umgiesst, so wird bei Johannes dieser Prozess vollendet. Das Wort Joh 3 3 ist durch Justins Zeugniss als authentisches Wort Jesu gesichert (vgl. Bousset, Die Evangeliencitate Justins 1891, p. 115 ff.), aber sogleich wird dann V. 5 6 der neue Begriff des Geistes eingeführt und das Himmelreich als Sphäre des pneumatischen Wesens bezeichnet. Denn V. 6 kann (gegen Weiss z. St.) nur das οὐ δύναται des V. 5 begründen. Auch bei Jesu sind Reich Gottes und Geist zusammengehörige Grössen (oben p. 163), aber die konsequente und sozusagen dogmatische Ineinanderarbeitung beider treffen wir erst bei den Aposteln. Wie nach Johannes der Geist der Vermittler der Wahrheit ist, so kann dann auch die königliche Herrschaft, welche Jesus in seinem Reiche übt, als ein Zeugen von der Wahrheit, dem jeder aus der Wahrheit Geborene gehorcht, bezeichnet werden (Joh 18 36 f.). So ist also bei Paulus das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit und der Kraft im heiligen Geiste, bei Johannes als Reich des Geistes und der Wahrheit gedeutet. Gerade wie von Jesus selbst, so wird auch von ihnen das Reich Gottes zum Gesammtausdruck der religiösen Güter der Gegenwart wie der Zukunft gemacht.

Hieraus erklärt sich ganz einfach die scheinbar auffällige Thatsache, dass der Ausdruck „Reich Gottes“ aus der apostolischen Predigt im Wesentlichen verschwindet. Es liegt kein Grund vor, dies mit Ritschl (a. a. O. II § 33) aus einer sachlichen Differenz der apostolischen von der Predigt Jesu, dem zunehmenden religiösen Individualismus etwa, zu verstehen, sondern es erklärt sich ganz genügend

aus einem rein formalen Grunde, aus der unbestimmten Allgemeinheit des Ausdrucks. Durch Jesu Sprachgebrauch war er zu genauerer Unterweisung unbrauchbar geworden; er hatte etwas Fliessendes, Unbestimmtes an sich; bald musste er individuell, bald sozial, bald rein geistig, bald supranatural verstanden werden, er schillerte zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen lokaler, zeitgeschichtlicher und dynamisch-modaler Fassung. Durch Jesu eigenartige Umbiegung der Deutung war dem Ausdruck sein einfacher, feststehender Sinn genommen, und die Apostel setzten diese Umdeutung fort. Dass ein solcher, der verschiedenartigsten Anwendung fähiger Ausdruck von der apostolischen Predigt, wo sie in's Einzelne eingeht, nicht übernommen ist, ist doch leicht verständlich. Instruktiv ist hierfür der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte; in dieser wird nur einmal die signifikante Bezeichnung „Reich Israels“ in eschatologischem Sinne gebraucht (Act 1 6), an allen übrigen Stellen gilt der Ausdruck „Reich Gottes“ als ganz allgemeine und zusammenfassende Bezeichnung für den Inhalt der Predigt des Evangeliums (Act 1 3 8 12 19 8 28 23).

In der späteren Brieflitteratur sowie in der Apokalypse ist vornehmlich der ursprüngliche, eschatologische Begriff des Reiches Gottes festgehalten (II Tim 4 1 18 Heb 12 28 Jac 2 5 II Petr 1 11 Apc 11 15 19 6 20 4 6 22 5), doch findet sich in letzterer der Begriff auch in Anwendung auf die Gegenwart (Apc 1 9 5 10); wie leicht beides in einander übergeht, zeigt die Vergleichung von 5 10 mit 20 6. Sehr beachtenswerth aber ist der Ansatz zu einer neuen Verwendung des Begriffes. Als der Erhöhte übt nämlich Christus bereits in der Gegenwart eine, wenn auch noch nicht ungehemmte Herrschaft (I Cor 15 24f. Col 1 13 Heb 1 8 2 5—9). Sein eigentliches Herrschaftsgebiet ist aber in der Gegenwart die Gemeinde (Heb 3 6 vgl. Col 1 13), die ja sein Leib ist (I Cor 12 27), den er als Haupt leitet und regiert (Eph 1 22f. 4 12—16). Dann ist aber der Sache nach die Kirche mit dem Reiche Gottes identisch, eine Auffassung, die auch die Wiedergabe der Worte Jesu in dem ersten Evangelium mehrfach beeinflusst zu haben scheint (z. B. Mt 5 19 13 24ff. 52 16 19 18 18. Indess so folgenschwer diese Gleichung für die weitere Entwicklung der Kirche geworden ist, finden sich doch innerhalb des Neuen Testaments höchstens die Ansätze dazu. Für die neutestamentliche Entwicklung dagegen im Allgemeinen gilt, was vorher ausgeführt wurde, dass der Ausdruck „Reich Gottes“ neben seiner speziell eschatologischen Beziehung zur allgemeinen Bezeichnung für den Inhalt des Evangeliums und seiner Güter geworden ist, ein Sprachgebrauch, der sich aus der Verwendung des Ausdrucks in der Predigt Jesu ergeben musste.

II. Der eigenartige Gebrauch, den Jesus von dem Ausdruck „Reich Gottes“ macht, ist bei ihm die Folge seiner veränderten religiösen Gesammtanschauung, seiner Idee vom Reiche Gottes oder von der Seligkeit. Die Ergebnisse unserer Untersuchung hierüber sind jetzt noch zusammenzufassen und in ihrer inneren Zusammengehörigkeit aufzuweisen. Dabei stellen wir aber, dem letzten Zweck unserer Untersuchung entsprechend, alle Resultate unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Seligkeit. Nicht bewährt hat sich uns der Versuch, den Gedanken an die Nähe des Endes der alten und des Beginns der neuen Welt als Schlüssel der Gesammtanschauung Jesu zu gebrauchen. Richtig ist freilich, dass, wer diesen eschatologischen Rahmen nicht beachtet, sich das historische Verständniss seiner Predigt verschliesst. Der Gedanke an die Nähe des Endes, den er der zeitgenössischen Apokalyptik, genauer gesagt der Predigt des Täufers, entnahm, und den er bis an seinen Tod festgehalten hat, dieser Gedanke, wirklich zum Gegenstande der Ueberzeugung gemacht, enthält in sich eine gewaltige Kraft. Jesus konnte an die Nähe des Endes nicht glauben, ohne diese Ueberzeugung zu einem Ferment seiner Predigt, seiner ganzen Lebensführung zu machen. Aber es liegt ein höchst beachtenswerther Beweis für seine religiöse Kraft darin, dass jene Ueberzeugung so wenig, dass sie so garnicht die Beurtheilung der Welt und der Aufgaben alterirte, die aus seinem religiösen Grundgedanken entsprang. Nirgends waren wir genöthigt, für das Verständniss der Lebenshaltung Jesu oder seiner sittlich-religiösen Forderungen auf seine Ueberzeugung von der Nähe des Endes zurückzugehen. Mit einer Besonnenheit, die ihresgleichen kaum finden wird, hat er trotz jenes Glaubens der Gegenwart, ihren Bedürfnissen, Aufgaben und Freuden gelebt. Die Ueberzeugung von der Nähe des Endes hat demnach keinen selbständigen Werth für die Erklärung seiner Gesammtanschauung, sondern steht im Dienste seiner religiösen Grundgedanken und ist diesen vollständig untergeordnet. Sie ist gewissermassen ein Kompendium seiner ganzen Gottes- und Weltanschauung, ein prägnanter Ausdruck für die Summa seiner Predigt, aber dieser gegenüber ist sie nichts für sich, sondern empfängt in ihr die richtige Deutung. Für seine eigene Wirksamkeit fand er in seiner eschatologischen Stimmung nur den Anlass, seine Predigt auf die Grundforderung der Sittlichkeit in ihrem Zusammenhange mit der Religion zu konzentriren (oben p. 81); so trug sie dazu bei, den starken Zug auf die Hauptsache, auf das Nothwendige und Einfache, der ihn charakterisirt, zu verstärken. Beim Volke, bei den Jüngern sollte die eschatologische Stimmung dazu führen, sich des Ernstes der Zeit, der Tragweite der zu treffenden Entscheidung bewusst zu werden (vgl.

z. B. Mt 24 37 ff.), sollte die Wachsamkeit und das Gebet vermehren und die Treue der Pflichterfüllung (p. 80); sie musste den Ernst der Busspredigt steigern (Lc 13 1—5) und den Glauben gegenüber dem Widerspruch und der Feindschaft der ungläubigen Welt aufrecht erhalten (Lc 18 7 f. 21 28). So ist in der That die Ueberzeugung von der Nähe des Endes ein, wenn vielleicht nicht unveräusserliches, so doch jedenfalls sehr wichtiges Moment der Gesammtanschauung Jesu, und ein ausgezeichnetes Mittel, diejenige Gesinnung hervorzurufen und zu stärken, welche er nach seiner religiösen Grundanschauung fordern musste.

Dagegen hat er dieser Vorstellung von der Nähe des Endes nichts entnommen, was nicht auch aus seiner Gottesanschauung unmittelbar mit Nothwendigkeit folgte. Aus dem Gedanken von der Nähe des Weltendes kann mit Leichtigkeit das allgemeine Urtheil abgeleitet werden, dass die Dinge der gegenwärtigen Welt und das Leben in der Gegenwart werthlos geworden seien, und nahe liegt dann die Konsequenz, auch Arbeit und Anstrengung für den Rest dieser Weltzeit als werthlos zu betrachten. Jesus hat jenes allgemeine Urtheil nicht gebilligt, geschweige denn diese Konsequenz; wie er die treue und kluge Verwendung der gottgeschenkten Gaben zur Uebung der Gerechtigkeit rechnete (Lc 12 36 f. 43 46—48 16 8—12), so galten ihm Sonnenschein und Regen und alle irdischen Güter als wirkliche Beweise der väterlichen Güte Gottes (Mt 5 45 7 9—11) und somit, auch nach dem höchsten Massstabe bemessen, als wirkliche Güter. Ebenso wenig hat er zu den religiösen Pflichten seiner Jünger die stete Einübung der Ueberzeugung von der Nähe des Weltendes gerechnet. Allerdings scheint diese in der Forderung der Wachsamkeit enthalten zu sein (Lc 12 35 ff.). Aber einer Uebung der religiösen Phantasie hat Jesus sonst niemals das Wort geredet, und demgemäss wird man urtheilen müssen, dass auch dies Gebot nicht in der Betrachtung aller Dinge unter dem Gesichtspunkt des nahen Endes oder in Grübeleien über die Nähe des Endes, seine Merkzeichen und dergleichen seine Erfüllung findet, sondern vielmehr, wie der Zusammenhang der Parusiereden bei Lucas beweist, in Uebung der persönlichen Treue gegen ihn (Lc 18 8), in geistiger Besonnenheit bei drohenden Gefahren, in Gebet und Treue. Die Ueberzeugung, dass das Ende nahe sei, gilt als selbstverständliche Voraussetzung, ist aber nicht als Inhalt der Mahnung Jesu anzusehen.

Aber es muss noch mehr gesagt werden. Nicht nur hat er der von Johannes übernommenen Ueberzeugung von der Nähe des Endes keinen selbständigen Spielraum neben seinen religiösen Grundgedanken gelassen; er hat sich auch genöthigt gefunden, seinem Lebensgange

gemäss diese Ueberzeugung erheblich zu modifiziren. Beim Beginn seiner messianischen Wirksamkeit mochte ihm die Zeit seiner persönlichen Thätigkeit noch unmittelbar an den Endpunkt selbst heranzureichen scheinen, aber je mehr sein Volk gegen seine Predigt sich verstockte, je grösser der Widerstand seiner Feinde wurde, desto näher trat ihm der Gedanke an einen gewaltsamen Abbruch seiner Wirksamkeit, desto grösser schien die Kluft zwischen dem Jetzt und dem Einst zu werden. Sein Glaube überwand diese Kluft durch die sich ihm aufdrängende Ueberzeugung vom seiner baldigen persönlichen Wiederkunft. Diesen Gedanken hat er mit der ganzen Energie seines Glaubens auch noch in den letzten Stunden seines Lebens festgehalten (Mc 14 25 62). Aber wie sich seiner Sehnsucht nach baldiger Vollendung das Gefühl seiner Verpflichtung gegen seine unmündigen Jünger entgegenstellte (Mc 9 19), so stand der Hoffnung auf das baldige Eintreten des Endes die Unbussfertigkeit der Welt gegenüber. Sollte gerettet werden, was irgend zu retten war, so musste der Termin verlängert werden (Lc 13 6—9), so musste der Predigt des Evangeliums ein möglichst weiter Spielraum gegeben werden (Mt 13 31—33 vgl. Mc 13 10). Es musste ein so langer Verzug in Aussicht genommen werden, dass vielleicht nur einige von den Jüngern sein Kommen erleben würden (Mc 9 1 u. vgl. oben p. 147). Und doch, wie lange sollte denn Gott das Schreien seiner Auserwählten um die Errettung aus der argen Welt unerhört lassen? (Lc 18 7). Nein, ihrethalben müssen die Tage der Drangsale verkürzt werden (Mc 13 20), Gott muss ihre Rechtfertigung in Kürze führen, damit sie ihre Häupter erheben können (Lc 21 28). Aber selbst dann, wenn er es thut, sind sie schlimm genug daran, in der Welt allein und schutzlos leben zu müssen, während ihr Herr und Meister aller Mühsal enthoben bei Gott lebt. Unter diesem Widerstreit der Gedanken und Gefühle ist in Jesu der Glaube geboren, dass auch unabhängig von seiner Parusie am Weltende, unmittelbar seine persönliche Gemeinschaft mit Gott und sein ewiges Leben ihnen zu Theil werden müsse. Durch diesen Gedanken wird die Parusievorstellung nicht aufgehoben. Das Mahl im Reiche Gottes ist mehr noch als das Mahl des neuen Bundes, den er in seinem Tode stiftet (Mc 14 22—25); dazu kommt, dass ohne die Anwendung von Gewalt beim letzten Gericht das Reich der Liebe nicht realisirt werden kann (oben p. 44f.). Mit innerer Nothwendigkeit bleibt deshalb die durch die Parusie eingeleitete Heilsvollendung der wichtigste Gegenstand der religiösen Sehnsucht. Und noch ein anderer Grund spricht für die Nothwendigkeit der Parusie; um der Wahrheit willen und ihres Sieges über die ungläubige und widerstrebende Welt darf es nicht bei einer Offenbarung des Auf-

erstandenen an den engen Kreis der Seinen sein Bewenden haben, sondern vor der ganzen Welt muss er erscheinen, um die Widerstrebenden mit Gewalt zu überführen (Mt 25 31 ff. vgl. Joh 14 22). Die Einzigartigkeit und Unbedingtheit der göttlichen Offenbarung, welche Jesus verkündigt, wie die Natur des höchsten Gutes verlangen gleichermassen den Abbruch dieser Weltentwicklung durch die Parusie. Aber dennoch verliert für den Glauben Jesu die Parusievorstellung ihren peinigenden Stachel. Wenn der Bestand seines Werkes auf Erden durch die Wirksamkeit des hl. Geistes gesichert ist und wenn es eine Mittheilung seiner Lebenskräfte an die Seinen auch schon in der Gegenwart giebt, nun, dann ist es nicht mehr eine Existenzfrage, ob die Parusie auch recht bald eintritt. Gewiss, er wird im Laufe eines Menschenalters kommen; aber ob er in der Mitte dieses Zeitraums kommt oder an seiner äussersten Grenze, das lässt sich in Ruhe abwarten, wofern nur nicht die Energie des Glaubens darunter leidet.

So wird die Ueberzeugung Jesu von der Nähe des Endes seinen religiösen Grundgedanken untergeordnet und seiner Lebensführung entsprechend umgebildet und abgeschwächt. Den Schlüssel seiner Gesammtanschauung, insbesondere seiner Weltanschauung darf man nicht hierin suchen; er liegt in seinem religiös-sittlichen Grundgedanken. Die markanten, herben, der modernen Kulturseligkeit so scharf entgegengesetzten Züge seiner Weltanschauung hängen mit seiner Idee von Gottes Einzigartigkeit und Erhabenheit, seine menschenfreundliche und innerlich freudige Lebensführung mit seiner Idee von Gottes Vatergüte auf's Engste zusammen.

III. Gottes Allmacht und Einzigartigkeit ist für Jesu Gottesidee von entscheidender Bedeutung. In seiner Herrlichkeit und Herrschermajestät ist Gott über die Welt unendlich erhaben. Auf ethisch-religiösem Gebiete, wie in dem physischen, kosmischen Bereiche ist er der allein Mächtige, sein Wille allein entscheidet, jeder andere Wille ist ihm gegenüber garnichts. Diesem Gottesgedanken entspricht der Supranaturalismus Jesu. Gottes erhabene Herrlichkeit und seine unendliche Machtfülle ist zu gross, als dass sie in dem regelmässigen, natürlichen Verlauf der Dinge zum vollen Ausdruck kommen könnte. Bei allem Reichthum ihres mannigfaltigen Lebens bleibt die Welt doch nur eine armselige Andeutung der überschwenglichen Herrlichkeit Gottes, der als der ewige Brunnquell aller Güter auch bei aller Freigebigkeit sich im kreatürlichen Leben kaum annähernd zu offenbaren, geschweige denn seinen Reichthum zu erschöpfen vermag. Deshalb ist Gott ein Gott der Wunder. In den Wundern zeigt er, dass seine Macht nicht auf-

gehe in dem Leben der Natur, sondern über sie unendlich hinausrage. Als unverkennbare Zeichen seiner allmächtigen Herrschaft über die Welt sind die Wunder, obschon sie allein Wirkungen auf den sinnlichen Naturbereich oder den sinnlich einwirkenden Geisterbereich bezeichnen, von höchstem Werth. Nothwendig müssen sie dort hervortreten, wo Gott selbst in seinem einzigartigen Wesen sich zu offenbaren beabsichtigt. Deshalb sind sie nothwendig in der messianischen Zeit und beweisen ihren Anbruch. Wie Jesus als Messias an der Einzigartigkeit Gottes, an seiner unbedingten Heiligkeit Theil zu haben sich bewusst ist (oben p. 110—112) so hält er auch die Macht der Wunderwirkung für ein nothwendiges Requisit seiner messianischen Ausrüstung (oben p. 50). Diese Machtthaten sind das Morgenroth des aufsteigenden Tages seiner Herrlichkeit, ja sie sind Beweise für die Gegenwart des Reiches Gottes, denn in ihnen werden bereits die Kräfte spürbar, die Himmel und Erde umgestalten werden. Wirft so der Glanz der göttlichen Herrlichkeit einen hellen Schein bereits in die Gegenwart hinein, wie wird er alles durchleuchten und verklären, wenn das Ende eintritt. Himmel und Erde werden vergehen; Sonne und Mond werden ihren Schein verlieren vor dem unvergleichlichen Glanze der Erscheinung des Menschensohnes. Alles wird neu, alles entspricht der himmlischen Existenzweise, zu welcher die Kinder des Lichtes umgestaltet werden (oben p. 23 f. 36. 40 144). Kein sterblicher Mund kann sagen, was der Macht Gottes möglich ist, und sie wird ihre ganze Fülle in der wahrhaftigen Welt, in der es Sünde und Vergänglichkeit nicht mehr giebt, ausschütten können.

a) Jene supranaturale Fassung des Heilsgutes, die nothwendig aus der Gottesidee Jesu folgt, führt zu einer eschatologischen Bestimmung desselben. Das Reich Gottes ist eine zukünftige Grösse; es wird realisirt werden, wenn Gottes Macht in schöpferischer, wunderbarer Weise zu wirken beginnt und alles neu macht. Man muss sich klar machen, dass dieser eschatologische Charakter des Reiches Gottes einen anderen Sinn hat, als wenn man heute von einer „transcendenten“ oder „überweltlichen“ Art desselben redet. Schon der erste Blick zeigt, dass die zu Grunde liegende sinnliche Vorstellung eine andere ist. Der Gedanke von der Transcendenz des Heilsgutes beruht auf der Vorstellung, dass dem irdischen Schauplatze des natürlich-menschlichen Lebens der Himmel als Schauplatz eines geistig-übernatürlichen Lebens gegenübergestellt wird. Dagegen liegt dem eschatologischen Bilde Jesu vom Reiche Gottes die Vorstellung zu Grunde, dass die im Himmel befindlichen göttlichen Kräfte auf die Erde herabgebracht werden, um diese umzugestalten. Man darf diese Differenz in der Vorstellung nicht unterschätzen, sie bildet vielmehr, wie mir scheint, die Grundlage für eine

sachliche Verschiedenheit. Bei dem Begriff des „überweltlichen“ Heilsgutes bleibt der Zusammenhang desselben mit der irdischen Welt ausser Betracht. Es wird von dieser ganz abgelöst; der „Geist“ hat wohl seine Wiege, nicht aber seine Heimath auf Erden. Die Ansicht Jesu scheint mir eine andere zu sein, und ich fürchte, dass die Unmittelbarkeit und Naivität seiner Empfindungen in der Darstellung verkürzt wird, wenn man den Unterschied nicht beachtet. Bei ihm wird die Erde durch Gottes Allmachtswirken wohl umgewandelt, aber nicht in ihrer Art vernichtet (oben p. 23 f. 142 ff.); wohl wird alles neu und erhält verklärte Gestalt, aber es wird nur der ursprünglich intendirte, schöpferische Gedanke in jeder Beziehung zur vollen Ausführung gebracht, indem Sünde und Vergänglichkeit ihrer Macht beraubt werden. Man vergegenwärtige sich doch das Weltbild Jesu. Uns erscheint freilich die Erde nur als ein geringfügiger Punkt neben den unermesslich sich dehnenden Welten; anders bei Jesu; wohl gilt sie ihm Gott gegenüber und seiner unendlichen Macht als ein Nichts; aber doch ist sie der räumliche Mittelpunkt der Welt, eine dem Himmel coordinirte Grösse (vgl. Gen. 1, 1). Wie der Himmel die Stätte des göttlichen, himmlischen Lebens, so ist die Erde die Stätte des kreatürlichen, des menschlichen Lebens, und so bleibt sie auch der Schauplatz des Reiches Gottes für die Menschen. Mensch und Erde gehören auf's Engste zusammen, die Erde ist und bleibt die Heimath des Menschen. Zum Beweise berufe ich mich auf Jesu Parusiereden; ich habe gezeigt, dass es sich in der Schilderung der Parusie für ihn nicht um blosse Bilder für übersinnliche Realitäten handelt, sondern um einen sinnenfälligen Vorgang, der sich im Bereich der Erde abspielt (oben p. 143 f.); vor allem aber beweist die Thatsache der Parusieweissagung selbst für unsere These. Denn diese hat den Sinn, dass auf Erden, wo bisher der Teufel die Herrschaft führt, Gottes Herrschaft aufgerichtet werden soll. Bleibt aber neben dem Himmel die Erde der eigentliche Schauplatz des ewigen Lebens der Menschen, so stimmt hiermit auf's Schönste die Naivität und Unmittelbarkeit der Empfindungen zusammen, mit der Jesus das Natürliche und Geistige im ewigen Leben zusammengeschaut, die Fülle des natürlichen Lebens und der Glückseligkeit in den Gedanken des ewigen Lebens aufgenommen hat (oben p. 30 ff. 86 f.).

b) Doch so sicher mir bei ihm diese eschatologische Fassung des Reiches Gottes vorzuliegen scheint, so muss doch andererseits hervorgehoben werden, dass in seiner Anschauung starke Ansätze zu einer Umbildung der eschatologischen in eine transcendente Vorstellung vom Reiche Gottes vorliegen, und dass dieser Zug zur transcendenten Fassung der Heilsidee sich unter dem Eindruck seiner Todesgedanken

steigert. Man darf hier allerdings nicht verweisen auf seine geistige Erfassung des Heiles; denn diese ist an und für sich ebenso gleichgiltig gegen die transcendente wie gegen die eschatologische Auffassung vom Heile. Aber transcendent war ja ohne Zweifel der Gottesgedanke Jesu (oben p. 106 ff.) Wenn Gott mit seinem Sein und Wesen nicht in der Welt und ihrem Leben aufgeht, sondern in seiner unvergleichlichen Art sie unendlich überragt, so ist damit der Erde die himmlische Welt als der Schauplatz der überschüssigen unendlichen Kräfte Gottes und seines eigentlichen Wesens gegenübergestellt. Und wenn Gott wirklich so unvergleichlich erhaben und so allmächtig ist, wie Jesus ihn denkt, so mag die Erde wohl den Mittelpunkt der sichtbaren, der sinnlichen Welt bilden, sie bleibt doch ein Nichts Gott gegenüber, und deshalb liegt im Himmel, der übersinnlichen Welt Gottes und nicht in der Erde, der Menschenwelt, der Schwerpunkt der religiösen Betrachtung. Der Gegensatz zwischen beiden soll allerdings ausgeglichen werden, indem auch die Erde mit den Kräften des Himmels erfüllt wird; aber gegenwärtig stehen Erde und Himmel einander gegenüber. Auf Erden herrschen Vergänglichkeit und Sünde, herrscht der Teufel (p. 42 ff. 100 ff.); der Himmel aber ist schon jetzt die Stätte des Reiches Gottes (p. 28); in ihm walten alle jene Kräfte und Güter, welche der Fromme ersehnt. Man braucht nur den eschatologischen Gedanken auszuscheiden oder zurückzustellen, um eine rein transcendente Auffassung des Heiles zu erhalten. Wie sich nun die Unterschiede zwischen der himmlischen Welt und dem Reiche Gottes zu verwischen beginnen, so auch die Unterschiede zwischen dem Reiche Gottes und dem seligen Ort der entschlafenen Frommen. Wenn das Paradies auch nicht ohne Weiteres mit dem Reiche Gottes zu identifiziren ist, so bildet es doch eine Mittelstufe der Seligkeit zwischen dem Leben auf Erden und dem ewigen Leben im Reiche Gottes. Dann kann aber leicht an die Stelle des Unterschiedes zwischen dieser und der zukünftigen Welt der Unterschied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen, himmlischen Welt treten.

Diese an sich sehr gewichtigen Momente gewinnen nun aber noch an Kraft durch den Todesgedanken Jesu. Offenbar erweist sich hier die transcendente Vorstellung als geeigneter, zum Ausdruck der Glaubensüberzeugung zu dienen als die eschatologische. Unmöglich konnte Jesus sich damit zufrieden geben, im Tode, d. h. im Paradiese zu bleiben, sondern sein Tod musste seine Erhöhung zum Menschensohn zur Rechten Gottes, mit sich führen. Man wird allerdings nicht behaupten dürfen, dass diese Hoffnung auf unmittelbare Erhöhung zu Gott eine völlige Durchbrechung seiner eschatologischen Heilsanschauung bezeichne. Seine Entrückung gen Himmel bringt ihn noch nicht, wie wir es gern

vorstellen, zu seinem abschliessenden Ziel, sondern dieser Aufenthalt ist nur ein vorläufiger; „er muss den Himmel einnehmen bis zu den Zeiten der Aufrichtung alles dessen, was Gott von Anbeginn durch den Mund seiner heiligen Propheten geredet hat" (Act 3 21). Ganz analog ist die, sei es jüdische, sei es judenchristliche Darstellung Apc 12 5, wo der Messias vor den Nachstellungen des Drachen einstweilen im Himmel geborgen wird. Aber leicht ersichtlich ist doch, wie sehr diese Gedanken zu einer transcendenten Auffassung des Heils hindrängen mussten. Jesus selbst musste durch Auferweckung und Erhöhung seiner ganzen Person nach vollendet und in den Genuss des ewigen Lebens eingetreten sein; konnte denn dann das religiöse Gemüth wirklich im Ernste urtheilen, dass er seine abschliessende Bestimmung noch nicht erreicht habe, wo er doch Gottes vollkommene Gemeinschaft besass und zu seiner Rechten erhöht war? Ihm persönlich konnte die Rückkehr zur Erde gewiss keine grössere Seligkeit einbringen, als er sie bei Gott besass. So mussten die Blicke der Seinen noch mehr als zuvor gen Himmel sich richten, wo das den Menschen bestimmte Reich Gottes bereits in der Person des Menschensohnes vollendet war. Zugleich aber hatte Jesus verheissen, dass die Frucht seines Todes, nämlich das ewige Leben in Gottes voller Gemeinschaft, nicht nur ihm persönlich, sondern auch den Seinen unmittelbar zu Gute kommen solle; er hatte ihnen die Gabe des heiligen Geistes und seine bleibende (unsichtbare) Vereinigung mit ihnen in Aussicht gestellt. Es liegt auf der Hand, wie sehr durch diese Gedanken die transcendente Fassung des Heilsgutes verstärkt werden musste, wie leicht der transcendente dem eschatologischen Gesichtspunkt übergeordnet werden konnte. Dieser Prozess ist zum Abschluss erst in der Phase der altkatholischen Kirche gekommen, im Urchristenthum lässt sich deutlich das Ringen beider Vorstellungen mit einander beobachten. Jesus selbst hat zur transcendenten Fassung des Heilsgutes zwar einen mächtigen Anstoss gegeben, aber bei ihm selbst bleibt die herrschende Vorstellung bis an's Ende die eschatologische.

c) Die eschatologische, supranaturalistische Anschauung vom Reiche Gottes, welche am Gedanken der Einzigartigkeit Gottes orientirt ist, übt nun auch einen weitgehenden Einfluss auf Jesu Anschauung von der Welt und vom Werthe des Lebens. Liegt das Heil, dessen Erlangung das höchste Streben des Menschen sein muss, nicht auf gleicher Linie mit dem irdischen Leben, mit den Fähigkeiten und Kräften des Menschen, geht es darüber hinaus und bildet eine höhere Stufe des Seins, so kann es natürlich durch menschliches Streben und menschliche Kraft nicht erreicht werden, sondern nur durch Gottes Kraft und Gottes Gnade. Ist das ewige Leben im Reiche Gottes etwas anderes und höheres

als das irdische Leben, ist es an Werth so unvergleichlich höher als das irdische, wie Gott über die Welt unendlich erhaben ist, so verliert dies irdische Leben an Werth; es ist nicht mehr das einzig zu erstrebende Ziel; dem Reiche Gottes gegenüber kann es überhaupt nicht mehr in Betracht kommen; wo es zu diesem in Gegensatz tritt, wird es werthlos. Deshalb muss in diesem Falle der Mensch allen Gütern, ja selbst dem eigenen Leben unbedingt entsagen. Der weite Raum, den in Jesu Anschauung die Aufopferung und Selbstverleugnung einnehmen, beweist, dass das Reich Gottes unvergleichlich werthvoller ist, als diese gegenwärtige Welt (p. 62ff.).

Aber der Gegensatz zwischen Reich Gottes und der Welt ist kein nothwendiger, aus dem Wesen beider unvermeidlich hervorgehender. Auch hier zeigt sich die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen einer transcendenten und der eschatologischen Auffassung des Heiles. Ist der Gesichtspunkt der Transcendenz der ausschlaggebende, so wird bei einer Vergleichung dieses Lebens mit dem ewigen konsequenter Weise die Verschiedenheit zwischen beiden schärfer betont werden müssen, als ihre Gleichartigkeit; der Gegensatz erscheint hier als ein nothwendiger und ursprünglicher, weil die Verschiedenheit eine ursprüngliche ist. In ihrer Konsequenz führt deshalb die transcendente Auffassung des Heiles zu einem Dualismus zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Teufel, zwischen Geist und Fleisch. Bei Jesu fehlt es an einem solchen Dualismus, an der Spannung zwischen Reich Gottes und Welt nicht; aber diese ist keine ursprüngliche und prinzipielle, sondern eine empirische und zeitweilige. Wie Gott die Welt gut geschaffen hat (vgl. p. 67), und die Ordnung und das Leben der Natur Gottes Güte bezeugt (p. 62), so ist das letzte Ziel der Wege Gottes, dass die Welt, die Erde, völlig zum Schauplatz des Reiches Gottes werde, dass die dämonischen Gewalten der Ohnmacht anheimfallen (p. 48). Dem entsprechend ist der Gegensatz zwischen diesem und dem ewigen Leben kein absoluter; vielmehr stimmen im letzten Grunde Irdisches und Ewiges, Welt und Reich Gottes sehr wohl zusammen, haben doch beide ihren Ursprung und ihr letztes Ziel in Gott (p. 85f.). Allerdings handelt es sich im ewigen Leben noch um etwas ganz Anderes als um eine geradlinige Steigerung des natürlichen Lebens, aber es bleibt doch dabei, dass im letzten Grunde kein unauflöslicher Gegensatz, sondern eine Harmonie zwischen diesem Leben und dem ewigen besteht. Dies natürliche Leben kann sich nicht aus sich heraus zum ewigen entfalten; insofern bleibt es beim Supranaturalismus; aber das ewige Leben steht nicht nur im Gegensatz zum natürlichen, sondern ist zugleich die völlige Realisirung der Natur des Lebens; die Schöpfung selbst zielt auf die Errichtung des Reiches Gottes ab.

Deshalb finden wir bei Jesu keine asketische, dies Leben verneinende Tendenz vor. Wenn dies irdische Leben in verklärter Gestalt auch in's ewige Leben herübergenommen wird, wenn also das ewige Leben zugleich die Potenzirung menschlicher Freude und menschlichen Wohlbefindens sein wird (p. 30—36), dann hat offenbar die natürliche Lebensfreude auch in der Gegenwart ihr gutes Recht (p. 58 ff.); die Güter dieses Lebens, Ehe, Familie, Eigenthum, Volksthum und alle natürlichen Güter sind auch für den Frommen nicht ohne Werth, sondern wirkliche Güter, Gaben der väterlichen Liebe Gottes. Die natürliche Freude an diesen Gütern braucht durchaus nicht die religiöse Grundstimmung zu dämpfen, sondern, wie die Freude an Gottes Gabe diese Stimmung neu anregen kann, so wird auch die natürliche Freude der angemessene Ausdruck für die freudige religiöse Grundstimmung sein. Ebenso sind die, aus diesen Gütern entspringenden Pflichten zwar an sich natürlicher, weltlicher Art, können aber doch mit der zum Reiche Gottes gehörigen Gerechtigkeit einen unzertrennlichen Bund eingehen.

Stimmen so im letzten Grunde Reich Gottes und Welt zusammen, so darf freilich der scharfe Gegensatz zwischen der jetzigen Weltgestalt und dem Reiche Gottes nicht übersehen werden. Im ewigen Leben handelt es sich um mehr als um die blosse Entfaltung des natürlichen Lebens, nämlich zugleich um die schöpferische Entfaltung ganz neuer, von den natürlichen spezifisch verschiedener Kräfte und Güter. Deshalb sind die Güter dieses Lebens, wenn auch wirkliche Güter, doch gegenüber den ewigen nur gering zu nennen und können den Vergleich mit diesen in keiner Weise aushalten. Ja mehr noch, wenn auch durch das Evangelium jene ewigen Güter des Reiches Gottes bereits gegenwärtig ausgeboten und eingehändigt werden können, so nehmen sie doch eine unvollkommene, dieser Weltgestalt entsprechende Form an. Die Gerechtigkeit kann, obwohl sie an dem absoluten Massstabe der Vollkommenheit Gottes orientirt ist, unter den vergänglichen Ordnungen dieses Lebens und bei der Fortdauer der Sünde doch nur in mangelhafter, unvollkommener Weise zur Geltung kommen (p. 100—103). Ebenso gehört die volle Gottessohnschaft der Jünger Jesu noch der Zukunft an, denn die volle Sohnschaft bringt die pneumatische, himmlische Art des ganzen Wesens mit sich (p. 117—120).

Deshalb ist die religiöse Grundanschauung Jesu charakterisirt durch einen starken Drang, durch eine heisse Sehnsucht nach der Vollendung. Die Güter der Gegenwart, auch die im Evangelium dargebotenen, geschweige denn die natürlichen, wiegen die Seele nicht in eine vollständige Ruhe ein, sondern regen sie an zu kräftigem Streben nach dem Ziele des ewigen Lebens. Die religiöse Stimmung Jesu ist

durchaus nicht nur, aber stets zugleich Hoffnung. Damit meine ich nicht jede momentane Stimmung; es giebt im geistigen Leben ein stetes Ebben und Fluthen, und in keinem Augenblicke wird der ganze reiche Inhalt des Lebens auf einmal durchlebt; aber die Grundstimmung, zu der Jesus in seiner ganzen geistigen Haltung immer wieder zurückkehrte, schloss in sich ein die lebendige Hoffnung auf die Zukunft des Reiches Gottes.

Mehr freilich darf nicht behauptet werden. Die Hoffnung bildet nicht den ganzen oder auch nur den überwiegenden Theil seines religiösen Lebens. Denn die Hoffnung kann keinen weiteren Spielraum haben als die supranaturale, eschatologische Anschauung vom Reiche Gottes, und diese gründet sich nur auf eine Seite des Gottesgedankens, nämlich auf Gottes Einzigartigkeit und Erhabenheit über die Welt.

IV. Schon diese Erhabenheit über die Welt bezeichnete für Jesum kein rein gegensätzliches, negatives Verhältniss zur Welt, sondern schloss den Gedanken der Schöpfung und der Allmachtswirkungen Gottes in der Welt ein. Darüber hinaus setzt aber der Gedanke von Gott als dem Vater eine positive, geistige Beziehung zur Welt. Nicht in der Schöpfung der Welt und der Menschen, sondern in seinem eigenen inneren Erleben fand Jesus die Gewähr für Gottes Vatergüte. Unmittelbar in dieser ihm eigenen Erkenntniss Gottes als seines Vaters wurzelt aber seine Ueberzeugung, dass Gott sich allen Menschen zum Vater gegeben habe (p. 114f.).

Diesem rein geistigen, ethischen Gottesgedanken entspricht aber nothwendig eine rein geistige Erfassung der Heilsgüter des Reiches Gottes. Wie Gott seine Vatergüte stetig und allgemein bewährt, wie er nicht erst in Zukunft Vater wird, sondern sich jetzt schon als Vater verhält, so kann man nicht erst in der Zukunft des Reiches Gottes, sondern schon in der Gegenwart diese väterliche Liebe sich mit Bewusstsein aneignen und zum Vater in ein Kindschaftsverhältniss eintreten. Nothwendig führt also die Idee von Gott als dem Vater zu dem Gedanken einer geistigen Gemeinschaft mit Gott, zu einem geistigen Genuss der Güter des Reiches Gottes.

Um jedes Missverständniss auszuschliessen, hebe ich ausdrücklich hervor, dass von einem Gegensatz, von einer inneren bewussten Spannung beider Anschauungen von Gott und dem Reiche Gottes bei Jesu keine Rede sein kann. Vielmehr sind beide auf's innigste mit einander verbunden. Es thut der Erhabenheit und Heiligkeit Gottes nicht den geringsten Abbruch, wenn er sich zu den Menschen in ein Vaterverhältniss stellt. Die erste Forderung für sie bleibt diese, seinen Namen zu

heiligen, ihn über alle Dinge zu lieben und zu fürchten, seine Vollkommenheit in sich nachzubilden. Gott bleibt, was er ist; er bleibt die unbedingte Norm, bleibt der allein Gute, bleibt der ausschliessliche Grund alles Heiles. Ebenso wenig leidet der Gedanke der Vaterliebe Gottes durch seine Verknüpfung mit der Idee der Einzigartigkeit Gottes. Der im Himmel thront, nimmt sich aller mit mehr als Vaterliebe an, sorgt auch für die geringsten Bedürfnisse seiner Kinder, achtet gerade die geringsten am höchsten; kurz dies Verhältniss ist zu jedem Einzelnen so individuell, so persönlich, als ob er der Einzige wäre. Man muss aber noch mehr sagen. Die beiden Gedanken von Gott schädigen einander nicht nur nicht, sondern bedingen und fordern sich gegenseitig. Der Gedanke der väterlichen Liebe vollendet sich erst in diesem Verhältniss, in dem der Allmächtige unter voller Wahrung seiner übergeordneten Stellung den Menschen in freier, zuvorkommender, unverdienter Liebe zu sich emporhebt, und die Allmacht findet erst die höchste und schwierigste, wahrhaft ihrer würdige Aufgabe in dem thatsächlichen Erweis der väterlichen Liebe gegen die Menschen, in ihrer Begabung mit dem Reiche Gottes.

Ebenso wie die beiden Momente der Gottesidee, gehören auch die entsprechenden Anschauungen vom Reiche Gottes eng zusammen. Denn in dem Kommen des supranaturalen Reiches Gottes bewährt Gott zugleich das höchste Mass seiner allmächtigen Kraft und seiner väterlichen Liebe. Die im Evangelium dargebotene Erkenntniss Gottes gewährleistet das künftige vollkommene Gottschauen, und die Gotteskindschaft die vollendete Gottessohnschaft im künftigen Aeon. Umgekehrt ist erst die künftige supranaturale und pneumatische Sohnschaft die definitive Vollendung der jetzigen geistigen, ethisch-religiösen Gotteskindschaft. Die gleiche unbefangene Verbindung der geistigen religiös-ethischen mit der supranaturalistischen Anschauung vom Heile zeigt das Wort vom Abendmahl und die Verheissung des Geistes. Es gilt Jesu als ein Fortschritt über seine bisherige rein geistige Einwirkung auf die Jünger, dass er durch seinen Tod in den Stand gesetzt werden soll, ihnen unmittelbaren Antheil an seinem supranaturalen, pneumatischen Leben in Gott zu geben. Wie in ihm selbst bereits der Geist Gottes wirkt, so soll er auch seinen Jüngern zu Theil werden. Der Bund mit Gott ist ihm nicht bloss gedankenmässige Beziehung der Menschen auf Gott, sondern hat seinen Grund darin, dass Gott sich zu den Jüngern in reale Beziehung setzt, ihnen seinen Geist sendet. Und — das soll noch einmal hervorgehoben werden — diese Mittheilung des überweltlichen Lebens Gottes ist nach Jesu Meinung ein Fortschritt über alle bisherigen im Evangelium beschlossenen Gnadenerweisungen Gottes.

Aber wenn es auch gänzlich verfehlt wäre, von einem inneren Gegensatz dieser beiden so eng zusammengehörigen Anschauungen vom Heile zu reden, so kann, wo beide etwa im Gegensatz zu einander vorgestellt werden, nicht zweifelhaft sein, welcher von beiden er den Vorzug giebt. Das Wunder spielt in Jesu Anschauung eine grosse Rolle; aber seine Wunderwirksamkeit erschien ihm als das geringere gegenüber seiner Predigt (p. 51ff.). Wo das Wunder ausser dem Zusammenhange mit dem Worte Gottes, mit der Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft, wohl gar im Gegensatze dazu auftritt, da bleibt es werthlos und nichtig. Diese Beobachtung bestätigt sich auch sonst. Zum Begriff eines Sohnes Gottes gehört die pneumatische Art, die Gleichheit des Wesens mit dem der Himmelsbewohner, aber es ist bezeichnend, dass Jesus davon so ganz absehen kann; in seinem Verhältniss zum Vater ist ihm das Werthvollste die gegenseitige völlige Erkenntniss; gerade der Sohn Gottes muss im Stande sein, auf Gottes Wunderhilfe zu verzichten; die werthvollste Wesensähnlichkeit mit Gott erlangt man durch Nachbildung seiner vollkommenen Liebe. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht auch die Verheissung der Geistessendung; ohne Zweifel wird Jesus auch eine Mitteilung seiner pneumatischen Wundermacht an die Jünger in Aussicht genommen haben. Aber gleichviel, ob diese Andeutung nur in den Berichten verloren gegangen, oder ob er selbst nicht für nöthig befunden hat, darauf hinzuweisen, die Wirkungen des Geistes sind jedenfalls in der Hauptsache als geistige gedacht. Der Geist sichert die geistige Ueberlegenheit über die Welt, er schenkt eine dem Evangelium gleichartige innere, freie und befreiende Gotteserkenntniss und bringt somit die geistige Gemeinschaft mit Gott zu ihrer Vollendung. So ist also für Jesus das geistige, rein innerliche, religiös-ethische Verhältniss zu Gott die Hauptsache, das eigentliche Wesen des Heiles. Undenkbar ist ihm zwar, dass diese rein geistige Gemeinschaft das einzige und ausschliessliche bleibt; gewiss wird Gott den Menschen durch und durch mit seinen Kräften erfüllen und zu einem pneumatischen Wesen umgestalten; dies pneumatische wirkt zugleich ethisch-religiös. Aber die eigentliche Hauptsache, der Lebensnerv der Seligkeit, bleibt doch das geistige Verhältniss von Person zu Person.

Deshalb ist im letzten Grunde nicht die Hoffnung das Ausschlaggebende für die religiöse Stimmung Jesu, sondern der gegenwärtige geistige Besitz. Denn es ist ja klar, dass man zu der ewig sich gleich bleibenden Vaterliebe Gottes allezeit in ein Verhältniss gegenseitiger, geistiger Liebe und Gemeinschaft treten kann, und eben diese geistige Gemeinschaft ist ein unvergleichlich werthvoller Besitz. Bleibt man dabei, die Summa aller Güter Gottes als das Reich Gottes zu bezeichnen,

so muss man sagen: Das Reich ist schon da. Freilich in seiner vollendeten Form, in supranaturalistischer, pneumatischer Existenz ist es noch nicht vorhanden. In dieser Hinsicht ist erst ein Anfang gemacht, sofern jene Kräfte in der Person Jesu wirksam sind; aber trotzdem ist es vorhanden, in der Hauptsache wirklich und wirksam vorhanden, nämlich in geistiger Weise. Im Evangelium und den von ihm ausgehenden, seelenrettenden Kräften und Erfolgen ist das Reich Gottes da. In einer Summe von innerlich zusammenhängenden Gütern, die im Worte geistig dargeboten nnd im Glauben innerlich angeeignet werden können, ist der geistige, innerlich der persönlichen Aneignung fähige Inhalt des Reiches Gottes schon gegenwärtig da (p. 88. 177).

Es bedarf kaum des Beweises, dass das alles andere in sich umfassende gegenwärtige Heilsgut in der persönlichen, geistigen Gemeinschaft mit Gott besteht. Denn die Gedanken der Vatergüte Gottes und der Gotteskindschaft der Jünger Jesu bilden ja den eigentlichen Kern des Evangeliums. Nicht etwa die Gerechtigkeit, das thätige Verhalten des Menschen, sondern die Gottesgemeinschaft, das Ruhen in der Liebe Gottes bildet die eigentliche Mitte der geistigen Anschauung vom Reiche Gottes. Die Einzigartigkeit Gottes bringt es nothwendig mit sich, dass nicht Ethik, sondern Religion, nicht Gerechtigkeit, sondern Gotteskindschaft in Jesu Anschauung vom Reiche Gottes das Entscheidende ist (p. 103 ff.). Mit der Gotteskindschaft ist unmittelbar die Gotteserkenntniss gegeben, ohne die sie natürlich nicht bestehen kann. Diese ist keine abstrakte Verstandeserkenntniss, sondern eine lebendige Erkenntniss des Gemüths, die das ganze Wesen befruchtet und umbildet. Insofern schliesst die Gotteserkenntniss alle anderen geistigen Güter ein und fällt mit der Gottesgemeinschaft zusammen (p. 114 f. 122 f.). Mit dieser ist ferner die Vergebung der Sünden durch die Güte des himmlischen Vaters unmittelbar gegeben. Wie die Sünde das schwerste, ja schliesslich das einzige Hemmniss für den Eintritt in's Reich Gottes ist, so ist die Sündenvergebung der höchste und letztlich entscheidende Erweis der Vatergnade Gottes. Wie die Annahme oder Verwerfung im Gericht schliesslich über Verderben oder Seligkeit des Menschen entscheidet, so muss prinzipiell in der Sündenvergebung schon die ganze Gnade Gottes, Leben und Seligkeit mitbefasst sein. Insofern fällt auch die Sündenvergebung mit der Gottesgemeinschaft selbst zusammen, ja in ihr kommt der religiöse Charakter der Gottesgemeinschaft zu besonders deutlichem Ausdruck, insofern die göttliche Gnade hier nicht mit Hülfe, sondern trotz des Menschen das Kindschaftsverhältniss verwirklicht (p. 123—128).

Mit der Gottesgemeinschaft ist auch das erfolgreiche Streben nach der Gerechtigkeit eng verbunden. Denn der Inhalt der Gerechtigkeit

ist von dem leitenden Gottesgedanken direkt abhängig. Norm der Gerechtigkeit ist nämlich die unveränderliche Vollkommenheit des himmlischen Vaters (oben p. 89). Die gerechte Gesinnung ist allerdings mit dem Besitze der Gotteskindschaft nicht identisch, aber von ihr unabtrennbar; beide stehen in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig. Es gehört zum Wesen der rechten Gotteskindschaft, dass sie das Streben nach der Gerechtigkeit anregt und befördert (p. 89. 123); umgekehrt ist der bleibende Besitz der Gottesgemeinschaft von der Uebung der Gerechtigkeit abhängig (p. 93 f.). Diese innere Zusammengehörigkeit beweist, dass die Gerechtigkeit ebenso wie die Gottesgemeinschaft einen selbständigen, einen unbedingten Werth hat; mit anderen Worten: sie ist keine blosse Vorbedingung für die Theilnahme am Reiche Gottes, sondern gehört zum geistigen Wesen des Gottesreiches selbst (p. 90—93), wenngleich die Gottesgemeinschaft ihr übergeordnet bleibt.

Mit der Gotteskindschaft ist weiter auch eine bestimmte Stellung zur Welt gegeben. Durch Gottes Fürsorge wird dem Menschen seine leiblich irdische Existenz gewährleistet und damit eine feste Grundlage für die volle Entfaltung seines gottgemässen Wesens und seiner geistigen Haltung gegeben. Das gläubige Gottvertrauen schliesst königliche Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber jeder natürlichen Macht und jeder menschlichen Autorität in sich ein. Solche Sicherheit und Freiheit in Gott vollendet sich und gipfelt in der vollen Herrschaft des Glaubens über die Welt (p. 129—132). Diese Weltherrschaft hängt nun allerdings nicht allein mit der Gotteskindschaft zusammen, sondern auch mit der Gerechtigkeit. Das Mass der Herrschaft, die ein Jeder im Reiche Gottes ausübt, bemisst sich nach dem Mass seiner demüthigen, dienenden Liebe. Denn durch diese überwindet er die Welt innerlich und erweitert den Wirkungskreis und damit das Herrschaftsgebiet der Liebe (p. 132—134). Beide Arten der Herrschaft gehören innerlich zusammen (p. 134). Uebergeordnet bleibt aber auch hier der religiöse Gedanke; denn ihrer Natur nach beschränkt sich die Liebe mit ihrer Herrschaft auf das geistige Gebiet der Menschenwelt, während der Glaube auch die Natur seiner Herrschaft unterordnet; ferner bleibt die Herrschaft der Liebe abhängig von der Empfänglichkeit, auf die sie trifft (p. 44f.), während die Glaubensherrschaft eine unbedingte ist.

Der schliessliche Ertrag dieses geistigen Genusses der Güter des Gottesreiches ist die geweihte und ruhige Gemüthsstimmung, die als Friede bezeichnet wird; mit ihr verbindet sich die kindliche Fröhlichkeit und sonnige Heiterkeit der Kinder Gottes, die ihr ganzes Leben

durchleuchtet. Jesu religiöse Grundstimmung ist eine freudige (p. 59 bis 62, 128 f.).

Eben diese Freude und innere Befriedigung, von welcher seine geistige Gesammthaltung beherrscht wird, beweist deutlich, dass im letzten Grunde der Schwerpunkt nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart, nicht in der supranaturalistischen, sondern in der geistigen Erfassung des Reiches Gottes ruht. Durch den Glauben an die Predigt Jesu erreicht man eine wirkliche Annäherung an die vollkommene Seligkeit des ewigen Lebens. Allerdings nur eine Annäherung; denn selbst wenn man von dem supranaturalen Wesen des ewigen Lebens ganz absieht und nur den geistigen Inhalt desselben in's Auge fasst, muss doch zugestanden werden, dass auch in dieser Beziehung die Vollkommenheit nicht erreicht ist (p. 102 f.); aber doch schliesst diese Annäherung die Gewissheit in sich, das Ziel zu erreichen, weil das geistige Wesen Gottes und seines Reiches von Jesu in adäquater Weise erkannt wird.

Der Glaube an die Gegenwart des Reiches Gottes findet seine Begrenzung in dem Glauben an das zukünftige Reich, hat aber eine weitere Schranke an dem irdischen Leben und Wirken Jesu selbst. Dies gilt nicht nur unter dem Gesichtspunkt des supranaturalen Charakters des Gottesreiches; hier versteht es sich von selbst; wirkt auch bereits Gottes Geist in Jesu Person, so ist er doch noch nicht zum himmlischen Menschensohn erhöht, und wie sollte das supranaturale Reich Gottes vollendet sein, so lange der Herr dieses Reiches nicht vollendet ist! Aber auch in seiner geistigen Existenz ist Gottes Reich durch das irdische Wirken Jesu gehemmt; seine Gotteserkenntniss muss er in sinnliche, vieldeutige und missverständliche Worte fassen (Joh 16 25 29), aber adäquat, ihrem geistigen Wesen entsprechend, kann sie nur rein innerlich, von Geist zu Geist, mitgetheilt werden. Und, was noch wichtiger ist, von der in seiner einzelnen und sinnlich bedingten Person vorhandenen Gottessohnschaft sind alle anderen abhängig; sein Ziel aber ist, dass alle frei aus sich selbst heraus uud unmittelbar mit Gott verkehren. Dies ist wiederum nur möglich, wenn Gott nicht mehr durch ihn mit den Menschen in Verkehr tritt, sondern selbst in jedem von ihnen Wohnung macht durch seinen Geist (p. 165). Durch Jesu Tod wird also nicht nur ein breiter Strom überweltlicher Kräfte in seine Gemeinde übergeleitet, sondern zugleich wird dadurch der geistige Besitz des Reiches Gottes völlig gemacht, prinzipiell in jedem Einzelnen zur höchsten Stufe gebracht.

Es ist schon hervorgehoben, dass diese geistige Auffassung der Güter des Reiches Gottes im engsten Zusammenhange mit dem reli-

giösen Invidualismus Jesu steht (p. 98 f., 177). Es wäre ohne jeden Sinn, den Werth der geistigen Güter, der Gemeinschaft mit Gott, der Vollkommenheit u. s. w. zu betonen, wenn man nicht zugleich den unvergleichlichen Werth der geistigen, auf Gott gerichteten Persönlichkeit hervorheben wollte. Jene geistigen Güter sind nur denkbar an der geistigen, ihrer selbst bewussten Persönlichkeit und dienen dazu, den persönlichen Charakter durch ihren steten Genuss zu vollenden. Die Weltherrschaft des Glaubens ist die höchste Steigerung der geistigen Freiheit und Herrschaft, zu der jede Person angelegt ist; das Streben nach Vollkommenheit hat wohl eine soziale Seite, führt aber doch zunächst zum persönlichen Erwerb eines vom sittlichen Gesetz beherrschten Charakters; Befriedigung und Freude ist überhaupt nur denkbar als Erwerb des persönlichen Selbstgefühls. Vor allem aber weisen Gotteserkenntniss und Sündenvergebung, diese rein religiösen Güter, auf eine Sphäre, in welcher der Mensch, unbeirrt und ungehemmt durch alles Kreatürliche, mit seinem Gott verkehrt. Gott selbst ist das Urbild aller Persönlichkeit und deshalb muss, wo die Gottesgemeinschaft als das höchste Gut für den Menschen gilt, dieser vor allem als Persönlichkeit, als religiöse Individualität gefasst werden und individuell, weil für Personen bestimmt, muss auch das höchste Gut gedacht werden.

Aber freilich etwas rein Individuelles ist das Reich Gottes nicht, sondern für viele ist es bestimmt (Mc 4 30—32 vgl. 10 45 14 24), und diese vielen bilden kein Konglomerat, sondern eine geordnete Gemeinschaft, ein wirkliches Reich (oben p. 20 f. 44). In diesem Reiche übt Jeder Herrschaft nach dem Masse seiner treuen, aufopfernden Liebe (p. 132 f.), und hier findet der gemeinschaftliche Friede, jedes im Sinne Jesu geschlossene Liebes- und Freundschaftsverhältniss seine bleibende Stätte; das Reich Gottes involvirt auch die Vollendung der religiösen Bruderschaft (p. 97). Schon in der ewig gültigen Ordnung der allgemeinen Nächstenliebe kommt diese gemeinschaftliche Art des Heilsgutes zum Ausdruck (p. 48). Freilich der eigentliche Grundgedanke, das übergeordnete Moment in der Idee des Reiches Gottes ist nicht das soziale, sondern das persönliche. Nicht auf den Einzelnen in willkürlicher Isolirung von der Gemeinschaft, aber doch auf den Einzelnen als geistige Persönlichkeit, die ihr höchstes Lebenziel in der Gemeinschaft mit Gott findet, wird das Gut des Reiches Gottes bezogen. Der religiöse Gedanke der Gotteskindschaft bleibt dem ethischen der Bruderschaft übergeordnet.

V. a) Es erübrigt zum Schluss noch, festzustellen, in welchem Verhältniss diese Lehre Jesu von der Seligkeit zu der jüdischen steht und in welchem Masse sie eine Weiterentwicklung nothwendig macht. Mit gewisser Berechtigung wird man sagen dürfen, dass Jesus nicht in eine Reihe mit anderen Religionsstiftern gestellt werden darf. Weder hat er ursprünglich an die Gründung einer eigenen Religionsgemeinde gedacht (p. 170 vgl. aber 46f.), noch hat er einen anderen Gott verkündigen wollen, als ihn Israel verehrte. Dem entspricht auch seine Stellung zu dem Heilsgute der jüdischen Religion. Eben das Gut, welches im Mittelpunkt der jüdisch-apokalyptischen Erwartung stand, erkannte auch er als höchstes Gut an (p. 39—41). Nicht mit dem Anspruch trat er auf, ein neues religiöses Gut zu verkündigen, sondern mit dem höheren Anspruch, jenes erhoffte höchste Gut zu realisiren, den Glauben in Schauen, die Religion in übersinnliche Wirklichkeit umzuwandeln. Aber dieser Anspruch war in einem neuen, so noch nicht erlebten Verhältniss zu Gott begründet. Deshalb hat er thatsächlich und in bewusster Weise eine neue Religion gestiftet bis zu der Zeit, wenn er alle Religionen überflüssig machen würde. Wie in seiner Jüngerschaft in Wahrheit die neue, Gott wohlgefällige Religionsgemeinde vorhanden ist und er selbst ihre Umbildung zu seiner Gemeinde nach seinem Tode in Aussicht genommen hat, wie ferner sein Wort allein die autoritative Offenbarung Gottes ist, weil er allein den Vater vollkommen erkannt hat (p. 172), so ist thatsächlich auch das höchste Gut, das er verkündigt, von dem jüdischen sehr bestimmt unterschieden. Denn während in der jüdischen Hoffnung alle Züge entweder als gleichwerthig neben einander gestellt werden, oder die irdisch-sinnlichen bevorzugt werden, hat Jesus über eine Gesammtanschauung vom Heile verfügt, in der die einzelnen Bestandtheile desselben ihrem Werthe nach abgestuft und dieser Werth in anderer, geistiger Weise bestimmt wird.

Die Verwandtschaft der Idee Jesu mit der jüdisch-apokalyptischen bleibt immerhin sehr gross. Er hatte ein gutes Recht dazu, dies höchste Gut mit demselben Ausdruck, als Reich Gottes, zu bezeichnen, wie die Apokalyptik. Denn in allen Zügen, in welchen diese das Bild des Reiches Gottes gezeichnet hatte, vermochte er einen guten Sinn zu finden. Nicht nur übernahm er, wie das Judenthum, den berechtigten Inhalt des irdischen Lebens in verklärter Gestalt auch in die Anschauung des ewigen Lebens, er vermochte selbst in der seiner Denkweise am schärfsten entgegengesetzten politischen Zeichnung des Reiches einen berechtigten Kern zu finden und insofern sie sich anzueignen. Vor allem trifft seine Idee mit der jüdischen darin zusammen, dass

beide von einem strengen Monotheismus ausgehen. Denn mit der Betonung der Einzigartigkeit Gottes und seiner unendlichen Erhabenheit hängt, wie wir schon sahen, die supranaturale, pneumatische Art des Reiches Gottes eng zusammen. In dieser Beziehung findet die im Judenthum vorhandene Tendenz in der Predigt Jesu ihren Höhepunkt.

Grösser freilich noch als die Verwandschaft ist der Gegensatz zwischen seiner Anschauung und dem Judenthum. Dieser zeigt sich vor allem in seiner geistigen Erfassung und seinem geistigen Verständniss der Güter des Reiches Gottes. Wie dieses aus der originalen Erkenntniss Gottes als des Vaters entspringt, so führt es zu einer vom Judenthum durchaus abweichenden Gesammtstimmung und zu einer eigenartigen Beurtheilung der Welt und des Lebens. Hand in Hand mit dieser neuen Religion geht ein neues Verständniss der Sittlichkeit. Die Gerechtigkeit wird in ihrem tiefsten Grunde als mit der Gottesgemeinschaft wesensverwandt anerkannt und damit die gesetzliche Haltung des Judenthums überboten. An Stelle des vorbereitenden, bedingten Charakters der Gerechtigkeit tritt ihre unbedingte Gültigkeit, die Anerkennung ihres absoluten Charakters.

b) Werfen wir endlich noch einen Blick auf das Verhältniss der Lehre Jesu von der Seligkeit zur nachfolgenden Entwicklung. Jedenfalls die meisten, vielleicht alle neutestamentlichen Schriften sind an wesentlich heidenchristliche Gemeinden geschrieben, versuchen also unvermeidlich in gewissem Masse das Christenthum unter dem Gesichtswinkel der hellenischen Welt darzustellen. Es ist aber eigenthümlich wahrzunehmen, in wie hohem Masse die geistige Vorstellung von der Seligkeit, die Jesu eigenster Besitz ist, geeignet war, vom Standpunkt hellenischer Bildung aus aufgefasst und verstanden zu werden. Allerdings nahm in der Philosophie der Hellenen die (theoretische) Erkenntniss eine dem praktischen Verhalten, der Sittlichkeit übergeordnete Stellung ein; in dieser Beziehung stand die Vorstellung Jesu zur hellenischen in scharfem Gegensatz; entweder musste die hellenische Vorstellung umgebildet oder das Evangelium verkürzt werden. Dies ist selbst in der johanneischen Theologie nicht geschehen. Aber über diesem Gegensatz darf die allgemeine Uebereinstimmung zwischen dem Seligkeitsideale Jesu und dem der hellenischen Bildung nicht übersehen werden. Sie besteht in dem Verständniss für geistige Werthe. Die geistige Gemeinschaft mit Gott durch die Erkenntniss seines Wesens, das ist ein Gedanke, für dessen Uebernahme die hellenische Welt disponirt sein musste. Diesen Gedanken aber zu betonen und nach allen Seiten hin auszubilden, veranlasste die Apostel nicht nur Rücksicht auf das Verständniss ihrer Leser, sondern vor allem die innere Notwendig-

keit, bei dem immer längeren Verzuge der Parusie der Güter sich bewusst zu werden, welche Christus bereits bei seiner ersten Erscheinung seiner Gemeinde gebracht hatte.

Mit der geistigen Erfassung der Seligkeit verband sich bei Jesu eine stark supranaturale Auffassung des Heilsgutes. Diese hatte ihre Spitze in der Hoffnung auf das nahe Ende. In dieser Form bedeutete wiederum der christliche Gedanke den schärfsten Gegensatz gegen die hellenische Bildung. Aber in anderer Form hatte schon die alte platonische, noch viel mehr die alexandrinische Philosophie Raum für den Supranaturalismus, ich meine die Form der Transcendenz. Der von dieser unabtrennbare dualistische Gegensatz zwischen Geist und Stoff ist für die griechische Philosophie von Anfang an charakteristisch. Im Neuen Testament ist zwar die eschatologische Stimmung nirgends, selbst im Johannesevangelium nicht, aufgegeben, aber die Verzögerung des Endes musste dazu mitwirken, sie zurückzudrängen; vor allem aber war durch die Auferstehung und Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes und durch die Geistessendung dem Urchristenthum ein starker Anstoss zur transcendenten Auffassung des Heilsgutes gegeben. Diese musste freilich in ihrer Konsequenz zu einer veränderten Stimmung und zu einer anderen Auffassung des Lebens führen. Ein Anfang davon lässt sich aber nur in der paulinischen Anschauung nachweisen, und diese steht in dieser Beziehung im Neuen Testament isolirt da. Es bleibt also ein grosser Abstand zwischen der urchristlichen, auf Jesu Einwirkungen zurückgehenden Vorstellung von der Seligkeit und der altkatholischen, die zugleich von spezifisch hellenisch-römischen Motiven beeinflusst ist. Aber doch hat mit innerer Nothwendigkeit die innere Entwicklung zu einer Annäherung des christlichen an das hellenische Seligkeitsideal geführt.

DIE

NEUTESTAMENTLICHE LEHRE

VON DER

SELIGKEIT

UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

DER GESCHICHTLICHEN DARSTELLUNG ZWEITE ABTHEILUNG

DER PAULINISMUS

UNTER DEM GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT

TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1900

DER PAULINISMUS

UNTER DEM

GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1900

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Vorwort.

Sehr viel später als früher angekündigt, erscheint diese Schrift. Neben persönlichen Verhältnissen war es vor Allem die Nothwendigkeit, tiefer zu graben und umfassender darzustellen, als ursprünglich geplant, die mich zum Aufschub nöthigte. Die damit zusammenhängende Steigerung des Umfangs liess es angemessen erscheinen, die drei Abtheilungen, in die sich mir der Stoff gliedert, einzeln erscheinen zu lassen, und daraus ergab sich weiter eine leise Aenderung des Titels, so dass der Paulinismus als zweite Abtheilung der geschichtlichen Darstellung erscheint. Die beiden letzten Abtheilungen liegen vollendet vor, und die dritte ist bereits im Druck.

Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen ist nach Möglichkeit vermieden, doch wird hoffentlich die Orientirung der Darstellung an den heute im Mittelpunkt stehenden Fragen überall erkennbar sein. Was mir als Ideal vorschwebte, war das Ziel, nach Möglichkeit den Apostel selbst zum Reden zu bringen, uns Heutigen aber nichts als die Rolle des stillen Beobachters und Zuhörers anzuweisen. Mag dabei in der Vorführung des mannigfaltigen Details hie und da des Guten zu viel gethan sein, das möchte ich gern auf mich nehmen, wenn nur ein wirkliches Bild der Fülle und des Reichthums von Anschauungen gegeben ist, über die Paulus verfügt. So wichtig und unerlässlich die sorgsame Analyse der Grundbegriffe ist, wird man doch das religiöse Leben nur dann nachzeichnen können, wenn man sich nicht scheut, von der Heerstrasse, wie sie durch die termini technici bezeichnet ist, abzuweichen. Auch für die zutreffendere Bestimmung jener wesentlichen Begriffe dürfte sich dann mancher Wink ergeben.

Mit der Aufmerksamkeit auf die Aeusserungen des religiösen Lebens in seinen mannigfaltigen Formen habe ich den Blick für die grossen geschichtlichen Zusammenhänge zu verbinden gesucht. So weit auch die Darstellung hinter ihrem erhabenen Gegenstande zurückbleibt, davon bin ich überzeugt, dass nur die Vereinigung jener beiden methodischen Forderungen uns in der Erkenntniss des Urchristenthums weiter bringen kann.

Kiel im März 1900.

Arthur Titius.

Inhaltsverzeichniss.

Zur Orientirung.

Wer von dem Zeugniss Jesu zu dem Glauben fortschreitet, den es in der Christenheit geweckt hat, dem wird schon rein äusserlich der Abstand daran deutlich, dass es eine Gemeinde, eine Vielheit ist, auf deren Stimmen er zu hören hat. Das Licht des Einen Evangeliums spiegelt sich in einer Mannigfaltigkeit von Individualitäten und geht in eine Reihe von Strahlen auseinander. Die Verschiedenheit der Lebensführung bis zum entscheidenden Durchbruch, der Berührung durch Jesu Einfluss, der allgemeinen Vorbildung, der Begabung, des Temperaments bringt es mit Notwendigkeit dahin, dass das Eine Evangelium zu mannigfach verschiedenen Typen differenzirt wird. Das ist ein Gesichtspunkt, den unsere Urkunden uns förmlich aufzwingen. Um von allem Anderen abzusehen, ist für die paulinische und johanneische Anschauung dieser unmessbare individuelle Faktor von kaum zu überschätzender Bedeutung. Betont doch z. B. der neueste Darsteller des Paulus, Holtzmann, mit Recht, der ganze Lehrbegriff werde nur unter diesem Gesichtspunkt verständlich und durchsichtig, „dass er eine Generalisirung dessen bedeutet, was sein Urheber an sich erfahren“ hat (p. 205), und fast noch mehr liegt ein ganz ausgesprochen individuelles Gepräge über der johanneischen Darstellung, deren Mystik „aus dem Bedürfniss des innersten Gemüthslebens“ geboren ist (Weiss, Neutest. Theol. § 141 d). Damit ist der Schleiermacher-Neander'schen Betonung der religiösen Eigenart ihr volles Recht geschehen.

Indess hat die Durchführung dieses Gesichtspunktes ihre Schranken. Führt sie zu einer überwiegend literarischen Behandlung des Stoffes und stellt etwa ebenso viele Lehrbegriffe auf, als Autoren im Neuen Testament vorhanden sind, so wird damit wissenschaftliche Einsicht in vollem Masse noch nicht erreicht. Denn die Existenz von Gemäldegalerieen und Beschreibung der Gemälde ist zwar nothwendige Vorbedingung für wissenschaftliche Kunstgeschichte, aber noch nicht

diese selbst. So ist die Galerie neutestamentlicher Charakterbilder und ihre wissenschaftliche Beschreibung ungemein lehrreich, anregend und nothwendig, nur ist damit die wissenschaftliche Erfassung der neutestamentlichen, urchristlichen Religion noch nicht vollzogen. Denn für diese ist der Gesammteindruck des ganzen Lebensgebiets, die Herausarbeitung der allgemein giltigen Züge, der vorhandenen Zusammenhänge massgebend. Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus muss also die Darstellung des Individuellen sich nach seiner Bedeutung für das Ganze bemessen. Nur soweit es fördernd oder hemmend in die Entwicklung des Ganzen eingreift und seine Vorbedingung bildet, besteht Recht und Pflicht seiner Berücksichtigung. Individualität und Entwicklung gehören zusammen, sofern die Existenz mannigfaltiger geistiger Individualitäten eine notwendige Vorbedingung des Entwicklungsprozesses ist, aber der Hegel-Baur'sche Entwicklungsgedanke ist der übergeordnete; ihm muss der Gesichtspunkt der Individualität eingeordnet werden. Wendet man diesen Massstab an, so ist zweifellos, dass Paulus gerade durch seine religiöse Eigenheit epochemachend gewirkt hat. Auch Johannes bezeichnet, wenngleich in abgestufter Weise, nicht nur eine bestimmte Art, sondern zugleich ein bestimmtes Entwicklungsstadium der christlichen Heilsanschauung. Keiner der anderen Schriften wird man, so wichtig sie auch sind, auch nur annähernd gleiche Bedeutung für das Ganze des Urchristenthums zuschreiben wollen. Desshalb sind sie gemeinsam zu behandeln. So nur entspricht es ihrem Werthe, und so nur kann es gelingen, über das sonst unvermeidlich Bruchstückartige und Fragmentarische der Darstellung einigermassen hinauszukommen. Sollte die Zeichnung der besonderen Gedankenwelt der Einzelnen darüber zurücktreten, so muss in einer Gesammtdarstellung um so deutlicher werden, ob und inwieweit eine Schrift nach irgend einer Seite hin etwas Neues bringt und durchschlagend gewirkt hat. Zugleich wird die künstlich geschaffene Isolirung aufgehoben, und als Erzeugnisse der gleichen Epoche ergänzen sich vielfach die Anschauungen in sehr willkommener Weise.

Voraussetzung dafür ist allerdings eine gewisse Homogenität der Schriften, aus denen wir schöpfen, und daran würde es fehlen, wenn wir in Jac, I Pt, Acta, Apokalypse Zeugnisse eines vom Paulinismus unberührten Judenchristenthums hätten. Ohnehin würde der Gesichtspunkt der geschichtlichen Kontinuität es erfordern, dass mit der Beschreibung der urapostolischen Anschauung der Anfang gemacht würde. Aber Quellen aus urapostolischem Kreise besitzen wir nur in den vorkanonischen Ueberlieferungen, auf denen unsere Evangelien basirt sind, und ihren Inhalt haben wir in der Hauptsache für

Jesus selbst in Anspruch genommen. Die Quellenscheidungsversuche in Acta haben so sichere Resultate noch nicht abgeworfen, dass davon ausgegangen werden könnte. Zudem ist unbestreitbar, dass die dem Petrus und Paulus in den Mund gelegten Reden einander so nahe stehen, dass wir in beiden nicht primäre Zeugnisse von der Art der Apostel haben können. Die Reden sind daher in erster Linie als Quelle für die Vorstellung des Verfassers zu betrachten. I Pt scheint mir die Abhängigkeit von der paulinischen Anschauung so deutlich an der Stirn zu tragen und so sichtlich für Heiden bestimmt zu sein, dass der Hauptapostel der Beschneidung diesen Brief nicht geschrieben haben kann. Für die Datirung von Jac ist meines Erachtens 2 14ff. entscheidend. Dieser Abschnitt zeigt, dass die Kontroverse bereits eine Schriftbegründung erfahren hat, also theologisch behandelt sein muss. Namentlich auf Rahab hätte Jacobus von sich aus garnicht kommen können, da hier die Schrift weder πίστις noch δικαιωθῆναι darbietet. Abraham's Glaube ist zwar in der jüdischen Theologie vielfach behandelt worden[1], aber die Entgegensetzung zwischen Glauben und Werken ist spezifisch paulinisch. Muss der Paulinismus als Voraussetzung anerkannt werden, so kann Jacobus der Gerechte, da er authentische Kunde von der Eigenart des paulinischen Evangeliums hatte und an seiner Predigt für Heiden nichts auszusetzen fand (Gal 2 2 9), der Verfasser nicht gewesen sein. Ueberdies haben wir ein fortgeschrittenes Stadium der Kontroverse vor uns, das zur Voraussetzung den Bestand der Heidenkirche hat. Denn es handelt sich nicht mehr um den Unterschied zwischen Christusglauben und Gesetzeswerken, sondern zwischen (blos intellektuell gefasstem) Glauben und Glaubenswerken (so zum ersten Male Eph 2 9f.). Schliesslich bildet der den Paulus ausbeutende Antinomismus die Voraussetzung (4 11 12 2 20). Da nun dieser Mt 7 23 13 41 24 12 und wohl auch Act 20 29f. in voller Kraft vorausgesetzt wird, während Apk 2 3 den anfangenden Verfall ankündigt und I Joh 2 13f. 3 4 die volle Ueberwindung überschaut, so dürfte damit die Zeit des Schreibens, das man wegen seiner Unkenntniss des paulinischen Gedankens lieber an das Ende dieser Periode rücken wird, bestimmt sein. Dafür sprechen auch Stil und Gedankenbildung[2]. —

[1] Vgl. LIGHTFOOT, Gal.[6] p. 159—163. SCHLATTER, Der Glaube im N. T.[2] p. 28—32, 45 ff.

[2] Vgl. das beachtenswerthe Zugeständniss von HAUPT, Stud. u. Krit. 1896, p. 767f. Durch HAUPT's (ib. p. 747—768) und v. SODEN's (im Handcomm.[3]) Ausführungen bin ich des Eingehens auf SPITTA's Hypothese (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II p. 1—239) überhoben. Aber diese zeigt, wie dringend die Aufgabe ist, die gesammte Anschauung des Judenthums zur Zeit Jesu nach den

Dass die Apokalypse zwar ein Denkmal für den Einfluss des Judenthums, aber nicht des Judenchristenthums ist, darf heute als gesicherte Erkenntniss in Anspruch genommen werden. Der christliche Verfasser ist durchaus universalistisch gesinnt und mit dem paulinischen Evangelium bekannt (vgl. besonders 1 5 14 13)[1].

Wir kommen zu dem Ergebniss, dass wir authentische Schriften aus einem christlichen Kreise, der von paulinischem Einfluss noch ganz unberührt wäre, nicht besitzen, so dass ein Hinderniss für die Zusammenfassung aller nicht paulinischen Schriften, unter denen wir aber Evangelium und Briefe des Johannes als besondere Gruppe ausscheiden, nicht besteht. Eine solche ist aber von grossem Werthe. Denn nur, wenn man den energischen Versuch zu einheitlicher Zusammenfassung, soweit sie überhaupt erreichbar ist, macht, wird sich der allgemeine Durchschnitt des religiösen Bewusstseins zeichnen lassen, welches zwar nicht die Gemeinden, aber doch die geistigen Führer der ältesten Christenheit besassen. Kann es für den Ausfall vorpaulinischer Quellen einen Ersatz geben, so wird dieser durch solche Gesammtdarstellung gewährt. Denn die religiösen Vorstellungen des Urchristenthums zeigen eine sehr grosse Stabilität, so dass sie nicht nur für die Entstehungszeit der Quellen, sondern auch für die vorangehende Entwicklung in ihren Grundzügen vorausgesetzt werden müssen. Für die Gedankenreihen gerade, denen unsere Untersuchung zugewendet ist, lässt sich eine grosse Stetigkeit aufweisen, so im Gottesgedanken, in der Eschatologie, der Lebenshaltung, im Verhältniss von Religion und Sittlichkeit u. s. w. Diese weitgehende Gleichartigkeit gestattet eben trotz aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit die Zusammenfassung dieser Literatur zu einem Ganzen, und was bei der Einzeldarstellung zum Torso würde, fügt sich vielfach als Glied einem grösseren Zusammenhange ein. In dieser Darstellung würde sich ohne sehr umfangreiche kritische Operationen das direkt Paulinische, sowie das den Stempel einer späteren Zeit Tragende auslösen und so eine breite Basis allgemein christlicher Anschauung gewinnen lassen. Es würde zweifellos dem Ideal der Darstellung näher kommen, wenn wir einen solchen allgemein christlichen Typus (in den vorhandenen Nüancen) an den An-

---

vorhandenen Quellen einheitlich darzustellen, weil dann erst eine durchschlagende Vergleichung mit dem Christenthum möglich wäre.

[1] Die Quellenfrage ist für uns ohne erhebliche Bedeutung. Denn die in der Apokalypse rezipirten jüdischen Anschauungen bilden eben ein Ferment des christlichen Gedankenkreises. Nur wird man zu beachten haben, wie das Jüdische nicht überall einfach acceptirt, sondern vielfach ins Christliche umgebogen wird. Solche Aenderungen sind besonders charakteristisch.

fang stellten, dann zeigten, wie auf dieser Grundlage sich die paulinische Anschauung gestaltet und ihre Fortwirkungen nach allen Seiten hin verfolgten. Ich widerstehe dieser Versuchung, um mit subjektiven Urtheilen, ohne die es bei solcher Ausscheidung nicht abgeht, die Untersuchung nicht zu belasten, zumal damit eine andere Forderung konkurrirt.

Es wird nämlich nothwendig sein, unserer Darstellung auch ausserkanonische Schriften zu Grunde zu legen. Schon rein zeitlich ergibt sich, dass wer etwa mit HARNACK[1] den johanneischen Schriften bis ca. 110, dem Judasbrief bis 130, dem Jacobusbrief bis 140, den Zusätzen zu den Pastoralbriefen bis 150, dem II Petrusbrief gar bis 175 Spielraum gibt, konsequenter Weise zur Ergänzung ihrer Darstellung die gleichzeitigen oder früheren ausserkanonischen Schriften heranziehen muss. Ferner kommt in Betracht, dass wir unsere Untersuchung nicht davon abhängig machen dürfen, ob eine Schrift von der alten Kirche in den Kanon rezipirt ist oder nicht, sondern den naturgemässen Abschluss zu erreichen versuchen müssen. Dieser aber ist da zu finden, wo die urchristlichen Anschauungen und Lebensformen sich deutlich zu Mitteln für die Konsolidirung der Heidenkirche umzubilden beginnen. Bei der Fixirung des Zeitpunkts, bis zu dem man hier zu gehen hat, kann man naturgemäss schwanken. Doch zeigen die apologetische und die antignostische Theologie bereits eine so erheblich andere Orientierung, dass wir davon absehen müssen. Es wird sich also in der Hauptsache um die apostolischen Väter, die Apostellehre und einige Bruchstücke handeln. Damit ist, wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der HARNACK'schen Chronologie versetzen und von der Kontroverse über die Clemenshomilie absehen[2], die Mitte des zweiten Jahrhunderts als Grenze festgestellt, und weiter zu gehen, kann auch nur ausnahmsweise räthlich sein. Ob eine derartige Zusammenfassung durchführbar und ob sie belehrend ist, das kann nur der Versuch selbst erweisen. Wie nothwendig er ist, zeigt HARNACK's Urtheil (Dgg. I^3 p. 129), dass „zwischen den wichtigsten Bestandtheilen (des Neuen Testaments) und der Literatur der nächsten Folgezeit eine tiefe Kluft befestigt“ sei (vgl. noch p. 48). Ohne den Abstand verkennen zu wollen, hoffe ich doch zeigen zu können, dass es auch hier Uebergänge gibt.

Wir erhalten auf diese Weise drei umfangreiche und charakteristische Gruppen: Zunächst den Paulinismus, dem wir trotz mancher Bedenken auch den II Thessalonicher- und den Epheserbrief einverleiben,

[1] Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II 1.

[2] Gegen HARNACK's Ansatz vgl. UHLHORN, RE^3 IV p. 170; v. SCHUBERT, Gött. gel. Anz. 1899, p. 569—574.

da für unser Thema gerade die am meisten angezweifelten Gedanken nur wenig in's Gewicht fallen. Die Pastoralbriefe dagegen sind, wenn auch einiges darin von der Hand des Paulus stammen mag, um ihres Gesammtcharakters willen auszuscheiden. Eine zweite Gruppe bilden die „johanneischen" Schriften, d. h. das vierte Evangelium mit den entsprechenden Briefen. Die Apokalypse bietet ein so ganz anderes Bild dar, dass wir, selbst wenn der Verfasser der gleiche sein sollte, von der Verbindung so ungleichartiger Schriften Abstand nehmen müssten. Diesen beiden, in sich geschlossenen Anschauungen versuchen wir durch Kombination aller anderen neutestamentlichen und „nachapostolischen" Vorstellungen ein Bild zur Seite zu stellen, welches den Durchschnitt der christlichen Religion, wie sie unter mehr oder minder starker Beeinflussung durch den Paulinismus sich bis zum Uebergang in Katholizismus entwickelt, darstellt, soweit er eben aus unseren Quellen sich rekonstruiren lässt. Diese Darstellung entwickelt eine ganze Reihe von Vorstellungen, die schon für die Bildung der paulinischen Anschauung in Anschlag zu bringen sind. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir den Paulinismus voranstellen müssen, da er nicht nur zeitlich erheblich früher fällt, sondern auch selbst ein wichtiges Ferment zur Entwicklung liefert. Unsicherer muss das Urtheil über die Stellung dieses Abschnittes zur johanneischen Darstellung ausfallen. Denn beide Gruppen theilen nicht nur die Abhängigkeit von der Lebensleistung des grossen Heidenapostels mit einander, sondern auch charakteristische Bildungselemente der späteren Zeit. An nicht wenigen Punkten treten in der allgemeinen Entwicklung die Voraussetzungen zu Tage, unter denen die johanneische Auffassung in ihrem Werden steht. Dennoch stelle ich die Entwicklung des gemeinchristlichen Typus an den Schluss, nicht nur desshalb, weil sie zeitlich am weitesten hinausgreift, sondern auch, weil wenigstens eine charakteristische Anschauung der späteren Zeit, die ignatianische, mir in direkter Abhängigkeit von der johanneischen zu stehen scheint[1]. Zugleich kommt

[1] von der Goltz (Ignatius, T. U. XII 3, 1894) nimmt ebenfalls einen „direkten" Zusammenhang an (p. 174), will aber an die Stelle literarischer Abhängigkeit eine in Kleinasien verbreitete „johanneische" Anschauungsweise statuiren, an der Ignatius Antheil gehabt habe (p. 129 f.). Aber ein „Johannes", der die Mystik des vierten Evangeliums, seine eigenthümliche ethische Bestimmtheit und den Logosgedanken besessen hat und doch mit dem Verfasser des vierten Evangeliums nicht identisch sein soll, ist schwer konstruirbar. Zudem machen die beigefügten Tabellen (p. 197 ff.) mit der vielfach wörtlichen Uebereinstimmung die literarische Benützung des vierten Evangeliums sehr wahrscheinlich. Diskutabel bleibt die Frage, ob die weitgehende sachliche Uebereinstimmung nicht mehr als literarische Beeinflussung nahe legt.

dadurch zum Ausdruck, dass die Verwandtschaft des johanneischen mit dem synoptischen wie mit dem paulinischen Typus eine sehr innige ist, so dass in dem Fortschritt von der synoptischen Predigt über den Paulinismus zur johanneischen Anschauung sich die urchristliche Entwicklung am deutlichsten darstellt. Allerdings scheint die befolgte Anordnung den Missstand mit sich zu bringen, dass nicht nur der erste und zweite Theil der Untersuchung im dritten, sondern umgekehrt auch dieser in den beiden ersten vorausgesetzt werden muss. Aber der Paulinismus lässt sich auch ohne Rücksicht auf den gemeinchristlichen Typus aus sich selbst verstehen, da alle Voraussetzungen der spezifisch paulinischen Gedankenbildung sich aus den Briefen selbst erheben lassen. Ebenso genügt zum Verständniss der johanneischen Anschauung die Voraussetzung des synoptischen und paulinischen Lehrtypus.

Den drei skizzirten Gruppen steht die in Teil I gebrachte Entwicklung der Lehre Jesu als der für alle gleiche Ausgangspunkt gegenüber. Das Ganze unserer geschichtlichen Darstellung gliedert sich daher in vier annähernd gleiche Abtheilungen. Wir treten jetzt an die Aufgabe heran, die Anschauung von der Seligkeit im Paulinismus zu entwickeln.

Einleitung.

1. Durch die ganze Anlage unserer Untersuchung ist uns der Punkt bereits gegeben, bei dem wir einzusetzen haben. Denn darum muss es sich handeln, die urchristliche Lehre von der Seligkeit in ihrem Zusammenhange mit der Predigt Jesu und als ihre Fortsetzung zu begreifen. Nur in dem Masse, als es gelingt, diesen Gesichtspunkt durchzuführen, die apostolische Anschauung als Fortsetzung und Fortbildung der Lehre Jesu zu erfassen, eine Fortsetzung freilich, die durch persönliche Eigenheiten, Bedürfnisse und Erlebnisse, durch das Einströmen andersartiger Bildungselemente, sowie durch den äusseren Fortgang der von Jesu erregten Bewegung mitbestimmt ist, doch aber immer deutlich die Kontinuität mit Jesu Auftreten wahrt und in Abhängigkeit von seiner Anregung verbleibt, wird ein wirkliches Verständniss der apostolischen Heilsanschauung sich erreichen lassen.

Allerdings wird dieser Kanon auf eine harte Probe gestellt, wenn wir uns dem Paulinismus zuwenden. Dass wir aus Mangel an Nachrichten über die urapostolische Anschauung unmittelbar an die Darstellung der Predigt Jesu die Lehre des Paulus anschliessen müssen, ist bereits motivirt, und im nächsten Abschnitt hoffe ich zu erweisen, dass die entstehende Lücke, so beklagenswerth sie ist, doch nicht gross genug ist, um uns das Verständniss der geschichtlichen Kontinuität unmöglich zu machen. Aber lässt wirklich der Paulinismus sich als Fortsetzung und Fortbildung der Predigt Jesu begreifen? Nun, ein Versuch in dieser Richtung ist jedenfalls bei dem heutigen Stande der Forschung angebracht. Wenn Paulus „die Verkündigung vom geschichtlichen Christus genau gekannt haben muss“ (Harnack, Dgg.³ I p. 90), wenn er „das aufnehmende . . . Organ für den . . . universell menschlichen Kern des Evangeliums Jesu geworden“ (Holtzmann, Neutest. Theol. II p. 208) ist und der Sache nach „ein fast unmittelbares Echo der ersten Freudenbotschaft“ (p. 225) darbietet, wenn er

sogar in Wahrheit Derjenige gewesen ist, „der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat“ (WELLHAUSEN, Israel. u. jüd. Geschichte p. 319), dann ist es gewiss ein dringendes Bedürfniss, an dem Punkt, wo die unmittelbarste Berührung stattfinden muss, in der Gesammtanschauung von der Seligkeit, den vorhandenen Zusammenhang methodisch aufzudecken. Ein solches Unternehmen hat freilich seine erheblichen Schwierigkeiten. Es hängt mit der geschichtlichen Stellung des Apostels eng zusammen, dass bei ihm der Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes in der Predigt und im Leben Jesu stark zurücktritt. Ein unmittelbarer Schüler Jesu ist er nicht gewesen, hat also auch authentisches Zeugniss von seinem geschichtlichen Leben und Lehren nicht geben können. Befremdlich ist es aber, dass er gelegentlich jene Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Personleben Jesu nur gering angeschlagen hat. Wenigstens hat er, wie er ausdrücklich bezeugt, es nicht für seine nächste Aufgabe gehalten, nach Möglichkeit jenem Mangel abzuhelfen, indem er von den Uraposteln genauen Bericht über Leben und Lehre Jesu zu erhalten versuchte, denn sogleich nach seiner Bekehrung ging er, ohne sich mit Fleisch und Blut zu besprechen und ohne die, welche vor ihm Apostel waren, aufzusuchen, nach Arabien (Gal 1). Ja nach der mir noch immer wahrscheinlichsten Auslegung von II Kor 5 16 nimmt er von dem Vorleben Christi aus prinzipiellen Gründen überhaupt Abstand und hält die ihm gewordene Christuserscheinung für den genügenden Grund seiner vollen Gleichstellung mit den anderen Aposteln (I Kor 9 1 15 8f. Gal 2 7—9). So bereitwillig wir nun auch zugeben, dass die besondere Aufgabe dieses Apostels auch einen neuen Ausgangspunkt seines Glaubens erfordert, und so sehr wir es verstehen, dass er Christi Bedeutung allein in dem sah, was er selbst aus eigenster Erfahrung zu bezeugen vermochte, so müssen wir doch zugestehen, dass, wie es PARET[1] vortrefflich ausgedrückt hat, bei dieser „übergrossen Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Apostels uns Heutigen nicht ganz wohl zu Muthe“ ist (p. 5). Denn damit scheint in der That die Erscheinung Christi im Fleisch entwerthet zu sein. Dies ganze Verhalten ist ja nur erklärlich unter der prinzipiellen Voraussetzung, dass der tiefste Sinn von Tod und Erhöhung des Messias und damit überhaupt seiner geschichtlichen Erscheinung sich auch ohne die persönliche Unterweisung Jesu der Schriftforschung und Geistesbegabung erschliessen müsse. Es macht das Verdienst der Tübinger Schule, vor Allem ihres genialen Meisters aus, diesen „prinzipiellen“ Paulus in aller

[1] PARET, Paulus und Jesus. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, p. 1—85.

Schärfe herausgemeisselt zu haben. Auch so bleibt immerhin noch bestehen, dass „ohne Jesus nie aus dem Saulus ein Paulus geworden wäre“, sofern seine Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben sich ihm als die nothwendige Folgerung aus dem Kreuzestode des Messias[1] ergab.

Die Frage ist nur, ob jener prinzipielle Paulus auch der geschichtliche ist, und sie dürfte ausserhalb des engen Kreises der alten Tübinger ziemlich allgemein im verneinenden Sinn entschieden werden. Doch fehlt es noch immer an einer zusammenfassenden Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem die paulinische Lehre zur Predigt Jesu steht. Zwar ist mehrfach an dem Problem gearbeitet worden, aber fast stets unzusammenhängend[2], d. h. ohne Kenntniss oder Berücksichtigung der Vorgänger. Das hängt damit zusammen, dass v. Soden[3] das Problem in grösserem Rahmen und desshalb nicht allseitig behandelt, während Wendt in seinem lehrreichen und sorgfältigen Aufsatz[4] nicht das Abhängigkeitsverhältniss im Auge hat, sondern eine allgemeine Parallele zieht[5].

---

[1] Holsten, Das Evangelium des Paulus II, herausgegeben von Mehlhorn. Berlin 1898, p. 43.

[2] An die vortreffliche Untersuchung von Paret hat nur Schmoller mit einem Aufsatz über die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften (Theol. Stud. u. Krit. 1894, p. 656—705) angeknüpft, freilich ohne die Sache zu fördern. Unbekannt mit Paret ist Blom, Paulinische Studien II, in Theol. Tijdschr. 1879, p. 343—357.

[3] „Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte“ in Theol. Abhandl. C. v. Weizsäcker gewidmet. Freib. 1892, p. 113—169.

[4] Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1894, p. 1—78. Dazu vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, p. 481—541, und Gloatz, Stud. u. Krit. 1895, p. 777—800, der stark auf Johannes zurückgreift. Für unsern Zweck sind beide Abhandlungen ohne Belang.

[5] Ein zahlreiches Material von Parallelen hat auch Resch (Agrapha, T. U. V 4, Leipzig 1889) gesammelt (s. den Index p. 505—507). Aber bei genauer Prüfung (vgl. dazu Ropes, Die Sprüche Jesu, T. U. XIV 2, Leipzig 1896) schrumpfen die angeblichen Berührungen auf ein Minimum zusammen, weil entweder die angeblichen Herrnworte völlig unsicher sind oder bei Paulus keine wirklichen Parallelen finden. Zieht man den Kreis so weit als möglich, so lassen sich als beachtenswerth bezeichnen: I Th 3 5 = Log. 42? 5 17 = Log. 70? 5 21 f. = Log. 43; Gal 2 18 u. a. St. = Log. 27; 3 28 = Log. 30; I Kor 4 1 2 = Log. 17? 11 18 f. = Log. 21; 11 26? — 13 4 (χρηστεύεσθαι) = Log. 2; II Kor 7 10 = Log. 25; 13 5—7 = Log. 26; Kol 3 1 2 = Log. 41; Eph 4 26 = Log. 33? 4 27 = Log. 34? 4 30 = Log. 36 a. — Zum Beweise einer Abhängigkeit des Paulus von Herrnworten sind diese Berührungen auf alle Fälle zu schwach, weshalb ich darauf nicht näher eingehe. Auch von Resch's zahlreichen Parallelen zwischen kanonischen Herrnworten und Paulus bewähren sich nur verhältnissmässig wenige. Sie sind dem Zusammenhange eingeordnet (s. u.).

Soviel ist deutlich, dass die prinzipielle Stellung des Apostels den Historiker der Pflicht nicht enthebt, zu prüfen, in welchem Masse er doch etwa von der Predigt Jesu resp. der Ueberlieferung davon abhängig ist. Hier ist nun zu beachten, dass alle jene scharfen Worte in der Polemik gesprochen sind, und dass es sich dabei stets um einen und denselben Punkt handelt, um Jesu Anpassung an die jüdische Lebensordnung. Denn Christus war nach dem Fleische unter das Gesetz gestellt, um durch seinen Tod die unter dem Gesetze Stehenden von diesem loszukaufen und ihnen wie den Heiden die Sohnschaft und den Geist zu schenken (Gal 3 14 4 5). Paulus lehnt also den geschichtlichen Jesus insofern ab, als sein Leben an die jüdische Lebensordnung gebunden war, und auch dies nur insofern, als man aus seiner Lebensführung eine dauernde Norm für die christlichen Gemeinden machen wollte und in der Ueberzeugung, damit den authentischen Sinn des Todes Christi richtig zu erfassen. Dagegen würde es eine völlige Ungereimtheit sein, einen bewussten Gegensatz der paulinischen Lehre zur Lehre Jesu anzunehmen. Denn das wäre für Paulus ein Gegensatz des verklärten Christus gegen den geschichtlichen, während doch dieser die Inkarnation des präexistenten, gottgleichen Christus (I Kor 8 6 II Kor 8 9 Phil 2 6 f.) und vermöge seines sündlosen Heiligkeitsgeistes (II Kor 5 21 Rm 1 4) der Verklärung zum Herrn des Alls gewiss war (Phil 2 9 ff.). Wir sind auch durch den Apostel selbst über die Autorität unterrichtet, welche er den Worten Jesu beimass. Mehrfach hat er auf Gebote oder Lehren des „Herrn" sich ausdrücklich berufen (I Kor 7 10 9 14 11 23 ff., vgl. I Th 4 15 ff.), und I Kor 7 10 zeigt, verglichen mit v. 12, dass er dem Herrn — auch dem auf Erden wandelnden — die ursprüngliche, sich selbst aber nur eine abgeleitete Autorität in der Gemeinde zuschreibt. Noch charakteristischer erscheint mir eine bisher nicht beachtete Stelle (II Kor 11 7) die Stellung des Apostels zu Jesu Wort zu zeichnen. Hier ist der Ausdruck ἁμαρτία so scharf, dass man darin nur eine gegnerische Beurtheilung des Apostels erkennen kann. Wenn man ihm aber die unentgeltliche Verkündigung des Evangeliums geradezu als Sünde anrechnete, so ist dies Urtheil nur verständlich, wenn man in seinem Verhalten eine Uebertretung der ihm bekannten, gesetzlich verstandenen Anordnung Christi sah (διέταξεν I Kor 9 14). Den Unverstand dieses Vorwurfs beleuchtet dann Paulus durch das vorangestellte ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε, wo doch die Anspielung an ein anderes Herrnwort (Mt 23 11 12) unverkennbar ist. Gilt aber ihm wie den Gegnern jede wirkliche Abweichung von den durch den Herrn aufgestellten Grundsätzen als Sünde, so muss ihm Jesu Wort als göttliche, als unbedingte Autorität gelten. Daraus

folgt, dass Paulus, „wenn er auch, so zu sagen, nur sich den Rücken gedeckt halten wollte, wissen musste, dass gegen die ihm eigenthümlichen oder von ihm mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Lehren keine positiven Aussprüche Jesu in's Feld geführt werden konnten" (PARET p. 34f.). Wusste doch selbst die hämische Kritik seiner Gegner ihm keinen derartigen Widerspruch nachzuweisen, wie auch die sorgfältige Prüfung seines Evangeliums durch die Urapostel keinen Zusatz oder Abstrich für nothwendig erachtete (Gal 2 2 6ff.). Wie wollte man es denn verstehen, wenn Paulus „nicht jede Gelegenheit, wie sie ihm sein Verkehr mit Petrus und die Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas und Marcus bot, benutzt hätte, um aus dem Erdenleben dessen, in dem er den Messias erkannt hatte, sich immer auf's Neue möglichst konkretes Detail berichten zu lassen" (v. SODEN p. 117), während er doch selbst in Fragen der äusseren Sitte auf möglichste Uebereinstimmung der Gemeinden hinarbeitete (I Kor 11 16). Wie wollte man auch nur seinen anfänglichen Verfolgungseifer und sodann seine Bekehrung ohne genauere Kenntniss der Predigt und des Lebens Jesu psychologisch verständlich machen (vgl. besonders BLOM p. 348—354). So werden wir von allen Seiten gedrängt, ein Urtheil, wie es noch PFLEIDERER (Paulinismus[2] p. 1f.) fällt, als ob dem Apostel „nur die hervorstechendsten Thatsachen der Einsetzung des Abendmahls, des Todes — zugleich mit seiner dogmatischen Rechtfertigung — und der Auferstehungserscheinungen als historische Daten von aussen zugekommen wären", als ungeschichtlich abzulehnen.

Wollte man entgegenhalten, dass ja der Apostel selbst sich auf nichts Anderes berufe, so ist zunächst zu sagen, dass das Mass von ausdrücklicher Bezugnahme auf Geschichte und Aussprüche Jesu nicht das Mass seiner Bekanntschaft mit beidem sein kann, weil sich das gleiche Stillschweigen auch bei solchen Schriftstellern der ältesten Zeit zeigt, die bereits eine genaue Kenntniss besitzen müssen (BLOM p. 344f., v. SODEN p. 166ff.). Aber auch mit dem direkten Befunde in den paulinischen Schriften lässt sich PFLEIDERER's Urtheil nicht vereinigen. Denn wenn auch eine ausgesprochene Berufung auf Herrnworte uns nur spärlich begegnet, so sind dagegen die Anspielungen auf solche nicht selten[1].

Unverkennbar ist besonders die Formulirung der sittlichen Grundsätze des Apostels durch Jesu Worte stark beeinflusst.

Wenn die volle Gesetzeserfüllung in der Liebesübung erblickt wird (Gal 5 14 Rm 13 8—10, vgl. die Liebe zu Gott I Kor 8 3 Rm 8 28), so weist das um so bestimmter

---

[1] Vgl. zum Folgenden PARET p. 38—40, v. SODEN p. 127—129, RESCH a. a. O.

auf Mc 12 30 31 hin, als es mit Gal 5 3 sich nicht ganz ausgleichen lässt. Die Mahnung, die Verfolger zu segnen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten (Rm 12 14 17, vgl. I Kor 4 12 6 7) benützt unverkennbar, wie schon der Uebergang aus dem Partizip in den Imperativ zeigt, Lc 6 27f.[1]. Aber auch v. 18 klingt das εἰρηνεύοντες an Mc 9 50 an (vgl. noch II Kor 13 11 und besonders I Th 5 13 das ganz parallele εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς), und dieser Anklang verstärkt sich noch dadurch, dass auch das Bild von der Würze des Salzes aus Mc 9 50 in dem λόγος ἅλατι ἠρτυμένος Kol 4 6 wiederkehrt. Jesu tiefer Gedanke von dem Dienst der Liebe (Mc 10 44f.) ist in dem apostolischen ἐδούλωσα . . . ἵνα κερδήσω I Kor 9 19 wieder aufgenommen, und auch die Charakteristik Christi als des διάκονος περιτομῆς (Rm 15 8) geht vielleicht auf Mc 10 45 (und Mt 15 24), der Hinweis auf seine Sanftmuth (II Kor 10 1) auf Mt 11 29 zurück[2]. Das Wechselverhältniss zwischen Erhöhung und Erniedrigung (Mt 23 12) kehrt deutlich in II Kor 11 7 wieder, zumal, wenn man beachtet, dass hier allein bei Paulus die eigenartige Zusammenstellung und überhaupt der Ausdruck ὑψωθῆναι sich findet und dass auch das ἵνα ὑψωθῆτε in Mt 23 11 seinen Anhalt hat. Auch das analoge Wort von den Ersten und Letzten (Mt 19 30) klingt vielleicht in dem wundersamen, ironisch und doch ernst gemeinten ἐσχάτους an (I Kor 4 9, in dieser Bedeutung bei Paulus nur hier). I Kor 8 12 hat doch wohl seine Voraussetzung in der wundervollen Art, wie Jesus sich selbst mit dem Geringsten der Seinen identifizirt (Mt 18 5 und vgl. auch den Zusammenhang mit v. 6). Neben solcher Anspielung an die sittlichen Grundgedanken Jesu finden wir noch eine grosse Zahl von Einzelausführungen, die an Herrnworten ihre Grundlage haben. Das Verbot des lieblosen Richtens (Rm 14 13, auch 14 4 10) erinnert an Mt 7 1 2, während der Hinweis auf Vermeidung des σκάνδαλον in demselben Wort (Rm 14 13, vgl. 14 21 I Kor 8 13 II Kor 11 29) an Mt 18 6 7 anklingt; in Mt 18 7 = Lc 17 1 wird auch das Urtheil seinen Grund haben, dass Spaltungen vorhanden sein müssen (δεῖ I Kor 11 19). Dass der Wert der Gabe von ihrer Grösse unabhängig ist (II Kor 8 12), stimmt wenigstens sachlich mit Mc 12 43, die Beurtheilung des Gebens ohne Liebe (I Kor 13 3) sachlich mit Mt 6 1 2 überein, während das Geben ἐν ἁπλότητι (Rm 12 8) doch wohl direkt an Mt 6 3 erinnert. Die Mahnung vor nutzloser Sorge (Phil 4 6) ist vielleicht (so v. Soden) aus Mt 6 25 geflossen, während Eph 5 5 die Beurtheilung des Habsüchtigen als Götzendieners sich nur aus Mt 6 24 befriedigend erklären lässt. Rm 16 19 erinnert das „weise zum Guten, ohne Falsch aber zum Bösen“ nach Inhalt und Form (beachte die Zusammenstellung und das seltene ἀκέραιοι) auf's Lebendigste an Mt 10 16; auch Phil 2 15 wird ein Nachklang des gleichen Wortes sein (ἀκέραιοι im Neuen Testament nur an diesen drei Stellen; beachte auch, wie Mt 10 16a hier in freier Umgestaltung wiederkehrt), während zugleich in dem ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ (beachte das scheinbar überflüssige ἐν κόσμῳ) der Gedanke von Mt 5 14 zum Vorschein kommt. Der Gesichtspunkt der Verherrlichung Gottes durch gute Werke (Mt 5 16) findet sich mehrfach (z. B. Rm 15 6 7 I Kor 6 20 10 31) und klingt II Kor 9 13 8 19 auch der Form nach an. Die unlösliche Verbindung, welche die Geschlechtsgemeinschaft schafft, wird I Kor 6 16 (Eph 5 31), wie Mt 19 5 durch Berufung auf Gen 2 24 erhärtet, und das vorsichtige Urtheil über die Ehelosigkeit in I Kor 7 7 hat in Mt 19 11 12 wohl nicht nur seine

---

[1] Dagegen erscheint Gott erst Eph 5 1 als Gegenstand der sittlichen Nachbildung, sodass auch die Anwendung der Begriffe χρηστότης und οἰκτιρμοί auf Gott (Rm 2 4 11 22 12 1 II Kor 1 3) kaum auf Lc 6 35f. zurückgehen wird.

[2] Resch (a. a. O. p. 38) findet auch Rm 8 34 durch Joh 8 10 11 motivirt.

Parallele, sondern auch seinen Ursprung. Die Kenntniss der Urtheile Jesu über die Ehe erhellt ja aus der ausdrücklichen Berufung auf seine Erklärung der Unauflöslichkeit der Ehe (I Kor 7 10 = Mt 19 3 ff.). Die Belehrung über den Werth der Obrigkeit (Rm 13 1—7) setzt Bekanntschaft mit dem Herrnwort Mc 12 17 um so wahrscheinlicher voraus, als „der Briefkontext an sich die Gipfelung in der Steuerpflicht nicht verlangte“ (v. SODEN). Der „treue Haushalter“ (I Kor 4 1 2) erinnert an Lc 12 42, die Befugniss zu essen und zu trinken (I Kor 9 4) an Lc 10 7a, wie der ausdrückliche Hinweis auf die Anordnung des Herrn, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben sollten (I Kor 9 14) auf Lc 10 7b sich stützt (vgl. I Tim 5 18). Die Stellung der Apostel als der Gesandten Gottes (und Christi II Kor 5 20) markirt I Th 4 8 wörtlich wie Lc 10 16. Dann wird aber auch die Berufung auf eine besondere apostolische Gewalt, die II Kor 10 8 13 10 in gleichen Worten wiederkehrt, und die doch als Konsequenz der Christusvision nur verständlich ist, wenn es ein geltendes Apostelrecht gab, auf Mt 16 19 zurückgehen (hier eine der καθαίρεσις und οἰκοδομή entsprechende Zweitheilung; vgl. auch die eigenthümliche Vertheilung der Gewalt an Petrus und Paulus Gal 2 7 8, die ebenfalls au Mt 16 19 erinnert). Ebenso wird die wie selbstverständlich ausgesprochene Meinung, dass zu den Zeichen des Apostels Wunderwerke gehören (II Kor 12 12, vgl. Rm 15 19) in Mt 10 8 Lc 10 19 ihren Anhalt haben[1].

Charakteristisch für Jesu sittliche Anschauung, wie für seine ganze Erscheinung war sein Gegensatz gegen den Pharisäismus. Es ist bemerkenswerth, dass Paulus auch hiermit sich bekannt zeigt, wie denn nach FRANKE's[2] treffendem Urtheil in der Würdigung der Bedeutung, welche der Mord Jesu haben musste, „Paulus im Gegensatz zur urapostolischen Betrachtung in jedem Zuge mit der Jesu übereinstimmt“.

Der Grundsatz, dass nichts durch sich selbst gemein ist (Rm 14 14, vgl. die analoge Ausführung I Kor 8 8), geht ohne Zweifel auf Mc 7 15 zurück, zumal das ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ ausdrücklich auf die historische Person zurückweist; an Mc 7 18 19 erinnert auch I Kor 6 13a, dass Bauch und Speise zusammengehören und ebenso wird Kol 2 22 das beiläufig einfliessende Citat (κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων Jes 29 13) direkt aus Mc 7 7 stammen, wie auch der parenthetische Satz 22a lebhaft an Mc 7 19 erinnert (vgl. HAUPT z. St.)[3]. Wenn dagegen v. SODEN jede Beziehung auf die Ausführungen Jesu gegenüber der jüdischen Sabbathobservanz (in Gal 4 10 Rm 14 5 Kol 2 16) vermisst (p. 129), so verliert diese Beobachtung alles Befremdliche, sobald man beachtet, dass ja Jesu nichts ferner gelegen hat, als die Aufhebung der jüdischen Festfeiern zu proklamiren. An Jesu Beurtheilung des jüdischen Charakters erinnert dagegen lebhaft das Zeichenfordern (I Kor 1 22 = Mc 8 11 f.) der Juden und ihr Aergernissnehmen am Kreuz (Gal 5 11 I Kor 1 23, vgl. Mt 11 6 Mc 14 27 29). Das Bildwort von dem Sauerteig des Bösen (I Kor 5 6)

---

[1] Bemerkenswerth ist auch die Verwandtschaft von I Kor 6 5 mit Mt 18 15—17. Doch ist die Echtheit dieser Spruchreihe zu unsicher.

[2] FRANKE, Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke. Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 433 f.

[3] Dagegen ist die wörtliche Uebereinstimmung von I Kor 10 27 mit Lc 10 8 desshalb nicht beweisend, weil die Ursprünglichkeit des Lucastextes mindestens zweifelhaft ist.

ist allerdings zu verbreitet, um es aus Mc 8 15 herzuleiten; eher noch lässt sich der „Blindenleiter“ (Rm 2 19 = Mt 15 14) anführen. Dagegen erinnert die Beurtheilung des jüdischen Volkes als der Prophetenmörder (I Th 2 15 16), wie auch Schmiedel z. St. anmerkt, stark an Mt 23 31—34 = Lc 11 48f. (insbesondere berührt sich das ἀναπληρῶσαι mit dem πληρώσατε τὸ μέτρον des Matthäus und das ἐκδιώκειν mit dem des Lucas — nur an diesen beiden Stellen). Rm 9—11 bildet dazu um so weniger einen Gegensatz, als die Hoffnung auf die Bekehrung ganz Israels (Rm 11 26) mit Mt 23 39 sachlich wenigstens zusammentrifft.

Damit sind wir bereits auf das Gebiet der Eschatologie gekommen und haben auch hier nicht wenige Berührungen zu konstatiren.

I Kor 11 26 zeigt, dass Paulus auch mit dem beim Abendmahl gesprochenen Wort Mc 14 25 = Lc 22 18 bekannt gewesen sein muss, also Jesu Parusieweissagung kennt. Nach I Th 4 15 5 1ff. I Kor 15 51 Rm 13 11f. steht Paulus unter der Gewalt des Gedankens, dass das Ende jeden Augenblick zu erwarten sei, muss also Herrnworte wie Mt 16 28 Mc 14 62, auf welche sich diese allgemeine Erwartung des apostolischen Zeitalters stützt, gekannt haben. Das Citat, mit dem Jesus selbst seine messianische Herrschaft begründete (Mc 12 36 = Ps 110 1) finden wir I Kor 15 25 wieder. Das Bild, mit dem Jesus das Unberechenbare seiner Zukunft schildert, dass er komme wie der Dieb in der Nacht (Mt 24 43), ist I Th 5 2 übernommen und dort als Gegenstand eines sorgfältigen Unterrichts bezeichnet. Auch 5 3 führt nur den Gedanken von Mt 24 37ff. aus. Ebenso finden wir die folgende Mahnung zur Wachsamkeit (I Th 5 6ff., vgl. I Kor 16 13 Eph 6 18) schon im gleichen Zusammenhang der Herrnworte (Mt 24 42). Aber auch in den Details bietet sich mehrfache Uebereinstimmung. Die Posaune des Endgerichts (I Th 4 16 I Kor 15 52 = Mt 24 31) könnte gemeinsame Ausmalung sein, da sie in den Paralleltexten nicht genannt wird, aber die ausdrückliche Berufung auf ein Herrnwort in I Th 4 15 kann auf nichts Anderes als eine (vielleicht detaillirtere [1]) Schilderung nach Art von Mt 24 31 gehen, wie auch das ἁρπαγησόμεθα in dem ἐπισυνάξουσιν des Matthäus (vgl. die ἐπισυναγωγή zum Herrn II Th 2 1), das ἐν νεφέλαις, wie das εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα in der Wiederkunft des Menschensohnes auf des Himmels Wolken seine Erklärung findet. Zur ersten Verkündigung des Apostels gehörte ferner die Weissagung künftiger Leiden (I Th 3 4), wie sie in Kor 7 26 28b detaillirt wird. Auch diese Weissagung wird, wie schon der Wortlaut nahelegt, in Mt 24 19ff. ihre Quelle haben. Auf die Uebereinstimmung des Wortlauts von Rm 2 6 mit Mt 16 27b ist zwar Nichts zu geben, da beides dem Alten Testament entlehnt ist (Ps 62 13) und der Matthäustext nach Ausweis der Parallelen hier nicht das Ursprüngliche bietet, aber der Ausschluss aller Ungerechten aus dem Reiche Gottes (Gal 5 21 I Kor 6 9 10) geht um so sicherer auf analoge Worte Jesu zurück, je stereotyper die Formel βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖν wiederkehrt (vgl. noch I Kor 15 50), die schon in der ersten Unterweisung gebraucht ist (Gal 5 21). Dass die Heiligen die Welt richten werden (I Kor 6 2), ist zwar durch Dan 7 22 LXX hinreichend bestimmt, berührt sich aber sachlich zugleich mit Mt 19 28 = Lc 22 30. Dass Christus das Gericht abhält (II Kor 5 10), sowie die nähere Ausführung dieses Bildes berührt sich merkbar mit Mt 25 31 32. Aber selbst die Schilderung der Auferstehung ist, wie auch Wendt p. 14 richtig ausspricht, durch das bekannte Wort gegen die Sadducäer stark bestimmt. Die im Kontext ganz unvorbereitet auftauchende Anklage auf ἀγνωσία θεοῦ (I Kor 15 34)

[1] Vgl. dazu Ropes a. a. O. p. 152—154.

erklärt sich nur aus der vorschwebenden Beziehung auf Mc 12 24, die ernste Mahnung μὴ πλανᾶσθε (v. 33) findet sich Mc 12 24 27; v. 35 ff. illustrirt die „Kraft Gottes“, und der bei Paulus sonst nicht vorkommende Gegensatz des χοϊκός und ἐπουράνιος (v. 40 47—49) erinnert an das ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc 12 25).

Aber nicht nur die Schilderung des zukünftigen, sondern auch die des gegenwärtigen Heiles erinnert mehrfach an Aussprüche Jesu. Vor Allem ist hier hinzuweisen auf den gelegentlichen Gebrauch des Ausdrucks βασιλεία τοῦ θεοῦ von dem gegenwärtigen Heil, der der Natur der Sache nach nur aus der Predigt Jesu stammen kann (Rm 14 17 I Kor 4 20, vgl. Kol 1 13). Damit ist diese ganze Seite der Predigt Jesu anerkannt und festgestellt, wenngleich Paulus dafür dann ganz andere, eigene Gedankenreihen gebildet hat. Doch klingen auch die bekannten Gleichnissreden an, wenn Paulus die Gemeinde als θεοῦ γεώργιον (I Kor 3 9) bezeichnet oder von der geistlichen Aussaat redet (I Kor 9 11, anders gewendet Gal 6 7—9), und ebenso wird es auf Mt 13 11 zurückgehen, wenn Paulus sich als Verwalter der „Geheimnisse Gottes“, d. h. des Evangeliums bezeichnet (I Kor 4 1). Wie für Jesus die Heilszeit bereits angebrochen ist, so auch für Paulus, und die Formulirung dieses Gedankens in II Kor 6 2 klingt geradezu an Lc 4 19 21 an. Sicher ist, dass der Hauptgrund für den Anbruch der Heilszeit von Paulus aus der Predigt Jesu übernommen ist. Denn es wird doch wohl keines Beweises bedürfen, dass die Erkenntniss Gottes als des Vaters, die den originalen Besitz Jesu ausmacht, nicht von Paulus selbständig entdeckt ist. Auch er spricht es ausdrücklich aus, dass Gott originaler Weise Vater nur gegenüber Jesu ist. Denn etwas Anderes kann es nicht bedeuten, wenn er die Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. (II Kor 1 3 11 31 Rm 15 6 Kol 1 3 Eph 1 3, vgl. I Pt 1 3) bildet.

Es liegt aber den Ausführungen in I Kor 1 2 deutlich die berühmte Aussprache Jesu über sein Wesen (Mt 11 25—27) zu Grunde. Schon die Plötzlichkeit, mit der 1 17[b] der Gedanke auftaucht, und die im Vergleich mit dem Anlass unverhältnissmässig umfassende Ausführung zeigt an, dass ein neues Motiv zur Gedankenbildung eingetreten ist. Ferner gipfelt 1 17—2 9 darin, dass die Weisheit der Welt die Herrlichkeit von Gottes Heil und somit auch den Herrn dieser Herrlichkeit (vgl. Mt 11 27[a]) nicht erkannt habe (Mt 11 25, vgl. auch σοφοὶ καὶ συνετοί in Mt und I Kor 1 19 Kol 1 9 und die νήπιοι in Mt mit I Kor 14 20, schliesslich auch das ἔκρυψας in Mt mit I Kor 2 9 f.). Darin bethätigt sich Gottes Wohlgefallen (Mt 11 26, vgl. I Kor 1 21 εὐδόκησεν ὁ θεός). Dagegen ist uns die Herrlichkeit des Heils und damit die Tiefe Gottes selbst (vgl. Mt 11 27[c]) offenbart (ἀποκαλύπτειν wie Mt 11 25 27) durch den Geist, der doch eben der Geist Christi ist (2 10 16). Was vom Herrn gilt, dass ihn Niemand erkennt, das gilt auch von jedem πνευματικός, weil eben der Geist das eigentliche Wesen Christi ausmacht (2 15 = Mt 11 27[b]). Auch findet sich das absolut gebrauchte ὁ υἱός I Kor 15 28, das absolute ὁ πατήρ Gal 4 6 = Rm 8 15 I Kor 8 6 15 24. Dieser bedeutsamen Uebereinstimmung gegenüber verschlägt es nicht

viel, ob die υἱοὶ τοῦ φωτός I Th 5 5 und das Aufgeschriebensein in den Büchern des Lebens (Phil 4 3) für Beeinflussung durch Lc 16 8 und 10 20 oder nur für Gleichartigkeit der geistigen Atmosphäre zeugen. Von Wichtigkeit dagegen ist wieder die von Paulus I Kor 11 23ff. ausdrücklich bezeugte Kenntniss der Abendmahlsworte. Unmittelbar gegeben ist damit der Begriff des neuen Bundes, der von ihm mehrfach verwendet ist (Gal 4 24 II Kor 3 6); ferner zeigt jener Hinweis auf das Abendmahl, der schon in der grundlegenden Christenunterweisung eine Rolle spielte (I Kor 11 23), dass der Apostel sich bewusst war, die totale Umwälzung, welche sich für ihn an den Tod und die Auferstehung Christi knüpfte, im Sinne Jesu selbst zu lehren. Wenn er, wie die Urapostel (s. No. 2), für Tod und Auferweckung des Messias den Schriftbeweis führte und die Frucht des Todes in der Sündenvergebung fand, so konnte er um so mehr davon absehen, einzelne Worte Jesu von der Sündenvergebung zu reproduziren. Doch erinnert Kol 3 13 an die Verknüpfung göttlicher und menschlicher Vergebung, wie sie Mt 6 14 18 23ff. bietet, auch bildet I Kor 9 17 (οἰκονομίαν πεπίστευμαι) einen analogen Gegensatz zur Lohnhoffnung wie Lc 17 10. Der Gegensatz, den Mt 17 25f. zwischen Fremden und den freien Söhnen des Königs macht, begegnet uns Rm 8 15 Gal 4 22 ff. in ausgeführter Form. Eine starke sachliche Parallele zur Betonung des Glaubens bietet Mc 8 38 par., namentlich verglichen mit Rm 10 9 10[1]. Die Werthlosigkeit selbst eines wunderwirkenden Glaubens ohne Liebe wird gleich schneidend I Kor 13 2 wie Mt 7 22f. ausgesprochen. Und eine herrliche Uebereinstimmung in dem milden und vergebenden Geist der Berufsführung bezeugt Paulus II Kor 10 8 13 10 verglichen mit Mt 9 36 18 14f. Lc 19 10 etc. Selbst ein so persönlich empfundenes Wort wie Gal 6 17 vom Tragen der Merkmale Jesu am eigenen Leibe scheint doch auf Lc 14 27 (Mt 10 38) anzuspielen, wo das Tragen des Kreuzes in Nachfolge des Herrn zum Kennzeichen der Jesusjüngerschaft gemacht wird.

Diese Ausführungen machen nicht den Anspruch auf erschöpfende Darstellung der Benutzung von Herrnworten bei Paulus. Niemand wird auch erwarten, ein so schwieriges und umfassendes Problem, das noch sehr genauerer Untersuchung bedarf, hier im Vorübergehen gleichsam gelöst zu sehen. Aber soviel hoffe ich doch bewiesen zu haben, dass das herrschende Vorurtheil, dem auch v. SODEN noch Ausdruck verleiht, nicht zutrifft, als hätte Paulus nur in „Einzelfragen der Gemeindesitte", nicht aber bei den „grossen prinzipiellen Fragen des Evangeliums" auf Herrnworte zurückgegriffen (p. 129). Vielmehr hat sich herausgestellt, dass Paulus bei aller inneren Freiheit und Selbständigkeit die Grundgedanken Jesu vom Vatergott, von dem Gebot der Liebe, von der Heilsgegenwart und Heilszukunft, von der Macht des Glaubens und der Versöhnung auf sich hat wirken lassen und dass

[1] Kein Werth ist auf das ἐπαισχύνεσθαι Rm 1 16 = Mc 8 38 zu legen, da es nach Ausweis der Parallelen nicht ursprünglich ist. — Der Berge versetzende Glaube I Kor 13 2 = Mt 17 20 ist zu sprichwörtlich, als dass hier Abhängigkeit bestimmt festgestellt werden könnte. Gleiches gilt wohl auch von dem Ja Ja, Nein Nein II Kor 1 17 = Mt 5 37. Dagegen empfängt vielleicht das räthselhafte ἀνάθεμα Ἰησοῦς I Kor 12 3 Licht aus Mc 9 39.

er auch in seinem Antipharisäismus die Intention Jesu fortzuführen überzeugt war. Von diesem gesicherten Boden aus gewinnt die schlagende Uebereinstimmung der paulinischen Lehre mit der Predigt Jesu, wie sie WENDT an einer Reihe von Punkten nachgewiesen hat[1], neue und grössere Bedeutung. Man wird überall da, wo nicht das ursprüngliche Erlebniss des Paulus einsetzt oder Gedanken der vulgären Zeittheologie vorliegen, geneigt sein, vorhandene Uebereinstimmung auf Abhängigkeit zurückzuführen.

2. Alle Uebereinstimmung mit der Lehre Jesu bezeichnet aber zugleich Uebereinstimmung mit den Uraposteln. Denn die Aufgabe der ältesten Gemeinde wird wesentlich darin erblickt werden müssen, festzuhalten, was er gesagt hatte. Nach Art jüdischer Schultraditionen werden auch hier die Worte des Meisters bewahrt worden sein. Dabei boten die äusseren Verhältnisse, die wesentlich die gleichen blieben, zu weiterer Entwicklung kaum einen Anlass. In der Gesetzesfrage wirkten Jesu Impulse schon vor Paulus in verschiedener Richtung fort. Eigenthümlich und zunächst überraschend ist es, dass sich eine Richtung ausbilden konnte, die mit dem von Jesu so hart befehdeten Pharisäismus Fühlung hielt. Das hängt damit zusammen, dass für beide Theile die Gerechtigkeit das Hauptanliegen war. Diese Richtung hatte ihren Anhalt unter den Häuptern an Jacobus (Gal 2 12, vgl. Act 21 20 15 13 ff.). Andererseits trieb der judenchristliche Hellenismus wenigstens zeitweilig auf den Bruch mit dem jüdischen Volksthum zu (Act 6 11—14) und trat sogar in die Heidenmission ein (11 20). So wichtig es für die Darstellung der Geschichte des apostolischen Zeitalters wäre, über das Stärkeverhältniss dieser beiden und namentlich der vermittelnden Richtungen Genaues zu wissen, so genügen doch für die biblisch-theologische Darstellung diese Angaben vollkommen, denn sie beweisen, dass es für den Paulinismus auch in seiner universalistischen und antipharisäischen Richtung an Anknüpfungspunkten innerhalb der Muttergemeinde nicht gefehlt hat[2].

Die Ansicht der urchristlichen Gemeinde vom Heil wird sich mit der bereits dargestellten Anschauung Jesu wesentlich decken. Insonderheit hat der Bericht alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass man auf Zeiten der Erquickung und Erfüllung aller prophetischen Weissagungen wartete und die Gegenwart, in der Christus im Himmel weilte, nur als ein bald vorübergehendes Intervall betrachtete (Act 3 20 21).

---

[1] A. a. O. besonders p. 5ff., 12—14, 19, 22, 24f., 30, 31, 39—41, 44, 54, 64f. Ergänzungen und Begründung anderer Urtheile beizubringen behalte ich der Darstellung selbst vor.

[2] Weitere Ausführungen über die Stellung zum Gesetz s. in Kap. VI.

Etwas Neues kommt in die Anschauung der Urapostel nur durch die Beziehung auf Tod und Auferweckung Jesu hinein. Das ist allerdings von grösster Bedeutung, sofern schon hier dasselbe Moment hervortritt, das insbesondere dem Paulinismus sein charakteristisches Gepräge im Unterschiede von der Lehre Jesu gibt. Und es wäre sehr werthvoll, wenn wir den Einfluss dieser Gedanken auf die ganze Gedankenbildung des Petrus beobachten könnten. Soviel steht nach dem Zeugniss des Paulus fest, dass Petrus als der erste die Erscheinung Christi gehabt hat, und dass sodann weite Kreise der alten Anhänger Jesu in diese neue Bewegung hineingezogen wurden (I Kor 15 5—7). Dann wird aber der Gedanke an den durch die Auferstehung bewährten Christ und im Zusammenhange damit das Bewusstsein des Geistesbesitzes (vgl. Act 2 4 13 33 etc. und besonders das argumentum e concesso Gal 3 2 und II Kor 11 4) nicht viel weniger in den Vordergrund getreten sein als bei Paulus. Hat doch neuerdings v. SODEN gezeigt, dass die ganze Briefliteratur kein unmittelbares Interesse an den Einzelereignissen im Leben des Herrn nimmt und dass auch die Evangelienliteratur kein historisches Interesse zeigt, vielmehr nur von dem Gesichtspunkt beherrscht ist, „das Problem des Todes dieses Messias geschichtlich zu lösen und die Glaubensfragen in der Christengemeinde über das Gottesreich und seine Zukunft und über die echte Jüngerschaft zu beantworten“ (a. a. O. p. 143). Andererseits gehört zum urapostolischen Lehrbesitz der Satz, dass Christus für unsere Sünden gestorben sei (I Kor 15 3, vgl. Gal 2 16), für den der Weissagungsbeweis aus der Schrift geführt wird (I Kor 15 3). Auf den Werth des Todes weist auch die dauernde Feier des Abendmahls (I Kor 11 23). Es lässt sich nicht verkennen, dass dies alles[1] Gedanken sind, durch deren Betonung die Urapostel dem paulinischen Lehrtypus auf halbem Wege entgegenkamen. Aber darin liegt doch zugleich, dass so werthvoll auch nähere geschichtliche Kunde über dies Stadium des christlichen Gedankens wäre, wir für die Entwicklung der christlichen Heilsanschauung durch unsere Unkunde nicht allzuviel verlieren können. Denn es liegt auf der Hand, dass die in Jesu Tod und Auferweckung enthaltenen Konsequenzen mit Schärfe und Vollständigkeit erst von Paulus aufgedeckt sein können. Was für die Urapostel zu dem persönlichen Eindruck von Jesu als zweites, wenn auch nicht minder

[1] Man beachte noch den gemeinsamen Besitz der Taufe im Namen Jesu, der Schrift und Schriftauslegung, die nie zurückgenommene Anerkennung des beiderseitigen Besitzstandes (Gal 2 9f. II Kor 9 12f. Act 21 18—20), die gleiche Auffassung von den Rechten und Pflichten des Apostels (s. o.), die Bemühung um Herstellung gleicher Sitten (I Kor 11 16).

Wichtiges, kinzukam, das war für ihn das allein Entscheidende, was ihn aus dem Verfolger zum Apostel gemacht hatte[1].

3. Aber wenn auch die Originalität des paulinischen Evangeliums nicht auf Kosten Jesu und der Urapostel übertrieben werden darf, wenn vielmehr der Paulinismus als Fortsetzung der Predigt Jesu begriffen werden kann und muss, so darf dies komparative Verfahren doch nicht in den Fehler verfallen, die Eigenart der paulinischen Gedankenbildung zu verwischen. Ohne Schädigung der inneren Wahrheit werden wir den Gesichtspunkt der Entwicklung nur dann durchzuführen vermögen, wenn es zuvor gelingt, das paulinische Evangelium in seinem Mittelpunkt, sowie er selbst darin lebt, zu erfassen und dann diese Eigenart uns unausgesetzt zu vergegenwärtigen. Es kommt also darauf an, im Allgemeinen zu fixiren, welcher Anschauung der Apostel selbst den eigentlich entscheidenden Werth beilegt. Nun ist es alte protestantische Tradition, das Evangelium des Paulus vom Rechtfertigungsgedanken aus zu verstehen, gleichsam eine einzige grosse Darstellung dieses Gedankens daraus zu machen. Auch die Tübinger Schule hat über diese Tradition nicht hinausgeführt, hat vielmehr die altprotestantische Auffassung auf die Spitze getrieben. So besteht zumal nach HOLSTEN's Auffassung die neue religiöse Idee des Paulus ausschliesslich in dem Glauben an einen gekreuzigten Messias, und den Mittelpunkt seines Evangeliums bildet allein die Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben mit Aufhebung der Gesetzeswerke (a. a. O. p. 47—50, 41f.). Nun wird Niemand die entscheidende Bedeutung des Kreuzestodes des Messias in seiner antipharisäischen Auffassung bei Paulus verkennen wollen (vgl. I Kor 2 2 1 23 Gal 5 11f. 6 12 14); man wird auch den Werth der persönlichen Erfahrung des Apostels, dass aus Gesetzeswerken kein Fleisch könne gerechtfertigt werden (Gal 2 16 Rm 7 8—24) und die hierauf begründete ausgezeichnete Schätzung der Sündenvergebung in ihrer Bedeutung für sein Evangelium nicht hoch

[1] Dieser Sachverhalt ist auch von D. FR. STRAUSS in seiner Weise ausgesprochen: „Ihm (Paulus) trat Jesus nicht in seiner einfachen geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerschein des Enthusiasmus seiner Anhänger ... hierauf in einer Vision ... entgegen; für ihn war er also von vornherein schon ein übermenschliches himmlisches Wesen. Dies war er zwar auch für seine unmittelbaren Schüler, seitdem sie die unerträgliche Thatsache seines Kreuzestodes durch Produktion der Vorstellung von seiner Auferstehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel hatten sie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorstellung von ihm mit dem Menschlichen und Natürlichen verknüpfte: dieser verknüpfende Faden mangelte dem Paulus. Daher ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte“ (Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864, p. 277).

genug anschlagen können. Und doch ist jede Rekonstruktion der paulinischen Lehre, die ausschliesslich den Rechtfertigungsgedanken in den Mittelpunkt rückt, falsch, weil sie einseitig ist. Denn an der Thatsache wird man nicht vorübergehen dürfen, dass Paulus den Christenstand nie ausdrücklich als einen auf dauernder Sündenvergebung basirten beschreibt. Dagegen fasst er den Heilsstand stets als einen vom göttlichen Geiste gewirkten auf. Darin liegt unmittelbar, dass selbst bei Paulus der Rechtfertigungsgedanke mit dem pneumatischen Lebensgefühl nicht zu konkurriren vermag, sondern diesem sich unter- oder einordnen muss. Diese Auffassung bestätigt sich auch dadurch, dass das pneumatisch-enthusiastische Element bei Paulus nicht minder mit seiner grundlegenden Erfahrung von Christus zusammenhängt als das antipharisäische. In's Gewicht fällt dafür insbesondere der Umstand, dass Paulus Christus und den Geist geradezu zu identifiziren vermag (I Kor 15 45 II Kor 3 17), denn diese Gleichung erklärt sich nur, wenn die erste pneumatische Erfahrung des Apostels eben die Offenbarung des Herrn in seiner göttlichen Herrlichkeit gewesen war.

Aber es würde auch nicht genügen, den Rechtfertigungsglauben in seinem noch zu untersuchenden inneren Zusammenhang mit der Gewissheit des Geistesbesitzes für den Kern der paulinischen Heilsanschauung zu erklären, weil noch ein weiteres Moment gleiche Berücksichtigung erfordert. Es ist das seine messianische Hoffnung. Ja in der Hoffnung, nicht im gegenwärtigen Heilsbesitz, liegt für sein persönliches Empfinden wohl sogar der Schwerpunkt. Man beachte nur, wie alle seine Grundbegriffe schliesslich eschatologisch orientirt sind. Nicht nur hat die Rechtfertigung ihren Doppelgänger an dem letzten Gericht Christi (II Kor 5 10 etc.), sondern sie kommt letztlich nach der Hoffnung in Betracht, welche sie mit sich bringt (Gal 5 5, vgl. Rm 5 9ff. etc.); auch der Geist ist nur Unterpfand und Angeld der zukünftigen Herrlichkeit (II Kor 1 22 5 5 Rm 8 23), die Kindschaft wartet noch ihrer Vollendung (Rm 8 19 23), ja selbst die Lebensgemeinschaft mit Christo ist noch ein Fern-vom-Herrn-Wandeln (II Kor 5 6), und Gerechtigkeit, Friede und Freude, worin das Reich Gottes steht, wandeln sich in's äusserste Elend, wenn ihm die Auferstehungshoffnung genommen werden soll (I Kor 15 19). Kurz, „für die Hoffnung wurden wir errettet; eine Hoffnung aber, die sichtbar ist, ist keine Hoffnung“ (Rm 8 24); so schauen wir „nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare“. „Durch Glauben hin wandeln wir, nicht durch (das Gebiet der) Erscheinung hin“ (II Kor 4 18 5 7 I Kor 13 8—12). So tönt durch alle Worte des Apostels die Sehnsucht nach der Vollendung hindurch, und sie bildet die Grundstimmung seines Herzens, die Grundkraft

seines Strebens. Die Heilsgegenwart hat nicht abschwächende, sondern bekräftigende und vergewissernde Bedeutung. Deshalb wird man Rechtfertigung und Geistesbesitz nur im Zusammenhang mit der Heilserwartung für den Kern des paulinischen Evangeliums erklären dürfen.

Damit ergibt sich zugleich eine Antwort auf die Frage, bei welchem Punkte wir mit der Reproduktion der paulinischen Anschauung von der Seligkeit einzusetzen haben. Wir müssen offenbar die Darstellung mit der Heilserwartung beginnen und von dort zur Darstellung des gegenwärtigen Heilsbesitzes fortschreiten. Nur so werden wir der Stimmung des Apostels gerecht; nur so werden wir auch in die Genesis seiner Heilsanschauung einzudringen vermögen. Denn zweifellos ist bei ihm als früherem Pharisäer die Hoffnung auf die messianischen Güter der Vollendung früher und stärker ausgeprägt, als der Gedanke an die Heilsgegenwart. Es wird sich aber empfehlen, der gesammten Darstellung seiner Heilsanschauung noch die Darstellung seiner Gotteslehre voranzuschicken. Das ist kein Parergon, sondern ein unentbehrliches Stück der Darstellung. Denn zum Heil gehört ja vor Allem, dass wir den Gott alles Heiles haben und besitzen. Wichtige Heilsgedanken kommen gerade durch Vermittlung des Gottesgedankens zur Darstellung, so die Anschauung von der Gotteskindschaft. Nun könnte man sich, wie es in den neutestamentlichen Darstellungen üblich geworden ist, anscheinend damit begnügen, die Gotteskindschaft zu entwickeln, ohne auf den Gottesgedanken näher einzugehen. Aber ein solches Verfahren, wie es an sich lückenhaft wäre, würde das enge Verhältniss übersehen, in dem die Gottesidee zur Anschauung von der Seligkeit steht. Denn wie es allgemein gilt, so hat sich uns auch bereits bei Darstellung der Lehre Jesu ergeben, dass beide einander bedingen (I p. 183—196). Natürlich kommt dann der Gottesgedanke nicht nach allen Seiten, sondern nur insofern in Betracht, als er die Voraussetzung für den Heilsgedanken bildet. Hiermit aber zu beginnen, empfiehlt sich, weil dieser Gedanke, in Kontinuität mit dem alttestamentlichen Gottesgedanken stehend, eine viel festere und weniger wandelbare Grösse bezeichnet, als die subjektiv und zeitgeschichtlich viel mehr beeinflussbare Heilsanschauung, also gewissermassen das feste Rückgrat der paulinischen Anschauung bildet, sodann weil sich in der Gottesidee die ganze Heilsanschauung wie in einem Kompendium gedrängt zusammenfassen und leicht überblicken lassen muss. Eben desshalb muss auch hier das Mass von Zusammenhang, das zwischen Jesu Heilsanschauung und der des Paulus besteht, sich ganz besonders einfach herausschälen lassen.

Erstes Kapitel.

Der Gottesgedanke im Verhältniss zur Seligkeit.

1. Jesu neue Erkenntniss war beides, Selbsterkenntniss und Gotteserkenntniss zugleich. Indem er sein eigentliches Wesen, die eigenthümliche Art seines Lebens, in einem Verhältniss zu Gott, wie es so noch nicht erlebt war, fand, einem Verhältniss von solcher Innigkeit, Vertrautheit und Stetigkeit und zugleich von solcher Selbständigkeit und gegenseitiger Rücksichtnahme, dass dafür keine andere Bezeichnung sich ergeben konnte, als die der Beziehung des mündigen Sohnes zum Vater, fand er damit zugleich das ewig gleiche Verhältniss ausgesprochen, das Gott zu allen Menschen sich gegeben hat. Das war der Krystallisationspunkt, von dem seine ganze Anschauung, sein Heilsgedanke, eine neue eigenthümliche Bildung nahm. Eben darum ist es von grundlegender Bedeutung, festzustellen, in welchem Masse und mit welcher Sicherheit Paulus diesen neuen Gottesgedanken sich anzueignen vermocht hat. Auch Wendt hat die Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes erkannt. Denn seine ganze Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu gipfelt in dem Gedanken, dass Paulus „das religiöse Ideal" von Jesu aufgenommen habe, dass er aber nicht stetig des Prinzips sich bewusst war, von dem dies Ideal bei Jesu abhing, nämlich der Erkenntniss Gottes als des Vaters. Bei den meisten Punkten, in denen er von der Lehre Jesu abweiche, stehe bei ihm eine von der Offenbarung Jesu abweichende Gottesvorstellung im Hintergrunde (p. 75—77). Insbesondere ein Zweifaches findet Wendt an der paulinischen Gottesvorstellung auszusetzen, dass die Erkenntniss des rein geistig-ethischen Wesens Gottes bei Paulus nicht so bestimmt massgebend gewesen sei, wie für Jesus (p. 23), und dass der abstrakt transcendente Gottesbegriff des Judenthums im Gegensatz zur Unmittelbarkeit der Anschauung Jesu vom Weltwirken Gottes bei ihm nicht ohne Nachwirkung geblieben sei (p. 47 f.). Letzteres zeige sich in der Mitwirkung, die dem präexistenten Christus bei der Weltschöpfung zugesprochen werde (p. 45 ff.), ersteres in der Annahme einer wirklichen Geltung der gesetzlichen Lohnordnung vor Gott bis auf Christum (p. 29, 31, 62), in der Auffassung des Todes Christi als stellvertretenden Strafleidens (p. 50—52, 57), in der rücksichtslos über den Einzelnen hinwegschreitenden Willkür der Weltregierung Gottes, wie sie in den Spekulationen über die Sündenherrschaft und über göttliche Verstockung und Vorherbestimmung zum Ausdruck komme (p. 27—29, 32, 36).

Diese Aufstellungen mögen im Einzelnen zu berechtigten Einwänden Anlass geben, werthvoll sind sie doch schon dadurch, dass sie die grosse Tragweite des Gottesgedankens für die Gesammtanschauung in's Licht setzen, werthvoll aber auch dadurch, dass sie für die Uebereinstimmung des Apostels mit Jesu auch hinsichtlich des Gottesgedankens ein weites und gesichertes Terrain freilassen. Denn sehen wir von den strittigen Worten Jesu über die Bedeutung seines Todes, die ich ähnlich wie WENDT beurtheile, ab, so handelt es sich bei den von ihm aufgeführten angeblichen Differenzen nur um solche Punkte, über die wir Aussprüche Jesu nicht besitzen, und über die er schwerlich gesprochen haben wird. Darin liegt aber unmittelbar, dass Paulus die neue Gottesanschauung, soweit Jesus selbst sie in ihren Konsequenzen klargelegt hatte, ohne Abzug übernommen hat. Weiter noch lässt sich feststellen, dass alle jene Gedanken, die WENDT monirt, nicht Gegenstand unmittelbaren religiösen Empfindens, sondern theologischer Reflexion sind. Es ergibt sich also, dass, auch wenn WENDT in allen Punkten das Rechte getroffen hätte, doch der Gottesgedanke des Apostels, soweit nicht theologische Reflexion und Spekulation, sondern lebendige, unmittelbare Heilserfahrung bei ihm spricht, mit der Gottesidee Jesu völlig übereinstimmt[1]. Eben das aber ist der Punkt, auf den es bei unserer Untersuchung vornehmlich ankommt.

2. Indess genügt es für unseren Zweck nicht, mit diesem allgemeinen Urtheil uns zu begnügen, sondern es muss das Mass der inneren Uebereinstimmung herausgestellt werden. In der Predigt Jesu war das Charakteristische der enge Zusammenhang des Vatergedankens mit dem Heilsgut, dem Reiche Gottes. Dies behält durchaus Zukunftscharakter, reicht aber, weil Gott der Vater ist, auch schon in die Gegenwart hinein. Ferner wird das Erkennen Gottes als des Vaters in der geistigen Eigenart Jesu selbst gegründet gedacht. In diesen grundlegenden Gedanken finden wir, wenn wir zunächst von dem Ausdruck „Reich Gottes“ absehen, eine weitgehende, ja geradezu eine vollständige Uebereinstimmung. Es ist bekannt, wie sämmtliche Briefe des Paulus mit einem Segenswunsch beginnen, in dem Gott mit neuem Namen als der Vater bezeichnet wird. Der gleiche Name und die gleiche neue Anschauung tritt auch im Verlaufe der Ausführungen in oft entscheidender Weise hervor (im Ganzen ca. 40 Mal). Und dass nicht etwa nur der Name, sondern die Sache selbst, die neue Gottesanschauung, ausgesprochen wird, zeigt sich, wenn die Christen als Gott-

[1] Der Gottesbegriff empfängt seinen „tieferen, religiösen Gehalt durchweg aus dem Erbe Jesu“ (HOLTZMANN II p. 95 f.).

geliebte angeredet (I Th 1 4 Rm 1 7 Kol 3 12, vgl. II Th 2 13), wenn ihnen Gottes Liebe gewünscht (II Kor 13 13), wenn sie auf Gottes grosse, ihnen erzeigte Liebe hingewiesen werden, von der nichts sie scheiden kann (Rm 5 8 8 39, vgl. II Th 2 16 Eph 1 4 2 4), oder wenn Gottes Güte (Rm 2 4 11 22, vgl. Eph 2 7 Tit 3 4) und Erbarmen (Gal 6 16 II Kor 1 3 4 1 Rm 9 15ff. 23 11 30—32 12 1 15 9 Phil 2 27, vgl. Eph 2 4), seine Gnade (s. u.), Geduld (Rm 2 4 3 26), Langmuth (Rm 2 4 9 22) und Treue (I Th 5 24 I Kor 1 9 10 13 II Kor 1 18 Rm 3 3, vgl. II Th 3 3) hervorgehoben werden. Kommt hierin die neue Erkenntniss Gottes als des Vaters zum vollständigen Ausdruck, so ist nun weiter auch bekannt, welche centrale Stellung in der paulinischen Anschauung dem Gedanken der Gotteskindschaft zukommt. Ist doch bei ihm die Gotteskindschaft das entscheidende Prädikat der Gläubigen, in dem das Ergebniss der Erlösung (Gal 4 5 6) und des Geistesbesitzes (Gal 4 6 Rm 8 14—16, vgl. Gal 3 26), der Gegensatz gegen den furchtsamen Knechtssinn, den das Gesetz erzeugt (Rm 8 15, vgl. Gal 4 21ff.) und die Gleichartigkeit mit dem geistigen, ethischen Wesen Gottes im Gegensatz zur Art der Welt (Rm 8 14 Phil 2 15f.), schliesslich auch die Theilnahme an Gottes überweltlicher Art, seiner Herrlichkeit (Rm 8 19—21 23 29), wie in einem Brennpunkt zu einer einheitlichen Anschauung zusammengefasst werden [1]. Auch wenn die innige Liebe als Grundbeziehung des Gläubigen zu Gott gedacht wird (I Kor 2 9 8 3 Rm 8 28, vgl. II Th 3 5), so entspricht das vollständig dem leitenden Gottesgedanken und der Art des Kindesverhältnisses. Wie bei Jesu, so ist auch bei Paulus in dieser neuen Gottesanschauung der Quellpunkt des ganzen Heiles gegeben. Denn wir leben nun mit Gott in Frieden (Rm 5 1), ja wir rühmen uns seiner (5 11), indem wir es wagen, ihn als unseren Gott (I Th 2 2 3 9 I Kor 6 11 Rm 1 8 Phil 1 3 4 19 Philem 4) und unseren Vater in Anspruch zu nehmen. Hat er uns seinen Sohn (Rm 8 32) und seinen Geist geschenkt (I Th 4 8), so hat er damit sich selbst uns geschenkt. Wir wissen, dass er mit uns (I Kor 15 10 II Kor 13 11 13 Rm 15 33 Phil 4 9) und für uns ist (Rm 8 31).

Ja mehr noch: Gott hat Wohnung gemacht und ist in seinen Gläubigen. Es ist zwar die übliche Annahme, dass der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott spezifisch johanneisch sei (vgl. z. B. Weiss,

---

[1] Weniger bewährt sich die von Cremer (paulinische Rechtfertigungslehre [2] p. 373f.) behauptete „engste Verbindung“ der Gotteskindschaft mit dem Erwählungsgedanken. Immerhin ist sie, auf alttestamentlicher Grundlage beruhend (ib. 78—81) Eph 1 4f. ausgesprochen, Rm 11 28 9 8—13 wenigstens angedeutet. Willkürlich dagegen ist es, zu sagen, „dass überall, wo der Apostel den Vaternamen Gottes gebraucht, er dabei an die Erwählung denkt“ (p. 376).

Bibl. Theol. § 149 12). Aber diese Auffassung ist ungenau. Jener Gedanke ist zwar bei Paulus nicht zur Entwicklung gekommen, aber er findet sich doch gelegentlich. Ein ganz unmittelbares und völliges Sein Gottes im Gläubigen nimmt er zwar (wie auch Johannes) erst für die Endvollendung in Aussicht (I Kor 15 28; sachlich gleich, aber in anderem Bilde heisst es 13 12 πρόσωπον πρὸς πρόσωπον), aber I Kor 3 16 17 wird die Gemeinde als Tempel Gottes bezeichnet, und wenn das auch sofort auf die Einwohnung des heiligen Geistes bezogen wird (3 16 6 19), so führt doch die Vorstellung von einem Tempel Gottes zunächst auf das Wohnen Gottes in ihnen, wie die II Kor 6 16 (in einem vielleicht nicht genuin paulinischen Zusammenhang) reproduzirte Stelle Lev 26 11 beweist. Ebenso kleidet Paulus den Eindruck des überwältigten Ungläubigen in die Worte, dass „wirklich Gott in euch" (prophetischen Rednern) ist (I Kor 14 25 nach Jes 45 14 Sach 8 23)[1]. Es bleibt völlig auf der gleichen Linie stehen, wenn Eph 2 22 die Christengemeinde als eine Behausung Gottes im Geist schildert, und wenn 4 6 dem Gott und Vater aller ein Leben und Sein über alle und durch alle hindurch und in allen zugeschrieben wird. Denn die Zweckbeziehung, in der alles (Rm 11 36) und insonderheit die Christenheit (I Kor 8 6) zu Gott steht, verlangt auch, alles Leben und besonders alles christliche Leben im letzten Grunde als ein Leben aus Gott und in Gott anzuschauen (vgl. Act 17 28f.). Wir werden also eine durch den Geist vermittelte Einwohnung nicht nur Christi, sondern Gottes selbst als paulinische Vorstellung festzuhalten haben, nur dass dieser Gedanke erst der johanneischen „Theologie" geläufig wird.

Ist nun „Gotteskindschaft" der zusammenfassende Ausdruck des neuen Verhältnisses zu Gott, so kann man als den eigentlichen Kern der Kindschaft das gegenseitige Liebesverhältniss, das Leben mit Gott, für Gott und in Gott bezeichnen. Sie wird erlebt in einer religiösen Temperatur von jener Höhe, in der sich die Gebete unablässig an den Vater richten (I Th 1 3 etc.), in der der Geist in uns „Abba, Vater" ruft (Gal 4 6 Rm 8 15) und durch unaussprechliche Seufzer unsere kalten Gebetsworte ergänzt und ersetzt (Rm 8 26), in jener Steigerung der Empfindung, wo wir alles um uns her zu vergessen vermögen und im Gebet nur für Gott leben (II Kor 5 13 I Kor 14 2 28). Die Gotteskind-

---

[1] Analog ist Rm 11 22 das ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι, das an Johannes anklingende ὡς ἐκ θεοῦ II Kor 2 17 und ἐξ αὐτοῦ I Kor 1 30 und Rm 5 2 die προσαγωγὴ εἰς τὴν χάριν (vgl. Eph 2 18 3 12). Aber auch der ganze Umfang der Vorstellungen vom ἁγιασμός gehört hierher, sofern nach der zu Grunde liegenden alttestamentlichen Anschauung damit die Besitzergreifung Gottes und das Wohnen und Walten Gottes innerhalb des heiligen Bereiches unmittelbar verbunden ist.

schaft wird aber auch erlebt in jener tapferen und nüchternen Gewissheit, die bei allem Ausblick auf vorhandenes und zukünftiges Leid unerschütterlich daran festhält, dass nichts uns den Heilsbesitz entreissen kann, also alles uns zum Guten sich fügen muss (Rm 8 28ff.) und in der Erfahrung des väterlichen Trostes und Zuspruchs (II Kor 1 3 4 7 6). Unmittelbar mit der Gotteskindschaft ist auch die Gewissheit der Heilsvollendung gegeben. Denn der Vater hat uns ewigen Trost geschenkt (II Th 2 16) oder wie es Paulus ganz spezifisch gewendet hat: Kinder sind Erben, Gottes Erben (Rm 8 17 Gal 4 7). Und zwar vollendet sich der Begriff des reifen, mündigen Sohnes Gottes erst im wirklichen Besitz des Erbes (Gal 4 1 2, vgl. R 1 4), so dass in der Gegenwart die Offenbarung der Söhne Gottes, d. h. der ihnen zukommenden Freiheit von irdischen Schranken und Herrlichkeit in Gleichgestaltung mit dem erstgeborenen Sohne Gottes noch aussteht (Rm 8 19 21 23 29).

3. So stimmt der paulinische Gedanke von Gott als dem Vater und der Kindschaft als einer schon gegenwärtigen, ihrer definitiven Art nach aber noch zukünftigen mit der Anschauung Jesu vollkommen überein. Ebenso hat Paulus aber auch die Gebundenheit dieser neuen Gottesanschauung an die Person Jesu zu scharfem Ausdruck gebracht. Dafür bildet er den Ausdruck: Der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi (II Kor 1 3 11 31 Rm 15 6 Kol 1 3 Eph 1 3, vgl. I Pt 1 3). Man könnte diesen Ausdruck nach Analogie von Mk 12 26 so verstehen, dass Gott als der bezeichnet wäre, der dem Herrn in seinem Leben sich als Gott und Vater erwiesen hat, aber die Beziehung auf das irdische Leben Jesu liegt der ganzen Art des Apostels fern. Man wird auch die Deutung, es sei der Gott und Vater gemeint, den Jesus Christus verkündigt, offenbart habe, abweisen müssen, weil der Gedanke einer Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Leben Christi dem Apostel ebenfalls durchaus fremd ist. Vielmehr kann nur Gott als der bezeichnet werden, der zu Christus in einem ursprünglichen Vaterverhältniss steht, und der nun seine Vatergüte in der Herrschaft Christi ausübt, in Jesu Tod und Auferweckung (durch beides ist Jesus Christus zum Herrn geworden Rm 14 9) und in ihren Wirkungen sich als Gott und Vater erweist (beachte das motivirende πατήρ in Gal 1 1 Rm 6 4 Phil 2 11). Von dem Selbstzeugniss Jesu Mt 11 25 ff. unterscheidet sich dieser Gedanke nur dadurch, dass an die Stelle des geschichtlichen der erhöhte Christus getreten ist und dass an die Stelle einer Enthüllung Gottes der andere einer Ausübung der Macht und Gnade Gottes tritt. Indess denkt schon Mt 11 28f. an eine Offenbarung Gottes durch thatsächliche Erquickung der Seelen.

Der Gedanke der Herrschaft Christi, welche die Auswirkung der Vatergüte Gottes bezeichnet, hat nun eine eschatologische Seite, die hier noch nicht zur Darstellung kommen kann; jetzt genügt es zu zeigen, wie stark der Gottesgedanke, die Anschauung vom Vater sich an dem Bilde vom Herrn Christus orientirt hat. Fast jedes Blatt der paulinischen Briefe liefert Belege dafür, dass die Auswirkungen der Vatergüte Gottes mit den von dem Herrn ausgehenden Wirkungen zusammenfallen, dass wir also Gott in seiner Vaterart und seinem väterlichen Willen nach der Art Christi zu denken haben. Ist doch Christus der Herr über alle (Rm 10 12), dem wir angehören (Rm 7 4) und zu dienen schuldig sind (Rm 14 8 16 18, vgl. 1 1); er sendet den Apostel (I Kor 1 17), den er zuvor ergriffen hat (Phil 3 12); er vertheilt die Dienste in der Gemeinde (I Kor 12 5), befestigt die Gläubigen (I Kor 1 8), spendet seine Gnade (I Th 5 28 Gal 6 18 I Kor 16 23 Phil 4 23 etc.)[1]. Es ist klar, diese Herrscherstellung Christi übt einen so grossen Einfluss, dass sie für eine irgendwie andersartige und über sie hinausgehende Einwirkung Gottes nicht mehr Raum lässt. Aber auch direkt lässt sich zeigen, dass die Auswirkung der Vatergüte Gottes und der Herrschaft Christi zusammenfallen. Die Berufung, die stets von Gott ausgehend gedacht wird, findet doch ἐν χάριτι Χριστοῦ statt (Gal 1 6) und bringt unmittelbar unter Christi Herrschaft (Rm 1 6 κλητοὶ Χ. Ι.). Von Gott (Rm 14 3), wie von Christus (Rm 15 7) wird ein προσλαμβάνεσθαι ausgesagt. Wer Christus dient, ist Gott wohlgefällig (Rm 14 18), und die Angehörigkeit an Christus schliesst unmittelbar ein Fruchttragen für Gott ein (Rm 7 4). So ist der Apostel als Diener Christi mit der Darbringung der Heiden an Gott beschäftigt (Rm 15 15 16). Schliesslich wird auch ausdrücklich Christus mit Gott zusammengestellt. So wird die Gnade, deren Königsherrschaft die Gegenwart charakterisirt (Rm 5 21), gleichmässig von Gott dem Vater und dem Herrn Christus hergeleitet[2]. Damit ist natürlich eine prinzipielle Unterordnung Christi unter Gott nicht ausgeschlossen. Vielmehr erscheint Christus durchaus als Gottes Organ (s. besonders I Kor 11 3, vgl. auch z. B. I Th 4 14 Gal 1 4 4 4 I Kor 15 57 II Kor 1 20 Rm 1 8 7 24 8 3 15 7 u. oft). Ja, Paulus hat bereits jene Formel gebildet, die den engsten Zusammenschluss des Wirkens Christi mit der Machtwirksamkeit Gottes ausdrückt, dass Gott „in

[1] Der Gedanke der Herrschaft Christi muss weiter unten (Kap. VII) analysirt werden. Hier handelt es sich nur um einige Stichproben, deren Wahl durch den Zusammenhang bedingt ist.

[2] S. Briefeingänge, aber auch sonst findet sich die gleiche Zusammenstellung, z. B. I Th 3 11 II Th 2 16 Gal 1 1 I Kor 8 6 12 5 6.

Christus“ die Welt versöhnte (II Kor 5 19), dass seine Liebe „in Christus“ (Rm 8 39, vgl. Eph 2 7) uns gewiss, und sein Heilswille „in Christus“ (I Th 5 18) uns bekannt ist (vgl. noch I Kor 1 5 15 22 II Kor 2 14 etc.). Diese Verbindung hat aber ihren letzten Grund darin, dass Christus der Sohn Gottes (I Th 1 10 Gal 1 16 2 20 4 4 6 I Kor 1 9 15 28 II Kor 1 19 Rm 1 3 4 9 5 10 8 3 29 32) in ursprünglicher Weise (πρωτότοκος Rm 8 29) und als solcher das Bild Gottes (II Kor 4 4, vgl. Kol 1 15), ja selbst göttlicher Art ist (Rm 9 5[1], vgl. Kol 2 9 Phil 2 6). So komplizirt das christologische Problem bei Paulus liegt und so wenig es mit diesen Bemerkungen sich abmachen lässt, so wichtig ist es doch, hervorzuheben, dass in jenen göttlichen Prädikaten Christi nur zum spekulativen und scharfen Ausdruck kommt, was sich überall beobachten lässt, dass nämlich durch den Glauben an Jesus Christus der Gottesgedanke stark in Mitleidenschaft gezogen und erheblich umgebildet wird. Denn daran, dass trotz seines strengen Monotheismus (vgl. I Kor 15 28) Paulus diese Spekulation sich aneignen und weiter ausbilden konnte, lässt sich ermessen, von wie tiefgreifender Bedeutung es für seine ganze Gottesanschauung war, dass ihm Gott als der Vater des Herrn Jesu Christi erschien.

4. Gelegentlich allerdings scheint es, als ob nicht die spezifisch christliche Gottesidee, sondern der Monotheismus im Allgemeinen, wie er bereits Eigenthum des jüdischen Volkes war, von ihm als Haupterwerb der gläubig gewordenen Heiden angesehen werde (I Th 1 10 Gal 4 8 9a I Kor 8 1 ff., vgl. das ἄθεοι Eph 2 12), und es lässt sich in der That nicht verkennen, dass die spätere Apologetik die Spur von Rm 1 19 ff., allerdings einseitig, verfolgt hat. Denn hier wird den Heiden die Möglichkeit monotheistischer Erkenntniss und die thatsächliche Erkenntniss der göttlichen Strafgerechtigkeit zugeschrieben (Rm 1 19 20 32). Aber mag Paulus in seiner Missionspraxis — der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis folgend[2] — in solcher Weise an Zeitideen angeknüpft

---

[1] Es ist schwer begreiflich, wie man an dieser einzig natürlichen Beziehung von Rm 9 5 Anstoss nehmen kann, während doch Paulus, ohne Dualist zu sein, selbst dem Satan das Prädikat ϑεός beizulegen vermag (II Kor 4 4).

[2] Allerdings hat die Polemik gegen den Götzendienst, wie wir sie z. B. im Briefe des Jeremias (7 ff.) oder in Sap 13—15 lesen — eine Ausführung, die ersichtlich bei Paulus in Rm 1 18 ff. anklingt (vgl. Grafe, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sap. Salom. in Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, p. 270—274) — zunächst mehr bewahrenden als missionirenden Zweck. Dass es auch am Missionserfolg nicht gefehlt hat, zeigt die Thatsache des Anschlusses von Proselyten an die Synagogalverbände. Auch dient die jüdische Sibyllenliteratur ersichtlich dem Zwecke, „für den Gott Israels zu werben, als den einzig wahren und bereits in weiteren Kreisen nicht unbeachteten“ (Reuss, Gesch. d. hl. Schrift. d. A. T. § 490). Aus der Blass'schen Uebersetzung bei Kautzsch (Pseud-

haben, der Gottesgedanke, von dem er ausgeht, ist der voll christliche, kein allgemeiner Monotheismus, auch kein jüdischer. Denn den jüdischen Gottesglauben beurtheilt Paulus garnicht als reinen Gottesglauben. Als Monotheismus führt dieser unmittelbar zum Universalismus (Rm 3 29 30), und als geistiger Gottesglaube greift er über alle äusseren Unterschiede zwischen Personen wie über alle rituellen Satzungen hinüber (Rm 2 11 I Kor 10 25f. Rm 14 14 20). Daher ist die jüdische Religion, in ihrer Gegensätzlichkeit zum Christenthum betrachtet, noch nicht voller Monotheismus, sondern ein durch Engeldienst vermittelter (Gal 3 19), ja sie kann eben nach diesem Gegensatz gegen den Christenglauben geradezu als Engeldienst bezeichnet werden (Gal 4 9f.). Aber es würde auch nicht genügen, den Christenglauben im paulinischen Sinn als vollen, geistigen Monotheismus zu bezeichnen, vielmehr würde gerade das Hauptmoment noch fehlen. Denn die Tiefen der Gottheit erkennt erst, wer in seiner am Kreuze seines Sohnes bewährten Thorheit und Kraftlosigkeit seine tiefste Weisheit und seine grösste Kraft erkennt (I Kor 1 21—25 2 10f.). Dieser Heilsplan Gottes, vor den Aeonen festgestellt, muss Jedem ohne den Geist Gottes ein unverstandenes Geheimniss bleiben (I Kor 2 6ff. Rm 16 25f., vgl. Eph 3 2ff.). Eben damit bleibt Gottes Sünder in Gerechte wandelnde Gerechtigkeit unverstanden (Rm 3 21ff. 10 3ff. II Kor 3 15ff.). Diese Gottesgerechtigkeit ist aber nichts als der durch die eigenthümlichen Denkformen des Apostels veranlasste Ausdruck der ethisch gearteten Vatergüte gegenüber dem Sünder, welche aus Knechten Freie schaffen will (Gal 4 25ff. Rm 8 15)[1].

So ergibt sich von Neuem, wie die spezifisch christliche Gottesidee des Vaters unseres Herrn Jesu Christi den Mittelpunkt der paulinischen Anschauung bildet. Dagegen spricht es natürlich nicht, wenn die Kontinuität der alttestamentlichen mit der christlichen Offenbarung in der jener Zeit eigenthümlichen Weise der Weissagung ausgesprochen wird (z. B. Rm 3 2 11 16—18 15 8), wenn insbesondere die Zeit der Verheissung der Jetztzeit kongenial gedacht wird. Eine Schwierigkeit entsteht erst, sobald die hieraus resultirenden Ehrenprädikate des jüdi-

epigraphen) vgl. besonders das Prooem., ferner III v. 573ff., IV v. 24ff. etc. Für die Beeinflussung der Synagoge durch die stoische Ethik ist die Predigt über die fromme Vernunft als Selbstherrscherin der Triebe, die uns in IV Makk dargeboten wird, sehr lehrreich.

[1] Pfleiderer, Paulinismus[2] p. 158: „in der geschichtlich bedingten Schale der paulinischen Sühnetheorie . . . die Wahrheit . . ., dass Gott die heilige Liebe ist, welche den Sünder zwar rettet, die Sünde aber richtet". — Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes wird erst in späterem Zusammenhange (Kap. VI) analysirt werden können.

schen Volkes mit jenen andersartigen Urtheilen vom christlichen Standpunkte aus vereinigt werden sollen. Hier macht sich eben das Fehlen der geschichtlichen Auffassung geltend. Dass die Juden in ihrem Gesetz eine Ausprägung des göttlichen Willens haben (Rm 2 18—20), macht ja noch keine Schwierigkeit, sobald es nicht absolut verstanden wird. Schwieriger ist, dass ihnen ein (freilich eitles) Rühmen auf Gott (2 17), ja sogar die Einsetzung zu geliebten Söhnen Gottes (Rm 9 4 13 11 28) zugestanden wird. Mit dem Gedanken, dass erst in Christi Herrschaft Gott sich als Vater erweise, ist das nicht vermittelt. Doch wird man immerhin darauf hinweisen dürfen, dass zur Zeit der alttestamentlichen Unmündigkeit der Unterschied des Sohnes vom Knechte noch nicht hervortreten konnte (vgl. Gal 4 1—3), dass ferner die Realisierung der Sohnschaft an die vorausgegangene Einsetzung des Erstgeborenen (Rm 8 29) in die volle Sohnesstellung gebunden blieb (vgl. Gal 4 2 mit Rm 1 4). Schliesslich kommt hinzu die Hoffnung auf Wiederannahme ganz Israels, die im Glauben an Gottes Treue (Rm 3 3 11 1 2 29), wie in der persönlichen Erfahrung wurzelt, dass es auch in dem ungehorsamen Volke noch viel redliche Seelen giebt, die um Gott eifern, wenn auch mit Unverstand (Rm 10 2). Diese Gesichtspunkte rechtfertigen das Urtheil, dass die Werthschätzung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung die Neuheit des christlichen Gottesglaubens nicht irgendwie alteriren, sondern nur seinen Zusammenhang mit der fernen Vergangenheit und damit seine Wahrheit erweisen will.

5. Jesu neue Gotteserkenntniss bildet den Kern der paulinischen Gottesanschauung und ist hier unverkürzt zur Geltung gekommen. Das muss man im Auge behalten, wenn man des Apostels Verhältniss zur Reichspredigt Jesu würdigen will. Denn Jesu Anschauung vom Reiche Gottes steht in Abhängigkeit von seiner Gotteserkenntniss. Daraus ergibt sich unmittelbar, dass Paulus, da er diese Gotteserkenntniss sich angeeignet hat, auch den sachlichen Inhalt der Reichspredigt Jesu übernommen haben muss. Desshalb ist es falsch, wenn Ritschl behauptet, dass der leitende Gedanke Jesu in den Briefen des Neuen Testaments nicht vorherrsche, dass vielmehr eine Zersetzung der ursprünglichen Idee vom Reiche Gottes konstatirt werden müsse (Rechtf. u. Versöhn. II p. 297f.). Es ist aber auch, obschon relativ berechtigt, doch irreführend, wenn Kaftan die Fortsetzung der Reichspredigt Jesu in den paulinischen Gedankengängen von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem verklärten Christus findet (Wesen d. chr. Rel.[2] p. 253ff.)[1]. Näher liegt es, zu sagen, dass die unmittelbarste Fort-

[1] Cremer a. a. O. p. 345 findet die Bezeugung des Gottesreiches in der Predigt von Christus, insonderheit von der Gottesgerechtigkeit in ihm. Aehnlich

führung der Predigt Jesu in der paulinischen Anschauung von Gott als dem Vater unseres Herrn Jesu Christi vorliegt. Insbesondere auf ein Zweifaches ist dabei zu achten. Wie bei Jesu der Vater im Himmel und Gottes Reich Korrelatbegriffe sind, so wirkt, wie festgestellt ist, auch bei Paulus Gottes Vatergüte sich darin aus, dass Christus die Herrschaft führt. Hieraus erklärt sich auch, dass Paulus den Begriff des Reiches Gottes, obgleich er die Beziehung auf die Gegenwart kennt, wesentlich eschatologisch fasst [1]. Denn in der Gegenwart führt eben Christus die Herrschaft (I Kor 15 24 Kol 1 13). So wird auch höchst charakteristisch bei der Beziehung auf die Gegenwart der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Rm 14 17) in ein δουλεύειν τῷ Χριστῷ (14 18) umgesetzt. Der Begriff der Gottesherrschaft hat sich also in den der Christusherrschaft verwandelt, welche der Gottesherrschaft erst die Bahn schafft, sachlich aber, d. h. ihrem geistigen Inhalte nach, mit ihr zusammenfällt, so dass Eph 5 5 nicht als unpaulinisch bezeichnet werden kann. Ferner muss man beachten, dass der Orientale unseren scharfen Unterschied zwischen Familie und Staatsverband nicht kennt. Erst die späteren Schriften des Neuen Testaments haben aus dem griechischen Sprachgebrauch den Begriff des „Bürgers" übernommen (Phil 1 27 3 20 Eph 2 12 19; sonst Lucas), der den älteren Schriften wie dem Alten Testament fremd ist. Vielmehr wird hier von Kindern einer Stadt, eines Reiches geredet (Mt 8 12 13 38 23 37 = Lc 13 34 19 44 Gal 4 25 31). Der Unterschied zwischen Familie und Reich muss also für Jesu Empfinden und Jesu Predigt völlig ausser Acht gelassen werden (vgl. noch die charakteristische Stelle Mt 17 25). Damit ergibt sich aber von Neuem, dass Paulus nicht nur, wo er den Ausdruck Reich Gottes (vgl. noch I Kor 4 20) oder analoge mit Beziehung auf die Gegenwart verwendet [2], sondern überall, wo er von Gottes Kindern redet (vgl. auch Rm 14 4 οἰκέτης, Eph 2 19 οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ), den

---

HOLTZMANN II p. 61, der aber die Predigt vom Reiche und von dem Erlöse in (relativen) Gegensatz stellt. Nicht ohne Grund, sofern die eine mehr sachlich gehalten, die andere mehr auf den persönlichen Träger der Sache bezogen ist, und auch der Begriff des Reiches umfassender, als der der Erlösung ist. Aber natürlich fehlt es auch an Verbindungslinien nicht und sie sind oben zum Theil aufgezeigt. Indess ist weder die Rechtfertigung (vgl. auch KÄHLER, Lehre von der Versöhnung p. 260 ff.) noch die Erlösung die Summe dessen, was Paulus vom „Reiche Gottes" zu sagen weiss, eher schon „der lebendige Christus" (KÄHLER p. 262, vgl. oben KAFTAN). Vgl. dazu oben p. 20 f.

[1] I Th 2 12 II Th 1 5 Gal 5 21 I Kor 6 9 10 15 50, vgl. noch das βασιλεύειν I Kor 4 8 Rm 5 17, auch das κρίνειν I Kor 6 2 4.

[2] Phil 3 20 1 27, vgl. Eph 2 12 19; auch die „Kinder des oberen Jerusalem" Gal 4 26 ff. gehören hierher.

Grundgedanken der Reichspredigt Jesu reproduzirt. Dass aber der Ausdruck selbst nicht öfters gebraucht wird, erklärt sich theils aus seiner Vieldeutigkeit (vgl. I p. 178f.), theils aus der Gefahr einer Missdeutung im politischen Sinne, während Paulus wie Jesus nur an eine Königsherrschaft der Gnade dachte (Rm 5 21), die der Herrschaft der Sünde und des Todes entgegengesetzt ist (I Kor 15 24—26 54—57 Rm 5 14—21 6 12). So ergibt sich auch an diesem Punkte volle innere Uebereinstimmung zwischen der Anschauung des Paulus und der Jesu. Der einzige bedeutsame, aber wohl verständliche Unterschied besteht darin, dass bei Jesus Gott als der Vater und die Gegenwart des Reiches auf ihn selbst, wie er unter den Menschen lebte, bezogen sind, während Paulus beide Begriffe mit dem erhöhten Christus in Zusammenhang bringt. Aber dieser Unterschied ist nicht nur nothwendig bei der Tragweite der Erscheinungen des Auferstandenen für die Gläubigen, insonderheit für Paulus, er ist auch durch Jesus selbst legitimirt und beabsichtigt, der für sich selbst die Erhöhung zum Throngenossen Gottes in Aussicht genommen hatte (Mc 12 36 14 62).

6. Bei Jesu war die Erkenntniss der Vaterliebe Gottes mit dem überwältigenden Eindruck seiner Allmacht und unendlichen Erhabenheit verbunden, und dieser war für die Auffassung des Heilsgutes nicht minder bestimmend als der Gedanke an Gottes Vatergüte. Der gleiche Zusammenhang liegt in der paulinischen Theologie vor. Auch hier steht die Allmacht nicht, wie in unserem hergebrachten Schema, mit den anderen göttlichen Eigenschaften auf gleicher Linie, sondern sie steht im Vordergrunde. Selbstverständlich gilt Gott als allwissend (vgl. II Kor 11 31 12 2 3), und dass er als Herzenskündiger gedacht wird (I Th 2 5 10 Gal 1 20 II Kor 5 11 11 11 12 19 Rm 1 9 2 16 8 27 Phil 1 8 Kol 1 22), ist ein nicht zu unterschätzendes Motiv zu sittlichem Leben, aber mit der Allmacht kann sich das so wenig wie seine Weisheit messen, die ja gelegentlich auch stark hervorgehoben wird (I Kor 1 21 24 2 6f. Rm 11 33f. 16 25—27, vgl. Eph 3 10), sondern beides sind nur Modalitäten seiner Allmacht, ohne welche diese sich auf geistigem Gebiet nicht erweisen könnte. Dasselbe gilt zweifellos von seiner Ewigkeit (Rm 1 20), die freilich der Natur der Sache nach mehr mit der Vorstellung der vorausschauenden Weisheit sich verbindet (R 16 25f., vgl. I Kor 2 7 Kol 1 26 Eph 3 9 11). Die Allmacht bildet sozusagen den Grundstock des göttlichen Wesens, wie unmissverständlich Rm 1 20 zeigt.

Gottes ewige Kraft tritt an den Tag in den Werken der Schöpfung (Rm 1 20), und nicht nur beim Uranfange und im Grossen, sondern täglich und bis in's Einzelste (I Kor 11 12 12 18 24f. 15 38 II Kor 9 10 etc.),

und jede vorhandene Gewalt stammt aus der seinen (Rm 13 1 4 6). Aber sie geht in diesem Weltlauf nicht auf, sondern wie diese ganze Welt erst ihre Wirkung ist, so hat Gottes Allmacht auch Werke vor, die über den Naturlauf hinausgehen. Hier eben ist der Punkt, wo das Interesse des Glaubens an Gottes Allmacht, ihr Zusammenhang mit dem Heilsgut deutlich hervortritt. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass der Gedanke, Gottes Macht auf seiner Seite zu haben, schon für die religiöse Auffassung der Gegenwart sehr bedeutsam ist (vgl. z. B. II Kor 1 9 10 Rm 8 28 35ff., auch I Th 3 10f. II Kor 10 13 etc.), aber doch wird dieser Einfluss auf das Heilsbewusstsein ganz in den Schatten gestellt durch den Eindruck der über diese Welt hinausgehenden Wirkungen der Allmacht Gottes. Wie der Glaube des Abraham Allmachtsglaube ist in dem Sinn, dass Gott die Todten lebendig macht und das nicht Vorhandene in's Dasein ruft (Rm 4 17), so kommt auch für den Christenglauben Gott vornehmlich nach seiner Todte erweckenden Kraft, wie sie in Christo sich erwiesen hat, in Betracht[1], so dass der Glaube geradezu ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν bezogen werden[2] und Leugnung der Todtenauferstehung als ἀγνωσία θεοῦ bezeichnet werden kann (I Kor 15 34). Es ist desshalb gut paulinisch, wenn Eph 1 19ff. sich garnicht genug thun kann in Beschreibung der „überschwenglichen Grösse seiner Macht . . . gemäss der Wirksamkeit seiner Stärke", welche er in Christo gewirkt hat, indem er „ihn von den Todten erweckte und ihn zu seiner Rechten im Himmel setzte", hocherhaben über alle Mächte, und ihm alles unter seine Füsse legte. Dieser in seiner Art grösste Allmachtsakt Gottes stand aber unmittelbar im Dienste der Durchführung des Heiles, und so ergibt sich, wie das Heilsinteresse mit dem Allmachtsglauben auf's Engste zusammenhängt. Dieser Zusammenhang zwischen Machtwirkung und Heilswirkung Gottes wird auf's Schlichteste ausgesprochen, wenn es heisst, dass Gott mächtig sei, was er verheissen hat, auch zu thun (Rm 4 21).

Die Kraft, welche die Welt schafft und erstorbenes Leben neu zu beleben vermag, ist offenbar eine über die Welt hinausgehende, über sie erhabene Macht. Das bringt Paulus zum Ausdruck im Begriff der Herrlichkeit (δόξα), auf die geradezu die Erweckung Christi zurückgeführt werden kann (Rm 6 4, vgl. κράτος τῆς δόξης Kol 1 11, δόξα τῆς ἰσχύος II Th 1 9). Diese dem unvergänglichen Gotte eignende Herrlichkeit (Rm 1 23 5 2 9 23 II Kor 4 6 I Th 2 12) denkt Paulus nach Analogie der Vorstellung von der Schechinah Gottes (Rm 9 4, vgl.

[1] I Th 1 10 4 14 Gal 1 1 I Kor 6 14 15 15 II Kor 1 9 4 14 13 4 Rm 6 4 8 11, vgl. auch das πνεῦμα ζωοποιοῦν I Kor 15 45 II Kor 3 6.

[2] Rm 4 24, vgl. 10 9 Kol 2 12.

II Kor 3 7ff.) und des Glanzes der Gestirne (I Kor 15 40f.). An diesem Punkte zeigt sich wieder auf's Deutlichste, wie eng auch diese Seite der Gottesanschauung mit dem Heilsgedanken zusammenhängt. Denn das zukünftige, ja selbst das gegenwärtige (II Kor 3 18, vgl. 4 4—6) Heil liebt Paulus als Theilnahme an Gottes Herrlichkeit zu veranschaulichen (s. Kap. II No. 3). Das Gleiche gilt vom Begriff des Lebens, das ursprünglich dem „lebendigen“ Gott eignet (I Th 1 9 II Kor 3 3 6 16, vgl. Rm 9 26 14 11, u. s. ἄφθαρτος Rm 1 23).

Gottes Allmacht und unvergleichliche Herrlichkeit bringen es mit sich, dass ihm die centrale Machtstellung in der Welt gebührt. Das wird bald abstrakt so ausgedrückt, dass aus ihm und durch ihn und zu ihm alle Dinge sind (Rm 11 36 I Kor 8 6), bald konkret so, dass ihm allein der Ruhm in Ewigkeit gebührt (so die zahlreichen Doxologien). So spröde und ausschliesslich zeigt sich in dieser Hinsicht der Gottesgedanke, dass selbst dem Sohn keine dauernde Stellung neben Gott belassen werden kann (I Kor 15 28), was freilich nicht nur mit seiner Mittelstellung bei der Schöpfung (I Kor 8 6) und seiner Gottheit (Rm 9 5), sondern auch damit in Widerspruch steht, dass faktisch die Ueberordnung Gottes über Christus auch für die messianische Gegenwart festgehalten wird, und seine ganze Thätigkeit zur Verherrlichung des Vaters dient (s. p. 28f., vgl. auch Rm 15 7 Phil 2 11). Es ist daher nicht verwunderlich, dass dieser Rest jüdisch-messianischer Dogmatik später von Paulus ganz aufgegeben zu sein scheint (Kol 1 16)[1].

Die unbedingte Machtstellung Gottes zeigt sich aber nicht nur darin, dass Gott über Allem gepriesen, dass ihm für Alles gedankt, dass er angebetet wird, sondern es ist damit zugleich ein wichtiger Gesichtspunkt für das sittliche Handeln gegeben. Ist die Anerkennung seiner Herrlichkeit das letzte Ziel der Wege Gottes (vgl. den Refrain Eph 1 6 12 14), sind wir zum Lobe seiner Herrlichkeit da (Eph 1 12), so muss Gott in allem Thun (I Kor 10 31), auch an unserem Leibe (I Kor 6 20) verherrlicht werden, das ganze Leben eine Danksagung für Gott sein (Kol 3 17, vgl. Phil 1 11). Umgekehrt werden der Verspottung Gottes durch fleischliches Leben ihre furchtbaren Folgen nicht fehlen (Gal 6 7 Rm 1 21 23 25 2 4). Denn Gottes erhabene Herrscherstellung

[1] Eben diese Entwicklung zeigt, wie misslich es ist, die Vermittlung der Schöpfung durch den präexistenten Christus, wie WENDT thut (a. a. O. p. 47f.), schlechtweg für unvereinbar mit dem Gottesgedanken Jesu zu erklären. Denn diese ursprünglich einer falschen Spekulation über Gott entstammende Vorstellung konnte doch eben zum Ausdruck der centralen Bedeutung des Sohnes und damit des Vaterwesens Gottes für das christliche Bewusstsein werden (vgl. die Zusammenstellung von Vater und Sohn Mt 11 27 Mk 13 32).

bringt es mit sich, dass jeglicher ihm Rechenschaft geben muss, und alle vor seinen Richterstuhl gestellt werden müssen[1].

7. Gottes allmächtige, unvergleichliche Art und seine Vatergüte gehen zusammen in dem Gedanken seiner Gnade. Diese umfasst unmittelbar beides, das freie königliche Walten und die Güte Gottes, und darum fällt für das Verhältniss des Gläubigen zu Gott der Begriff der Gnade mit dem Wesen Gottes völlig zusammen. In dieser Anschauung von Gottes Gnade hat der Apostel Jesu tiefen religiösen Grundgedanken zu einer unvergleichlich scharfen und getreuen Ausprägung gebracht. Auch bei Jesus finden wir den Gedanken von der ausschliesslichen Macht der göttlichen Gnade motivirt durch die göttliche Einzigartigkeit (I p. 106ff.), und es macht die Eigenart der paulinischen Gottesanschauung aus, diesen Gedanken nach allen Seiten hin in's hellste Licht zu stellen. Man begnügt sich gewöhnlich, seine Gnadenlehre in der ihm eigenthümlichen Form der Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen. Aber das genügt nicht. Ganz abgesehen davon, dass man durch solche Isolirung die Schwierigkeiten, von denen die Rechtfertigungslehre gedrückt wird, erheblich vergrössert, wird der Reichthum der paulinischen Anschauung bei dieser Methode nur sehr verkürzt zur Darstellung gebracht. In Wahrheit ist es vielmehr der Gottesgedanke, in dem nicht nur eine starke Wurzel der Rechtfertigungslehre liegt, sondern der selbst in seiner Eigenart ein Korrelat, eine Parallele, zur Rechtfertigungslehre bildet.

Schon die unmittelbaren Wirkungen der Gnade zeigen ihre entscheidende Bedeutung. Denn Rm 6 23 wird das ewige Leben als Gnadengabe Gottes bezeichnet[2]. Rm 5 2 Gal 5 4 II Kor 6 1 (vgl. Kol 1 6) bezeichnet sie den ganzen Christenstand und Rm 5 15 17 20f. die Gabe der Gerechtigkeit, die unmittelbar das Leben mit sich bringt. Ferner wird sie in den Briefeingängen mit dem Heil (εἰρήνη) zusammengestellt und erscheint als der Grund der Berufung[3]. Schliesslich umfasst sie auch alle einzelnen Gaben[4], und Niemand besitzt ja, was er nicht empfangen hätte (I Kor 4 7, vgl. 15 10). So begreift denn die Gnade alle Heilsgüter in sich (vgl. II Kor 12 9), wie schon ihre hervorragende Stelle in allen Briefeingängen und Schlüssen erweist.

---

[1] Rm 14 10—12; beachte auch, wie 3 6 Gottes Weltrichteramt nicht aus seiner Gerechtigkeit abgeleitet wird, sondern als ein Ausfluss seiner Gottheit von vornherein feststeht.

[2] Vgl. I Kor 2 12 τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, auch 2 9 ὅσα ἡτοίμασεν ὁ θεός, vgl. auch II Th 2 16).

[3] Gal 1 6 15 Rm 11 29.

[4] Z. B. Gal 2 9 I Kor 1 4 3 10 Rm 1 5 12 3 6 15 15 Phil 1 7 Eph 3 2 7 8 4 7.

Viel stärker natürlich tritt diese Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade da hervor, wo sie im Gegensatz zu menschlichen Prätensionen geltend gemacht wird[1]. Das geschieht aber keineswegs nur in der Rechtfertigungslehre, sondern der Gegensatz der göttlichen Herrlichkeit zu allem menschlichen Eigenruhm beherrscht die gesammte Lebenshaltung und regulirt das gesammte Selbstgefühl. Denn die unbedingte Machtstellung und Erhabenheit Gottes schliesst unmittelbar jegliche Ueberhebung des Menschen aus. Mag doch jeder Mensch zum Lügner werden, wenn nur Gott sich als wahrhaftig erweist (Rm 3 4). Er ist der allein Weise (Rm 16 27), dessen Sinn Niemand erkannt, und dessen Rathgeber Niemand gewesen ist (Rm 11 34). Ihm hat es gefallen, die Weisheit dieser Welt, ja alles, dessen sie sich rühmen mag, Kraft, edle Geburt und Ansehen und Alles, was etwas gilt, zu Schanden zu machen und nur das zu Ehren zu bringen, was solche an sich ersichtlich nicht verdient (I Kor 1 19—21 27—29 3 18—20). Denn damit ist erwiesen, dass vor ihm sich kein Fleisch rühmen könne (1 29), weil selbst seine Thorheit weiser, seine Schwäche stärker als die Menschen ist (1 25). Nach diesem Grundsatz trägt der Apostel den Schatz der Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes im gebrechlichen Thongefäss, damit es deutlich wird, dass das hierin zu Tage tretende Uebermass von Kraft Gott angehört und nicht aus ihm selbst stammt (II Kor 4 7, vgl. I Kor 2 3—5). So erklärt er sich seine stete Todesgefahr daraus, dass er nicht irgend auf sich selbst sein Vertrauen setzen solle, sondern allein auf Gott, den Erwecker der Todten (II Kor 1 9). Hat er das Vertrauen, etwas zu können in seinem Beruf, so doch nicht, als ob er von sich tüchtig wäre, sich etwa einzuschätzen als aus eigenem Vermögen, sondern allein aus Gott (II Kor 3 4—6), wie denn an dem Satanspfahl in seinem Fleisch der Herr ihm gezeigt hat, dass er selbst, d. h. aus eigener Kraft nichts ist (II Kor 12 7ff. 11). Diese tiefe Demuth, als Korrelat der Erkenntniss der göttlichen Herrlichkeit, gilt dem Apostel unmittelbar als sicheres Zeichen des rechten Verhältnisses zu Gott. Abraham, der Vater der Gläubigen, gab Gott die Ehre (Rm 4 20). Dagegen ist der Grundschaden in dem tiefen Verfall des Heidenthums, dass sie, als sie Gott erkannten, ihn nicht ehrten, ihm nicht dankten und sich in seine Erkenntniss nicht vertieften (Rm 1 21 23 25 28). Ebenso ist der tiefste Grund der Verstockung des Judenthums sein Dünkel, seine Meinung, auf Grund seiner Ab-

[1] Vgl. Kölbing, Stud. u. Krit. 1895, p. 40: „Aseïtät der göttlichen Gnade, die prinzipiell keines menschlichen Entgegenkommens bedarf.“ Holtzmann II p. 132: „Mit keinerlei Leistung und ihr entsprechender Forderung darf und kann das Geschöpf dem Schöpfer gegenübertreten.“

stammung, wie auf Grund eigener Tüchtigkeit sich das Heil ertrotzen zu können. Desshalb hat Gott sie wie die Heiden unter den Ungehorsam beschlossen, um auch an ihnen nicht verheissungsmässig gebundene Gnade, sondern bedingungsloses, freies Erbarmen üben zu können (Rm 11 32, vgl. 2 17—20 10 3). Aber auch die Christen, wenn sie fallen, werden durch ihren Hochmuth fallen (Rm 11 18—21 I Kor 10 12).

8. So wurzelt denn unmittelbar in Gottes Wesen, in seiner unvergleichlichen Erhabenheit die Nothwendigkeit, dass jeglicher Mund gestopft werde, und die ganze Welt ihm gegenüber als straffällig erscheine (Rm 3 19). Niemand hat ihm etwas zuvor gegeben, so dass er auf Vergeltung Anspruch machen könnte (Rm 11 35), Niemand kann mit ihm rechten, ohne von vornherein im Unrecht zu sein (Rm 9 20 3 4 5), Niemand kann ihm widerstehen (Rm 9 19, vgl. 13 2). In diesem Gottesgedanken liegt von vornherein die Nothwendigkeit, die Rechtfertigung auf Grund von Gesetzeswerken zu verwerfen. Denn zu Moses spricht Gott: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich; so liegt es nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmung (Rm 9 15 16). Die Unbedingtheit der göttlichen Gnade schliesst mithin allen menschlichen Eigendünkel aus. Rechtfertigung auf Grund von Werken würde zum Rühmen der eigenen Leistung vor Gott führen, vor Gott aber gilt kein Rühmen (Rm 3 27 4 2, vgl. 3 19 20). Was aus Gnade geschieht, geschieht eben desshalb nicht aus Werken, weil sonst die Gnade nicht mehr Gnade bliebe (Rm 11 6). Denn dem, der Werke leistet, wird der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit zugerechnet (Rm 4 4); dem aber, der nicht arbeitet, sondern glaubt, wird die Gabe nicht aus Schuldigkeit, sondern aus Gnade zu Theil (Rm 4 5 16). So ist denn der prägnanteste Ausdruck der Gnade, dass die Sünder umsonst gerechtfertigt werden, was sich durch die Erlösung in Christo Jesu vollzieht (Rm 3 24, vgl. 5 15ff.).

Aber nicht nur in der Rechtfertigungslehre hat Paulus den Gegensatz der Gnade zu allem menschlichen Können, der ein integrirender Bestandtheil seiner Gottesanschauung ist, lehrhaft ausgeprägt, er hat zu gleichem Zweck auch eine Lehre erneuert, die schon in der jüdischen Theologie ausgebildet war, die Erwählungslehre [1]. Der paulinische Erwählungsgedanke ist freilich nicht Ausdruck eines kraftlos gewordenen, abstrakten und formalen Gottesgedankens, wie wenigstens theilweise im Judenthum, sondern es spricht sich darin vielmehr ein

[1] Vgl. Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu² p. 58—60, 65, und speziell über die Benutzung des Weisheitsbuches in Rm 9 Grafe a. a. O. p. 264—270. Die Lehre der Synagoge bei Weber, Altsynagogale Theologie p. 50—52, auch p. 360.

ungemein starkes Bewusstsein von der Lebendigkeit und Kraft, von der Autonomie des göttlichen Willens aus. Das zeigt schon die dabei verwendete Terminologie. Denn προορίζειν (I Kor 2 7 Rm 8 29f. Eph 1 5 11) bezeichnet ein vorgängiges Abstecken der Grenze, eine Festsetzung, die der Natur der Sache nach willkürlich, also That des Willens ist, und πρόθεσις (Rm 8 28 9 11 Eph 1 11 3 11, vgl. προτίθεσθαι Rm 1 13 Eph 1 9) fügt hinzu, dass diese Vorherbestimmung die Form einer ausdrücklichen göttlichen Willensentscheidung hat. Diese göttliche Willensentscheidung aber hat, wie der Begriff der εὐδοκία zeigt (Eph 1 5 9, vgl. Phil 2 13 und εὐδοκεῖν Gal 1 15f. I Kor 1 21 Kol 1 19), ihren Grund ausschliesslich in sich selbst, in einem inneren Wohlgefallen an dieser Entscheidung. Demgemäss zeigt sich in der Erwählung die Gnade (Rm 11 5) oder Liebe (11 28 9 13) Gottes in ihrer unbedingten, schrankenlosen Freiheit[1]. Gegenüber dem menschlichen Willen bewährt sich diese Unabhängigkeit der Gnade zunächst darin, dass die Erwählung allem menschlichen Thun vorangeht (Rm 9 11, vgl. Gal 1 15, Eph 1 4: πρὸ καταβολῆς κόσμου), also nicht auf Grund von Werken, sondern frei stattfindet (Rm 9 11 12 11 5 6). Sie tritt aber auch darin hervor, dass die Erwählung unwiderruflich ist (Rm 11 29, vgl. 9 6 11 1 2), weil menschliche Untreue Gottes Treue nicht aufheben kann (Rm 3 3 4). Daher gilt der Satz: die er vorher erkannt hat, die hat er auch vorausbestimmt; die er aber vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht (Rm 8 29 30).

In der Erwählung scheint nun aber nicht nur Gottes Freiheit, sondern seine regellose Willkür sich zu bethätigen. Denn zweifellos schliesst der Erwählungsgedanke in sich, dass eine Auswahl stattfindet[2], Auswahl aber ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Ausgewählten ist rein willkürlich. Aber in dieser Weise hat Paulus den Erwählungsgedanken nicht aufgefasst. Denn die göttliche Vorausbestimmung führt er auf ein göttliches Vorherwissen zurück, welches auf die zum Heil geeignete Beschaffenheit, also im letzten Grunde auf die Liebe zu Gott sich richtet (Rm 8 28f. 11 2). Diese vorgängige göttliche Erkenntniss des Menschen wird auch sonst als der tiefste Grund alles Heiles geltend gemacht (Gal 4 9 I Kor 8 3 13 12, vgl. 14 38). Weit entfernt davon, durch die Wucht des Erwählungsgedankens in seiner

---

[1] Nach Kähler (Versöhnungslehre p. 371) spricht die Erwählungslehre den „erhabenen Selbstbestand des Schöpfergottes“ aus, für den jede Einzelperson nur da ist, „ihm zu dienen, ihn zur Erscheinung zu bringen, ihn zu verherrlichen“.

[2] Rm 9 11 11 5 7 I Kor 1 27 28, vgl. ἀφορίζειν Rm 1 1 Gal 1 15 und εἵλατο ἀπ' ἀρχῆς II Th 2 13.

ethischen Wesenheit vernichtet zu werden, gewinnt auf dieser Grundlage der Gläubige vielmehr die Gewissheit eines ewigen Wertes seiner Person vor Gott (vgl. HOLTZMANN a. a. O. II p. 168f.). Jeder Schein der Willkür in Gottes Vorsatz wird auch dadurch ausgeschlossen, dass, freilich im formellen Widerspruch zur Unwiderruflichkeit der göttlichen Erwählung, in der Paränese die Möglichkeit des Abfalls oder des vergeblichen Empfangs der Gnade in Aussicht genommen wird. Das ist nicht etwa erst die Anschauung der Pastoralbriefe (so WEISS, Bibl. Theol.[6] p. 456f.), wo sie allerdings sehr scharf hervortritt, sondern schon des ursprünglichen Paulinismus[1].

Man darf nur diese Bezugnahme der göttlichen Erwählungsgnade auf das innere Wesen des (künftigen) Menschen nicht in dem Sinn verstehen, als werde Gottes Gnade dadurch im Voraus bedingt und von des Menschen willkürlichem Handeln abhängig. Damit würde man den ganzen Gedanken verderben. Vielmehr wird dadurch nur festgestellt, dass die Gnade, ihres Erfolges sicher, die Erwählung vollzieht. Ist nun so anscheinend der Erwählungsgedanke von Willkür befreit, da die Erwählten sich ja künftig auch des ihnen geschenkten Heils würdig erweisen werden, so ist freilich das Moment der Willkür nur weiter hinausgeschoben. Es tritt deutlich hervor, sobald die Frage aufgeworfen wird, warum denn Gott nicht Alle so geschaffen hat, dass er sie in Gewissheit des Erfolges seiner Gnade vorausbestimmen und erwählen konnte. Hierauf lautet des Apostels Antwort, dass, wie der Töpfer Macht hat, aus dem gleichen Thon Gefässe zu ehrenvollem und schmutzigem Gebrauch zu machen, so auch Gott Gefässe des Zornes zum Verderben und Gefässe des Erbarmens zur Herrlichkeit hergerichtet hat, um seinen Zorn und sein Erbarmen und in beidem seine Macht zu offenbaren (Rm 9 20—23). Es ist nicht möglich, diesen Gedanken nur hypothetisch zu verstehen. Sonst könnte die weitergehende Frage garnicht aufgeworfen werden, ob denn Gott nicht ungerecht sei, wenn er jene, die er selbst so geschaffen hat, dann strafe (Rm 3 5 9 14 19); sie wird auch nicht als irrthümlich abgewiesen, sondern mit dem Hinweis darauf, dass Gott das Weltgericht übe, also nicht ungerecht sein könne (3 6) und dass er in seinem Erbarmen (9 15f.) und Schaffen (9 20 21) frei sei, also mit Berufung auf Gottes Machtvollkommenheit niedergeschlagen.

Es ist ja unleugbar, dass mit der Konsequenz des Gottvatergedankens diese Ausführung unvereinbar ist. Immerhin muss man

---

[1] Vgl. Gal 4 11 I Kor 9 27 10 12 14 38 II Kor 6 1 11 3 13 5f. Rm 11 21f. Phil 3 10f.

beachten, dass es die Vertheidigung der absoluten Geltung der Gnade Gottes ist, welche in polemischer Auseinandersetzung zu dieser Konsequenz geführt hat. Ferner muss zugestanden werden, dass, wenn die Frage nach dem letzten Grunde des Unglaubens nicht von vornherein niedergeschlagen wurde, sie unter der (feststehenden?) dualistischen Vorstellung vom Ausgange des Heilsprozesses keine andere Lösung erfahren konnte, wenn nicht Gottes unbedingte Machtstellung aufgegeben werden sollte. Schliesslich muss festgestellt werden, dass von diesem Gedanken göttlicher Willkür sonst kein Gebrauch gemacht wird, wie schon das ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ 9 22 innerlich damit unverträglich ist, weil es sittliche Verschuldung, also sittliche Freiheit voraussetzt[1]. Dem obersten Gedanken der Willkür Gottes würde es entsprechen, Erbarmung und Verstockung, Liebe und Hass, Verderben und Herrlichkeit als gleichwerthig für Gott neben einander zu stellen (Rm 9 17 18 13). Das ist nicht die wirkliche Meinung des Apostels. Vielmehr wird die Zornoffenbarung um der Gnadenoffenbarung willen zurückgestellt (Rm 9 22 23). Ja, Gott hat, wie er ausführt, alle unter den Ungehorsam beschlossen, um aller sich zu erbarmen (Rm 11 32); die Sünde hat er mächtig werden lassen, um die Gnade noch viel reicher zu machen (Rm 5 20 21). So sind auch Verderben und Herrlichkeit nicht einander gleichstehende und, an der obersten Absicht Gottes bemessen, gleichwerthige Ausgänge der Menschengeschichte (vgl. I Kor 15 28 und die Ausführungen über die Eschatologie in Kap. II 9), so wenig auch Paulus das lösende Wort dafür gefunden hat. Entsprechend ist dann auch nicht Willkür, sondern Gnade das Wesen Gottes, eine Gnade freilich, die sich als allerfreieste und unbedingte und daher am liebsten in der Form des Erbarmens erweist, sofern eben das Erbarmen ersichtlich eine spontane, frei zuvorkommende Erweisung der Liebe ist.

9. Die Rechtfertigungslehre ist ein ausgezeichneter Ausdruck der Gnade im Gegensatz zu allem menschlichen Wirken, aber die innere Zusammengehörigkeit des Guten mit dem Reiche Gottes kann in ihr nicht zu gleich deutlichem Ausdruck gelangen. Hier bietet die Erwählungslehre eine Ergänzung, indem sie die Gnade als das die sittlich-religiöse Art des Menschen nicht ausschliessende, sondern sie umfassende und über sie hinausgreifende Prinzip erweist. Aber das Verhältniss der erwählenden Gnade zur sittlichen Art des Menschen könnte immer noch Missverständnissen ausgesetzt sein. Daher zeigt sich die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade erst vollständig, in-

[1] Doch ist der Strafaufschub hier nicht durch eine sittliche Rücksicht auf die Gefässe des Zornes, sondern durch die Absicht der Gnadenoffenbarung an den Gefässen des Erbarmens motivirt.

dem der ergänzende Gedanke hinzutritt, dass alles Gute von Gott gewirkt ist. Diese Einwirkung Gottes auf sittlichem Gebiete beruht im Grunde auf der gleichen Kraft, wie sie im Gebiete des Naturlebens wirksam ist, auf seiner unbegrenzten allmächtigen Schöpferkraft. Auf Gott wird es zurückgeführt, dass das Alte vergangen und Neues, eine neue Schöpfung, geworden ist (II Kor 5 17f.). Daher ist der Gläubige geradezu Gottes Werk (Rm 14 20). Analog bezeichnet Kol 3 10 Gott als den Schöpfer des neuen Menschen (vgl. Eph 4 24), und Eph 2 10 nennt uns „Gottes Schöpfung, in Christo Jesu geschaffen zum Zweck guter Werke, die Gott zuvor bereitet hat“. Wie Gott die sittlich-religiöse Neuschöpfung vollzogen, das gute Werk in uns begonnen hat (Phil 1 6), so führt er es auch fort, wirkt in uns mit seiner Macht (Eph 3 20) das Wollen und das Wirken (Phil 2 13).

Dieser allgemeine Satz entfaltet sich in einer Fülle von einzelnen Anschauungen[1]. Auf dieser Wirksamkeit Gottes ruht zunächst die Ueberzeugung von der Wirksamkeit des Gebetes um geistige Gaben. So erbittet der Apostel Bereicherung der Liebe (I Th 3 12), tadellose Erhaltung in heiligem Wandel (I Th 5 23, vgl. 3 13), Bewahrung vor bösem Thun (II Kor 13 7), völlige sittliche Vervollkommnung (II Kor 13 9), gleiche Gesinnung nach Christi Norm (Rm 15 5 6) u. s. w. Aber auch ausdrücklich führt er auf Gott die Bruderliebe (I Th 4 9, vgl. Eph 6 23), die Sorge um die Gemeinden (II Kor 8 16 17), die Barmherzigkeit (II Kor 8 5), den Fortschritt in der Gerechtigkeit (II Kor 9 10), die Treue und Tüchtigkeit in seinem Haushalterberuf (I Kor 7 25 II Kor 3 5f.), seine ganze sittliche Kraft (Phil 4 13, vgl. II Kor 12 9 10 Kol 1 11 Eph 6 10), alles, was er ist (I Kor 15 10), zurück. Gott ist der Gott des Friedens (Rm 15 33 16 20 I Kor 14 33 II Kor 13 11 Phil 4 9 I Th 5 23), der Liebe (II Kor 13 11), der Hoffnung (Rm 15 13), der Geduld und des Trostes (Rm 15 5 II Kor 1 3), sofern er eben Frieden, Liebe, Hoffnung (Rm 15 13, vgl. II Kor 5 4 f.), Geduld und Trost (II Kor 1 4 6) wirkt. Gott ist es, der die Versuchung und ihren Ausgang (I Kor 10 13, vgl. 11 19 δεῖ αἱρέσεις εἶναι) schafft, und auf ihn geht auch die Verstockung zurück (II Kor 3 14 Rm 1 21 f. 24 26 28 9 17 18 11 7—10 25 Eph 4 18). Die Christen freilich werden nicht verhärtet, sondern durch Gottes Treue bewahrt und im Glauben und guten Wandel bis an's Ende festgemacht (I Th 5 23f. I Kor 1 8 9 10 13 II Kor 1 21 Rm 14 4 16 25 Phil 1 6). Mit der menschlichen Freiheit wird diese Wirkung Gottes im Allgemeinen nicht für unvereinbar gehalten. Das zeigt sich

---

[1] Jacoby, Neutest. Ethik (Königsberg 1899) p. 246f. (über I u. II Th) u. passim.

schon in der Fülle der apostolischen Mahnungen, die sich an den Willen richten; es zeigt sich ferner in der Beurtheilung der Verstockung, die Rm 1 als Strafe der Verachtung Gottes, Rm 10 als Strafe des jüdischen Ungehorsams erscheint (10 16 21) und in beiden Fällen Gottes Vergebungsbereitschaft nicht aufhebt (Rm 3 25f. 11 25ff.). Dass für das Empfinden des Apostels Gottes Alleinwirksamkeit mit der Rücksicht auf die selbständige Entschliessung des Menschen vereinbar, ja beide miteinander gegeben sind, beweist II Kor 8 16 17, wo Titus gleichzeitig als αὐθαίρετος und von Gott bestimmt erscheint; ferner Gal 5 17f., wo der Christ gleichzeitig als vom Geist getrieben und in seinem Entschluss selbständig gedacht ist, vorzüglich aber die berühmte Stelle Phil 2 12 13, wo die ernstliche Arbeit am eigenen Seelenheil mit dem Wirken Gottes an den Seelen geradezu begründet wird[1].

Menschliche Freiheit und Gottes Alleinwirksamkeit schliessen sich nicht aus, aber die Unbedingtheit und Herrschermacht der göttlichen Gnade ist durchaus der vorwiegende Gesichtspunkt in der paulinischen Anschauung. Es gibt keine menschliche Thätigkeit, die nicht, tiefer betrachtet, Gottes Wirkung ist. Dies Resultat wäre freilich zu modifiziren, wenn Wendt Recht hätte mit seiner Behauptung, dass nach paulinischer Anschauung der Mensch im Stande sei, „von sich aus den Glauben zu leisten“ (a. a. O. p. 72). Diese Annahme widerspricht aber offenkundig dem wirklichen Thatbestande. Denn wenn, wie Wendt bemerkt, mehrfach die Bedingung des Glaubens eingeschärft und die Schuld der Glaubensverweigerung betont wird (a. a. O. p. 73), so geschieht ja das Gleiche vielfach mit Bezug auf das sittliche Leben (vgl. o. u. s. p. 40), ohne dass dies der Abhängigkeit von Gottes Gnade entnommen werden könnte. Und wenn Wendt hervorhebt, dass Paulus nirgends den Glauben als bewirkt durch die göttliche Gnade bezeichne (a. a. O. p. 73), so ist das einfach unrichtig. Es geschieht nicht eben oft, dass Paulus den Glauben als Gottes That bezeichnet, aber es geschieht doch. Wenn er Gott nicht genug für die Freude zu danken weiss, die er an den Thessalonichern hat (I Th 3 9), so besteht der Anlass zu dieser Freude in ihrem Glauben und ihrer Liebe (3 6f.); der Glaube wird also hier als gottgewirkt gedacht, wie denn Paulus auch die diesem Glauben noch anhaftenden Mängel zu beseitigen wünscht (v. 10). Nach I Kor 2 5 beruht der Glaube nicht auf Menschenweisheit (wie Gal 5 8), sondern ἐν δυνάμει θεοῦ, wird also als gottgewirkt gedacht. Rm 15 13 wird um Erfüllung mit aller

[1] Jacoby a. a. O. p. 316f. mit Bezug auf Phil 2 12f.: „Das ethische Leben des Christen ist also für Paulus nach allen Beziehungen das Werk Gottes, aber auch nach allen Beziehungen das Werk des Menschen.“

Freude und mit Frieden im Glauben gebeten, dann aber offenbar nicht nur die Begleiterscheinungen des Friedens und der Freude, sondern auch der Glaube von Gott selbst abhängig gedacht; ebenso wird II Th 1 11 die Begabung mit einem Glaubenswerk von Gott erbeten. Rm 12 3 wird das Mass des Glaubens ausdrücklich auf Gottes Vertheilung zurückgeführt, und Phil 1 29 mit dem Leiden für Christus auch der Glaube an ihn als Gottes Gnadengabe bezeichnet[1]. Zu diesen direkten Beweisen treten indirekte. Unter dem Glauben, wie ihn der Mensch leisten soll, denkt WENDT weniger eine sittliche als eine intellektuelle Leistung, ein „blosses Aufnehmen des Evangeliums" (ib.). Nun bezeichnet aber Paulus sein eigenes Glaubenserlebniss so, dass es Gott gefiel, seinen Sohn in ihm zu enthüllen (Gal 1 16); entsprechend redet er davon, dass Gott den Geruch seiner Erkenntniss durch ihn offenbare (II Kor 2 14), und dass er „es in unseren Herzen tagen liess zum strahlenden Aufgang der Erkenntniss von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christus" (II Kor 4 6)[2]. Ueberhaupt ist alle Gotteserkenntniss bedingt durch Gottes vorausgehende Erkenntniss (Gal 4 9 I Kor 8 2f. 13 12, vgl. 14 38) und alle religiöse Erkenntniss Gottes Gabe (I Kor 1 5ff. 2 10ff. Phil 3 15 Eph 1 8 17 18 etc.). Also fällt auch der Glaube nach seiner mehr intellektuellen Seite nicht aus der Abhängigkeit von Gottes Wirksamkeit heraus, geschweige denn, sofern er „ein vertrauensvolles Verlangen darnach ist, sich von Gott aus reiner Gnade etwas schenken zu lassen" (WENDT p. 63). Wir erhalten mithin den Gedanken, dass der Heilsstand des Christen in jeder Beziehung als von Gott gewirkt zu denken ist. So allein entspricht es dem paulinischen Bestreben, jeden menschlichen Dünkel Gott gegenüber zu nichte zu machen (Eph 2 9 10), so der unvergleichlichen Erhabenheit und Majestät der göttlichen Gnade, die es nicht dulden kann, neben sich noch andere „unentbehrliche", ob auch „unbedeutendere" Faktoren des Heils zu sehen, sondern das beherrschende, ausschliessliche und alleinige Prinzip des Heils sein muss.

10. Eben damit aber hat Paulus die Gottesidee Jesu in ihrer unvergleichlichen Herrlichkeit und Erhabenheit sich unverkürzt angeeignet, und diese Uebereinstimmung bürgt dafür, dass der eigentliche Nerv, die religiöse Art des Heilsgutes in der Predigt des Paulus unversehrt geblieben ist. Aber überhaupt hat sich herausgestellt, dass im Gottesgedanken eine überwältigende Uebereinstimmung des Apostels mit seinem Meister besteht. Allerdings kann nicht in Abrede gestellt werden,

---

[1] Auch CREMER betont, dass der Glaube Gottes Wirkung sei (Paulinische Rechtfertigungslehre p. 326f.).

[2] Wie hier, so ist mehrfach stillschweigend WEIZSÄCKER's Uebersetzung verwendet, einige Male auch die von STAGE.

dass die von WENDT am paulinischen Gottesgedanken geübte Kritik (s. p. 23) sich an wichtigen Punkten bestätigt hat. Der in der Erwählungslehre zu Tage tretende Gottesgedanke lässt sich mit den Konsequenzen des Vatergedankens schwerlich ohne Rest ausgleichen (doch s. auch Mt 11 25f. Mk 4 11 12 25). Unvereinbar mit dem Gedanken von der unmittelbaren Wirksamkeit des Vaters ist ferner die Annahme, dass vor Christus Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch Engel die Welt regiert habe (p. 30, vgl. EVERLING, Paul. Angelologie u. Dämonologie p. 119f.), insbesondere aber die noch nicht überwundene jüdische Vorstellung, als ob auch Christi Herrschaftsübung die Unmittelbarkeit des göttlichen Waltens beeinträchtige (I Kor 15 28)[1]. Das Gemeinsame in diesen Gedanken liegt in einem Ueberragen der Einzigartigkeit Gottes, seiner Transcendenz und Erhabenheit über die Vateridee. Sind in Jesu Gottesbewusstsein beide Momente zu voller Einheit zusammengeschlossen, so ist dagegen bei Paulus die ihm anerzogene jüdische Vorstellung von der neuen Erkenntniss, die er ja als grundsätzlich neue sich nirgends vergegenwärtigt hat, nicht völlig zurückgedrängt. Unbeschadet seiner weitgehenden Beeinflussung durch die neue Erkenntniss Gottes bei Jesu lässt sich doch nicht leugnen, dass diese nicht völlig ungebrochen bei ihm fortwirkt, sondern daneben in spekulativen und geschichtsphilosophischen Ausführungen der jüdisch-transcendente Gottesgedanke erhalten bleibt. Bei dem festen inneren Zusammenhang, der zwischen dem Gottesgedanken und der Heilsanschauung besteht, lässt sich desshalb auch in dieser eine gleich grosse Uebereinstimmung erwarten, aber zugleich wird die Frage unumgänglich, ob und inwieweit auch in ihr die Elemente des Alten fortwirken und eine (latente) Ablenkung von der Anschauung Jesu zur Folge haben.

---

[1] BRUNO BAUER macht, was SIEGFRIED (Philo von Alexandrien p. 403) für sehr beachtenswerth hält, auf das Zusammentreffen der Lehre Philo's von dem späteren Zurücktreten der Vermittelung des Logos mit I Kor 15 28 aufmerksam („Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum“ p. 103f.). Zur Lehre Philo's vgl. auch HEINZE, Lehre vom Logos p. 295f. In der That gilt als das letzte Ziel auch hier das Erfassen Gottes selbst. Das gleiche Motiv wird zur Entstehung der apokalyptischen Vorstellung vom blos provisorischen Charakter der Messiasherrschaft (vgl. z. B. IV Esr 7 29) mitgewirkt haben.

Zweites Kapitel.

Die Heilsvollendung.

Ist nun Gotteserkenntniss der eine Pol des paulinischen Denkens, so ist der andere die Erwartung des Sohnes Gottes zur Errettung vom Gericht (I Th 1 9f., vgl. ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ Eph 2 12). Mit der Darstellung der christlichen Hoffnung werden wir also bei Beschreibung der Heilsanschauung den Anfang zu machen haben. Dies Verfahren entspricht der Grundstimmung des Apostels (p. 21f.); es bietet zugleich den erheblichen Vortheil, dass hier wie beim Gottesgedanken sich ohne Mühe eine der Verkündigung des Paulus mit dem Evangelium Jesu gemeinsame Grundlage[1] von weitem Umfange herausstellen lässt, so dass die eigenthümliche Fortbildung der Anschauung leicht erfasst und in ihrer Bedeutung überblickt werden kann[2].

1. Wollen wir das messianische Hoffnungsgut, wie es vor des Apostels Seele stand, genau feststellen, so können wir an dem eschatologisch-apokalyptischen Rahmen, wenngleich er für den Zweck unserer Untersuchung wenig in Betracht kommt, nicht ganz vorübergehen. Denn es liesse sich aus diesem Rahmen nur gewaltsam herausreissen, auch zeigt sich gerade hier am deutlichsten die zeitgeschichtliche Bedingtheit der ganzen Anschauung, ohne deren Beachtung sich ein scharf umrissenes Bild nicht herstellen lässt. Wie Jesus, so steht auch Paulus unter der Gewalt des Gedankens, dass das Ende aller Dinge nahe sei. In dem ersten Sendschreiben, das uns von ihm erhalten ist, spricht er noch die Zuversicht aus, mit den Uebrigen die Parusie des Herrn zu erleben (I Th 4 15, vgl. I Kor 15 51), und wenn auch unter den Todesgefahren, denen er stetig in's Auge schauen musste (I Kor 15 31f. II Kor 1 9 Rm 8 36), diese Hoffnung in's Wanken geräth (II Kor 5 1ff. Phil 1 20ff. 2 17), so ändert diese Unsicherheit über sein persönliches Geschick nichts an der Gewissheit, dass das Ende nahe sei. „Die Nacht“, so ruft er aus, „ist vorgerückt, der Tag aber nahe.“ Zur Zeit des Morgengrauens also, das dem grossen Tage des Herrn vorangeht, meint er zu leben, und es ist charakteristisch, wie er diese Hoffnung begründet: „Jetzt ist unsere Errettung näher als damals, wo wir gläubig wurden“ (Rm 13 11f.). Wenn die seit dem Glaubensanfang verflossene Zeit für die Abkürzung des Termins der Parusie so bedeu-

[1] Vgl. dazu das Verzeichniss der Parallelen auf p. 15f.

[2] Zum ganzen Kapitel ist zu vergleichen KABISCH, Die Eschatologie des Paulus 1893, eine Schrift, die den kräftigsten Impuls zu richtiger Würdigung der eschatologischen Seite am Paulinismus gegeben hat.

tend in Anschlag zu bringen ist, dann kann das Ende nicht in unabsehbarer Ferne, es muss in nächster Nähe sein (vgl. noch I Kor 7 29 31 Phil 4 5). Daher gehört die Erwartung der Parusie zu den vornehmsten Merkmalen des Christenstandes (Gal 5 5 I Kor 1 7 Rm 8 23 25 Phil 3 20), und so intensiv beschäftigt sie die Gemüther, dass der Apostel in der ganzen Schöpfung sehnliches und gespanntes Harren zu schauen und ihr Stöhnen zu hören vermeint (Rm 8 19 22).

In dieser gespannten Erwartung des nahen Weltendes liegt nun unmittelbar bei ihm wie schon bei Jesu eine Berührung mit der jüdischen Apokalyptik vor. Aus dem Bewusstsein, die letzten Ziele Gottes zu kennen und unmittelbar vor ihrer Verwirklichung zu stehen, ergab sich der Grundgedanke der apokalyptischen Prophetie, dass der Abschluss der Weltentwicklung zwar durch ein rein übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt, aber der Zeitpunkt dieser Katastrophe durch die Weltentwicklung selbst bedingt wird. In diesem Grundgedanken stimmt Paulus mit der Apokalyptik überein. Die Gegenwart erscheint ihm als die weltgeschichtliche Epoche, welche die gesammte Menschheitsentwicklung abschliesst. Als die Fülle der Zeiten gekommen war, sandte Gott seinen Sohn (Gal 4 4). Demgemäss treffen auf die in der Gegenwart lebende Generation die Ziele der bisher abgelaufenen Zeiten (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) insofern ein, als jede in ihrer Weise diesen Zeitpunkt der Reife vorzubereiten gedient hat, welcher den Abschluss der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet (I Kor 10 11)[1]. Das in der Gegenwart verwirklichte Ziel war längst von Gott beschlossen, beruhte auf einem Rathschluss seiner Weisheit, der von Ewigkeit her von ihm gefasst und verborgen gehalten war, ist aber nun von Gott offenbart und von seinen Haushaltern verkündet (I Kor 2 7 4 1 Rm 16 25 f. Eph 3 5).

Dieser gemeinsame Grundgedanke bürgt dafür, dass Paulus sich auch im Einzelnen die feststehenden, sozusagen dogmatischen Typen und Bilder der apokalyptischen Prophetie angeeignet haben wird. Aber freilich muss betont werden, dass er in Konsequenz des christlichen Heilsgedankens den gemeinsamen Grundgedanken in ganz verschiedener Weise durchgeführt hat, so dass auch die einzelnen Typen bei ihm einen anderen Sinn erhalten. Auf zwei Momente ist hier vornehmlich aufmerksam zu machen. Die Apokalyptik ist von ihrer Geburtsstunde an durchaus politisch orientirt. In einer Reihe gigantischer, immer gewaltiger sich aufthürmender Weltreiche wird der Widerspruch gegen des Höchsten Gewalt veranschaulicht. Davon zeigt sich bei Paulus keine Spur; seine ganze Anschauung ist wie die Jesu durchaus unpolitisch; sein Gegensatz gegen das Heidenthum ist, wie Rm 1 zeigt, rein religiöser Art, ja seine Schätzung der heidnischen Obrigkeit (Rm 13 1 ff.) geht über die von Jesu eingehaltene Linie in bezeichnender Weise hinaus. Daran muss der Versuch, zwischen I Kor 15 23 und 24 die Existenz eines irdisch-politischen Reiches (nach Apk 20 4 ff.) einzuschalten, scheitern. Selbst wenn das εἶτα, was nicht der Fall ist, die Annahme eines langen Zwischenraumes erforderte, könnte die Vorstellung nicht die spezifisch jüdische eines Christusreiches neben heidnischen Reichen sein. Aber die Annahme einer Pause zwischen Auferweckung der Christen und Weltende ist in sich unhaltbar. Denn als Christi letzte

[1] Die Zweckbeziehung muss in τέλη liegen (gegen SCHMIEDEL), da sonst die begründende Kraft des Relativsatzes aufhörte.

Herrscherhandlung wird der siegreiche Feldzug gegen den Tod gedacht (15 25 f., daher auch das Bild von den τάγματα)[1]. Dem entspricht aber der kriegerische Klang (vgl. 14 8) der Posaune bei der Auferweckung (15 52), und unmöglich kann, wenn das Wort: Der Tod ward verschlungen in den Sieg (15 54 ff.), erfüllt ist, der volle und letzte Sieg noch ausstehen[2]. Also bleibt zwischen der Auferstehung der Christen und dem Eintritt des Endes und damit der Gottesherrschaft kein Zeitraum für eine irdische Herrschaft Christi verfügbar. Wenn sonst Sünde und Tod im Besitz der Königsherrschaft über die Erde gedacht werden (Rm 5 14 17 21 6 12), so wird ja auch die ihnen entgegengesetzte Königsherrschaft Christi (I Kor 15 25 f.) nicht politisch, sondern als Herrschaft der Gnade und des Lebens gefasst werden müssen (Rm 5 17 21, vgl. I Kor 4 8).

Nicht minder charakteristisch für die Stellung des Apostels zur Apokalyptik ist der zweite Punkt. Die jüdische Prophetie arbeitet mit dem Vergeltungsgedanken. Wie mit der Endvollendung das Gericht kommt, so muss die Welt zum Gericht reif geworden sein und das Mass ihrer Schuld voll gemacht haben. In einer Reihe von göttlichen Gerichtserweisungen, menschlicher Frevelthat und Unbussfertigkeit vollzieht sich die Entwicklung, bis der Kulminationspunkt menschlicher Bosheit und göttlichen Zornes, und damit das Ende erreicht ist. Paulus kennt diese Gedanken und verwerthet sie, aber in ganz anderer Weise. Auch sein Evangelium kündigt den Gerichtszorn Gottes über die Heidenwelt an, die in ihrer Gottlosigkeit das äusserste Mass erreicht hat (Rm 1 18—32). Ebenso zeigt er, wie Israels berechtigter Stolz, das Gesetz, es nicht nur den Heiden gleich und unter die Sünde stellt (Rm 3 9—20), sondern es zur grössten Sünde, zum Ungehorsam gegen Gott und Christus geführt hat (Rm 9 30 ff.). Ueberhaupt ist das Gesetz dazu gegeben, um die sündige Entwicklung auf ihren Gipfel zu bringen (Gal 3 19 22 I Kor 15 56 Rm 5 20 7 13). So herrschen also Sünde und Tod in der Welt als Könige (s. o.), und ihre Macht ist bis zum höchsten Punkt gelangt. Aber — und hier liegt der Grundunterschied — die Steigerung der Sünde betrachtet Paulus als Vorbereitung nicht des Gerichts, sondern des Gnadenwaltens Gottes in Christus. Wenn schon Israels Fall Reichthum der Welt und sein Verlust Reichthum der Völker bedeutet, wieviel mehr seine Fülle (Rm 11 12)! Wenn seine Verwerfung Versöhnung der Welt bedeutet, was anders kann seine Annahme im Gefolge haben, als Auferstehung und Leben (Rm 11 15)? Das Vorzeichen der Parusie also, das Paulus aufstellt, ist nicht Steigerung der Sünde, sondern siegreiches Vordringen der Gnadenherrschaft

---

[1] Der Begriff des τάγμα (15 23) ist nicht eingeführt, weil noch an ein drittes τάγμα gedacht wurde — das wäre für den Kontext durchaus gleichgültig — sondern nur, um die Analogie der Belebung in Christus, die für Alle gleichzeitig erfolgt, mit dem Sterben in Adam zu beschränken und die Abweichung, so zu sagen, aus strategischen Gründen zu rechtfertigen.

[2] Man wendet wohl ein, dass partielle Todtenauferstehung noch kein voller Sieg über den Tod sei. Mit Unrecht. Denn bezwungen und vernichtet werden kann der Tod natürlich nur insofern, als er der Herrschaft Christi widerspricht, nicht aber, soweit er selbst durch Christi letztes Gericht (vgl. II Kor 5 10 etc.) sanktionirt und bestätigt wird. — Was immer wieder an dieser Deutung irre werden lässt, ist etwas Anderes, jene Stimmungsbilder, deren konsequente Festhaltung zur Theorie der Allbeseligung führen müsste (s. No. 9). Hier liegt ein fühlbarer Hiatus vor. Aber das genügt nicht, um die sachgemässe Deutung von I Kor 15 24 ff. umzustossen. Zur Theorie haben sich eben jene Stimmungen noch nicht verdichtet.

Christi, erfolgreiche Predigt des Evangeliums unter den Heiden, deren πλήρωμα gewonnen wird und alsdann Bekehrung Israels (Rm 11 25 ff.).

Das sind höchst charakteristische Veränderungen des apokalyptischen Grundgedankens. Hiernach bemessen, wird es schwer sein, die paulinische Abfassung von II Th 2 3 ff. festzuhalten. Allerdings nöthigt nichts, die Schilderung des Antichrists auf das politische Gebiet zu beziehen, sondern die Beschreibung ist sowohl mit Bezug auf sein Auftreten, wie auf seine Vernichtung rein religiös gehalten. Dass dem römischen Imperium eine retardirende Wirkung zugeschrieben zu sein scheint, würde zur Auffassung des Paulus von der Obrigkeit sogar recht gut passen. Dagegen ist der hier hervortretende Gedanke, dass der Parusie der höchst gesteigerte Abfall vorangehen müsse (2 3), mit der paulinischen Anschauung, wie sie Rm 11 ausgesprochen ist, kaum ohne Widerspruch zu vereinigen. Damit ist allerdings nicht ausgemacht, dass nicht Paulus dennoch Beides, zumal zu verschiedener Zeit und bei verschiedenem Anlass, zu schreiben vermocht hat. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass alle diese Zukunftsgemälde nur in unsicheren Umrissen gezeichnet sind und einseitig einige Züge der künftigen Entwicklung vorwegnehmen, also auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Sicher ist jedenfalls, dass Paulus den apokalyptischen Gedanken von einer Steigerung der Trübsal vor dem Ende, den Jesus mit Bezug auf Jerusalems Zerstörung ausgesprochen haben wird, ganz allgemein gewendet hat (I Kor 7 26—31). Soll diese nicht nur in den allgemeinen Weltverhältnissen begründet sein, sondern vorzüglich die Gläubigen treffen, und darauf dürfte sich die übermenschliche Versuchung I Kor 10 11—13 beziehen, so muss an heftige Verfolgung gedacht sein, wie sie schon in der Gegenwart anhebt (I Th 3 3 f., vgl. II Kor 1 4—6 Kol 1 24); dann aber muss der erfolgreichen Wirkung der Predigt eine sich steigernde Gegenwirkung zur Seite gehend gedacht werden. Ferner steht I Th 2 15 16 entschieden II Th 2 3 ff. ebenso nahe, wie im Gegensatz zu Rm 11. Schliesslich muss man beachten, dass die apokalyptischen Typen sozusagen dogmatischen Charakter hatten, dagegen im Einzelnen der Veränderung und namentlich der Umdeutung fähig waren. Dass Paulus die farbenreichen apokalyptischen Schilderungen der Endzeit nicht nur kannte, sondern auch gläubig hinnahm, macht I Kor 15 24—26 mit der genauen Angabe der Reihenfolge der einzelnen Vorgänge, durch die Christus πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν beseitigen werde, sehr wahrscheinlich, wie auch Eph 1 10 von einer οἰκονομία der Zeitenfülle redet, also ihren sozusagen programmatischen Verlauf voraussetzt und kennt. Das Einzige, was sich desshalb meines Erachtens mit Sicherheit feststellen lässt, ist dies, dass Paulus die apokalyptischen Ideen seiner Zeit kennt und im Allgemeinen sich aneignet, dass er aber auch mit grosser Freiheit dieselben in den Dienst des Evangeliums zu stellen und dem christlichen Heilsgedanken gemäss umzubilden weiss.

Gehen wir von den Vorzeichen des Endes zu diesem selbst über, so knüpfen sich alle Katastrophen an die Wiederkunft Christi. Dieser unserer dogmatischen Terminologie entstammende Ausdruck ist allerdings ungenau. Denn nie setzt Paulus die Ankunft Christi zum Gericht mit seiner Erscheinung im Fleisch in Parallele. Vielmehr wird die Wiederkunft bald als παρουσία, d. h. Ankunft, Anwesenheit des jetzt im Himmel Befindlichen unter uns (I Th 2 19 3 13 4 15 5 23 I Kor 15 23, vgl. II Th 2 1 8) und entsprechend als ἐλθεῖν (I Kor 4 5 11 26, vgl. II Th 1 10), bald als ἀποκάλυψις (I Kor 1 7 II Th 1 7, vgl. noch I Kor 3 13 und Rm 2 5 8 18 f.), d. h. als Enthüllung des jetzt verborgenen Christus beschrieben; die damit inaugurirte Zeit wird als Tag unseres Herrn Jesu Christi (I Th 5 2 I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14), oder schlechtweg als „der Tag“ bezeichnet (I Kor 3 13, vgl. Rm 13 12 I Th 5 4), der eben

von jedem menschlichen Tage spezifisch unterschieden ist (vgl. I Kor 4 3). Ein wirkliches Bild der Ankunft Christi wird nur I Th 4 16 17 auf Grund eines Herrnwortes ausgeführt. Er selbst, der Herr, wird auf ein Befehlswort Gottes, unter Ruf eines Erzengels und der Posaune Gottes mit allen seinen Heiligen (d. h. doch wohl den Engeln) herabkommen (vgl. I Th 3 13 II Th 1 10 vgl. v. 8), und die Todten in Christo werden zuerst auferstehen, dann werden wir, die Ueberlebenden, zugleich mit ihnen in den Wolken entrückt werden zur Zusammenkunft mit dem Herrn in die Luft, und so werden wir alle Zeit mit dem Herrn sein. Dazu kommt, wenn paulinisch, noch die Schilderung II Th 1 8, dass der Herr Jesus den Sohn des Verderbens mit dem Hauche seines Mundes tödten und durch die Erscheinung seiner Parusie zu Nichte machen wird (II Th 2 8). Die letzte Trompete lässt auch I Kor 15 52 noch erschallen und fügt hinzu, dass den Ueberlebenden eine Umwandlung zu Theil wird, die im Nu, in einem Augenblick, sich vollzieht. Eine nähere Schilderung des Herganges erhalten wir weder hier, noch 15 23 ff. Erschöpft sind aber mit jener Schilderung die erwarteten Ereignisse noch nicht. Denn I Kor 3 13 setzt voraus, dass der Tag ἐν πυρί enthüllt wird. Rm 8 20—22 dehnt die Befreiung von der Todesherrschaft auf die ganze irdische Schöpfung aus. Vor Allem fehlt es an einer Schilderung des Gerichts, das ja nicht nur die Christen (z. B. II Kor 5 10), sondern auch die ganze Welt und selbst die Engel treffen soll (I Kor 6 2 3 und vgl. hierzu Ps 81 1 LXX ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρίνει, auch vgl. d. Folgende).

2. Diese Andeutungen zeigen, dass Paulus den ganzen Schatz apokalyptischer Anschauungen, den seine Zeit besass, mit grosser Unbefangenheit sich angeeignet hat. Bewundern müssen wir aber den feinen Takt, mit dem er aus dem Gewirr der Erwartungen und ihrer Sinnlichkeit, darin dem Geiste Jesu getreu, gerade die beiden Anschauungen herausgehoben und zu den beherrschenden gemacht hat, an denen das Heilsinteresse haftet, die Auferstehung und das Gericht[1]. Man darf es nicht auf Zufall zurückführen, dass er die Begabung der Christen mit ewigem Leben in der Auferstehung oder Ueberkleidung zum Gegenstande des sorgfältigsten Nachdenkens gemacht hat. In I Th 4 13 I Kor 15 sind zwar die Ausführungen durch besondere Anfragen veranlasst, aber gerade von diesem Thema redet Paulus vielfach auch ohne äusseren Anlass (I Kor 6 13 f. II Kor 1 9 4 14 5 1 ff. Rm 8 11 Phil 3 21). Daraus folgt, dass der Apostel besonders das in's Auge fasst, was den Ertrag der Endvollendung für die einzelne Persönlichkeit ausmacht. Diese Beobachtung wird dadurch bestätigt, dass er, wo er den Inhalt des vollendeten Heiles schildern will, dies als Leben oder Herrlichkeit bezeichnet, Worte, die eben nicht einen für Viele gemeinsamen Zustand, sondern den Anteil, den jede einzelne Person am Heile erhält, zum Ausdruck bringen. Die gleiche individualisirende Tendenz bethätigt sich darin, dass Paulus

[1] Vgl. hierzu E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht (Freiburg 1896), wo insbesondere die jüdischen Parallelen sehr reichhaltig beigebracht sind.

mit so grossem Nachdruck das letzte Gericht betont. Denn da dies eine Prüfung und eventuelle Anerkennung der persönlichen Lebensleistung bedeutet, so tritt hier ebenfalls die den Einzelnen angehende Seite der Heilsvollendung in den Vordergrund. Die Tendenz zur Individualisirung des Heiles, die schon bei Jesus bemerklich war (I p. 196), ist also in der Anschauung des Apostels noch schärfer und merklicher geworden.

Wird das Gewirre der apokalyptischen Phantasien nach ihrem religiösen Werth, nach ihrer Beziehung zum individuellen Heilsinteresse gesichtet, so kommt dafür noch ein weiterer Gesichtspunkt in Betracht. In der apokalyptischen Literatur macht sich die aus der Natur der Phantasie entspringende Tendenz bemerkbar, möglichst wechselvolle und vielfarbige Scenen nach einander sich abspielen zu lassen. Die religiöse Tendenz dagegen ist unmittelbar auf Vereinfachung und Konzentration gerichtet. Das zeigt sich bei Paulus nicht nur in der Heraushebung jener beiden Vorgänge, sondern zugleich darin, dass er in jedem von ihnen das ganze Heil zur Darstellung bringt. Auferstehung und Gericht ergänzen freilich einander insofern, als es verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen das Heil dargestellt wird, der Gesichtspunkt der ethischen Beschaffenheit des Heiles und der des vollen, ungehemmten Lebens, aber in beiden Fällen ist es das ganze und volle Heil, das bald unter dieser, bald unter jener Anschauung dargestellt wird. Das zeigt sich darin, dass niemals beide Gedanken neben einander zur Geltung kommen, und dass die Beschreibungen, die von der Auferstehung und dem Gericht gemacht werden, einander ausschliessen. Zweifellos wird Rm 14 10—12 II Kor 5 10 eine besondere Gerichtsverhandlung vorgestellt, die vor dem Richterstuhl Gottes (Rm) oder seines Christus (II Kor) stattfindet, und zu der alle Menschen (Rm) resp. die Gläubigen (II Kor) erscheinen müssen. Dabei wird der Herr das in Dunkelheit Verborgene an's Licht ziehen und die Rathschläge der Herzen offenbaren (I Kor 4 5), und Jedem wird ewiges Leben oder Verderben zu Theil werden (Rm 2 7 8). Dies Gerichtsbild setzt in seiner Konsequenz eine vorgängige Auferstehung aller Todten voraus. Aber eine solche hat Paulus nirgends gelehrt[1], und sie ist auch mit seiner Auffassung der Auf-

[1] Auch die jüdischen Quellen zeigen an diesem Punkte Unsicherheit. Nach der Darstellung der pharisäischen Lehre bei Josephus haben nur die Guten eine ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν und werden andere Körper erhalten, während die Bösen im Hades gezüchtigt werden (vgl. Dillmann, Alttest. Theol. p. 410f.). Dies Zeugniss wird bestätigt durch II Makk 7 9 11 23 12 43—45 (auch 7 14 spricht nicht dagegen) Ps Sal 3 12, die nur eine Auferstehung zum Leben kennen. Auch Hen 61 5 redet nur von der Auferstehung der Erwählten, dagegen findet 51 1 2 allgemeine Heraus-

erstehung unvereinbar. Denn diese ist ihm Begabung mit dem ewigen Leben. Von hier aus ergibt sich, dass die Modalität des Gerichts über die ungläubigen Todten überhaupt nach Art einer Gerichtsverhandlung nicht mehr vorstellbar ist. Andererseits kann ein Gericht über die Gläubigen nur Sinn haben, so lange sie noch nicht auferstanden oder verwandelt sind; das Gericht muss also von hier aus der Auferstehung vorangehend gedacht werden. Dazu kommt, dass hierfür in der Schilderung der Auferstehung nirgends Platz bleibt. Denn die Posaune, welche Christi Herabkunft vom Himmel ankündigt, ist zugleich das Signal zur Todtenauferstehung und Verwandlung (I Kor 15 52 I Th 4 16). Sind aber ersichtlich beide Bilder mit einander unvereinbar, so folgt unmittelbar, dass der Apostel unter jedem von beiden den ganzen Prozess der Heilsvollendung dargestellt hat.

Von Bedeutung für das Verständniss der ganzen Heilsanschauung des Apostels ist es nun, festzustellen, welches von den beiden Bildern resp. welcher von den beiden dadurch repräsentirten Gesichtspunkten der übergeordnete ist, der Gedanke der Auferstehung, d. h. der Begabung mit ewigem Leben, oder der Gedanke des Gerichts, d. h. der Beilegung der Gerechtigkeit. Dass beide Momente bei der Heilsvollendung von entscheidender und unersetzlicher Bedeutung sind, kann keinem Zweifel unterliegen; es fragt sich nur, ob der sittliche, oder der religiöse Gesichtspunkt schliesslich den Ausschlag gibt. Wird die Frage einmal gestellt, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Schon das ist charakteristisch, dass bei Darstellung der Endvollendung nie der Gedanke des Lebens resp. der Auferstehung fehlt, während der Gesichtspunkt des Gerichts gelegentlich fehlen kann. So scheint die Errettung vom Zorn Gottes (I Th 1 10) sich 4 17 dadurch zu vollziehen, dass die Gläubigen in Wolken dem Bereich der Erde entführt werden, während über die Uebrigen plötzliches Verderben hereinbricht (5 3). Eine ähnliche Vorstellung enthält I Kor 3 13—15. Denn während der Tag des Herrn sich unter Feuer enthüllt und alles Vergängliche verzehrt wird, werden die Gläubigen, wenn auch ὡς διὰ πυρός, also gleichsam von den

---

gabe der Todten statt, unter denen dann die Gerechten auserwählt werden. Aber die allgemeine Todtenauferstehung wird 22 13 dahin beschränkt, dass die schon genügend bestraften Gottlosen nicht auferweckt werden (vgl. 90 18), während die Abtrünnigen von Israel in die Gehenna geworfen werden (90 26, vgl. 27 2 3). Dagegen lehrt Apc Bar 50 (42 7?) Test. XII Patr. 12 10 deutlich allgemeine Todtenauferstehung, und infolgedessen wird IV Esr 7 28—32, vgl. Apc Mos 13, der Vorgang der Auferstehung verdoppelt. Ersichtlich ist letzteres die späteste und sekundärste Vorstellung, die man daher bei Paulus nicht ohne Weiteres voraussetzen darf. Uebrigens gilt noch in der talmudischen Periode des Judenthums die Auferstehung allgemein als Vorrecht der Frommen (vgl. Weber a. a. O. p. 372f.).

Flammen versengt, errettet. Schliesslich ist I Kor 6 2 3, vgl. 11 32, zwar die Vorstellung eines Gerichts über die Welt festgehalten; die Gläubigen aber erscheinen dabei nicht als Objekte, sondern als Subjekte des Gerichts. Das alles beweist natürlich nichts für eine sittlich indifferente Heilsauffassung, aber soviel lässt sich daraus folgern, dass der Gesichtspunkt des Gerichts und der Gerechtigkeit nicht der zuhöchst entscheidende bei der Auffassung des vollendeten Heils ist.

Durchschlagender noch ist eine andere Beobachtung. In dem eschatologischen Gedankenkreise — und nicht nur hier — ist nicht der sittliche Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, sondern der religiöse des Lebens übergeordnet. Das gilt selbst für den Römerbrief, der wie kein anderer den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit hervorhebt. Denn in der Parallele zwischen Adam und Christus (Rm 5 12 ff.), welche die ganze Gedankenentwicklung des ersten Theils zum Abschluss bringt und das Facit zieht, treten Tod und Leben als die beiden letzten und abschliessenden Gegensätze hervor. Wenn durch des Einen Fehltritt der Tod zur Herrschaft gelangte durch den Einen, wie viel mehr werden die, welche die überschwengliche Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus (5 17, vgl. 5 18 δικαίωμα ζωῆς; 5 21 ἡ χάρις βασιλεύσῃ εἰς ζωὴν αἰώνιον, auch schon 2 7 5 10 σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ und I Kor 15 26). Ebenso wirkt in der folgenden Erörterung, die zeigen will, wie unter der neuen Epoche der Gnadenherrschaft der göttliche Wille wirkliche Erfüllung findet, der Gesichtspunkt des Lebens so stark mit, dass er immer wieder die zunächst beabsichtigte Gedankenreihe unterbricht und schliesslich ganz ablöst (6 8 f. 12 f. 21—23 7 5 10 13 24 8 2 6 10 11 13 17 ff.). Selbst in der spröden Erörterung Rm 9—11 taucht als Resultat der Wege Gottes „Leben aus den Todten“ (11 15) auf, und der Gedankengang selbst ist mit verwandten Begriffen durchsetzt (Rm 9 23 δόξα; 10 5–13 σωτηρία etc.). Ebenso wird II Kor 3 6 ff. der Gesetzesdienst dem Dienst am Evangelium wie der Tod dem Leben gegenübergestellt oder der verwandte Begriff der δόξα zur Beleuchtung des Unterschiedes verwendet. Der Begriff des Lebens ist hier überall prägnant zu fassen; es bedeutet ein Leben, das kein Ende hat, wie es Gal 6 8 Rm 2 7 5 21 6 22 23 auch ausdrücklich als ewiges bezeichnet wird. Als ewiges ist aber dies Leben das höchste Gut, Theilnahme an dem Gott wesentlichen Gute (vgl. p. 35).

Noch deutlicher zeigt sich der Begriff des Lebens dem der Gerechtigkeit übergeordnet und als der eigentliche Centralbegriff in dem Gedanken der Errettung, wo beide zusammentreffen. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass Paulus, zumal im Römerbrief, sehr

energisch die ethische Bedingtheit der Errettung hervorgehoben und desshalb die Beschaffung der Gerechtigkeit als ihre wesentliche Vorbedingung hingestellt hat (Rm 1 16f. 10 1ff. 10 11 26f. LXX). Auch wenn er sie als Errettung vom Zorne denkt (Rm 5 9, I Th 5 9), ist sie ethisch bedingt, da der Zorn als Aeusserung des gerechten Gerichtes Gottes gedacht ist (Rm 2 5f. vgl. 3 5 4 15 13 4 Kol 3 6). Eine gleiche ethische Wendung erfährt auch der analoge Begriff der ἀπολύτρωσις (Rm 3 24 Kol 1 14 = Eph 1 7; vgl. auch das ἐξαιρεῖσθαι Gal 1 4 und ῥυέσθαι Kol 1 13 I Th 1 10). Aber was allen diesen Begriffen ihren eigentlichen Inhalt gibt, ist doch nicht die Befreiung von der Sünde und die Errettung aus dem Gericht, sondern die Errettung vom Tode (II Kor 7 10, vgl. 2 15f.) und vom Verderben (I Kor 1 18 II Kor 2 15f. Phil 1 28 II Th 2 10, vgl. I Kor 5 5). Demnach ist σωτηρία und analog ἀπολύτρωσις (Rm 8 23 I Kor 1 30 Eph 1 14 4 30, vgl. Lk 21 28) nur ein negativer Ausdruck der Begabung mit dem Leben (vgl. I Th 5 9f. II Kor 2 15f. Rm 5 10 Eph 2 5; beachte auch wie Rm 11 12 σωτηρία durch πλοῦτος, II Th 2 13f. durch δόξα wiederaufgenommen, II Kor 1 6 mit παράκλησις verbunden wird).

3. Daraus erhellt von Neuem, dass die centrale Anschauung, unter der Paulus das vollendete Heil darstellt, die der Begabung mit ewigem Leben ist. Diese aber vollzieht sich durch die Auferweckung der Todten und die Ueberkleidung der Lebenden[1]. An der Schilderung dieser Vorgänge hat man abzunehmen, in welcher Weise Paulus das ewige, selige Leben sich gedacht hat. Er erwartet nämlich keineswegs eine blosse Wiederherstellung der irdischen Leiblichkeit durch die Auferstehung, sondern, wie besonders I Kor 15 42ff. ausführt, tritt an Stelle der Vergänglichkeit, Unehre und Schwachheit des fleischlichen Leibes die Unvergänglichkeit, lichte Herrlichkeit und Kraftfülle des neuen Leibes. Alles aber fasst sich v. 44—49 in einen Grundgegensatz zusammen; die von Adam herstammende Leiblichkeit ist irdisch nach ihrer allgemeinen, psychisch nach ihrer besonderen Art; die von dem zweiten, himmlischen Menschen stammende ist himmlischer, genauer gesagt, pneumatischer Art. Es ist aber lehrreich, das Verhältniss dieser Anschauung zu der Jesu in's Auge zu fassen. Es scheint mir

[1] Zu dieser zunächst sehr eigen anmuthenden Vorstellung vgl. die lehrreichen Parallelen bei TEICHMANN p. 54—57. Bei Apc Bar 49—51 bildet der Gedanke der Verwandlung die nothwendige Ergänzung zu der ganz neutral gedachten Auferstehung und wird wie diese an sich neutral, bei Gottlosen wie Gerechten stattfindend, aber in entgegengesetzter Richtung vorgestellt. Dagegen bildet in Hen 108 11 IV Makk 9 22, wie deutlich Test. XII Patr. IV 25 beweist, der Gedanke, wie bei Paulus, eine Parallele zur Auferstehung, und diese Form ist doch wohl die ursprünglichere.

unbestreitbar (vgl. p. 16), dass die Darstellung des Paulus in direktem Anschluss an Mc 12 24 f. verläuft[1]. An Stelle der Analogie der Engel ist nur die allgemeinere der ἐπουράνια überhaupt gesetzt und durch die dem Apostel geläufige Anschauung vom πνεῦμα erläutert. Aber ist die paulinische Grundanschauung im direkten Anschluss an die Anschauung Jesu gewonnen, so wird doch diese insofern weit überboten, als der Gegensatz zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen Geist und Fleisch als prinzipieller dogmatischer Kanon gehandhabt wird. Jesus hat seine Vorstellungen vom ewigen Leben nicht an metaphysischen Prinzipien über das Wesen des Geistes orientirt, sondern die im Allgemeinen vollzogene naive Uebertragung des natürlichen Lebensinhaltes nur durch die erhabene Vorstellung von Gott und von der Gerechtigkeit begrenzt (I p. 36); für Paulus dagegen hat sich daraus bereits der dogmatische Grundsatz oder, sagen wir lieber, die allgemeine Anschauung eines himmlischen, d. h. pneumatischen Lebens herausgebildet; darin zeigt sich unverkennbar der Einfluss der ihm gewordenen Erscheinung des Auferstandenen als einer lichtumflossenen Himmelsgestalt (vgl. I Kor 15 48 f.). Wir werden sehen, durch welche Schranken auch die paulinische Vorstellung noch von der bei den Modernen geläufigen getrennt ist, aber ohne Zweifel ist bei ihm der Prozess, die transcendentale Art dieses Lebens hervorzuheben, erheblich weitergeführt worden. Das zeigt mit vollster Deutlichkeit der über Jesu Anschauung hinausgehende Satz: „Die Speisen für den Bauch, und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird beide zu nichte machen" (I Kor 6 13). Ganz konsequent wird hier dem Allgemeinbegriff der ἀφθαρσία eine von Jesu noch nicht gezogene (I p. 32) Folgerung entnommen, dass nämlich nicht nur die Fortpflanzung (Mc 12 25), sondern auch die Ernährung im ewigen Leben unnöthig wird, also in Fortfall kommen muss.

Man wird gegen diese Konsequenz schwerlich etwas einwenden können, aber eine üble Folge hat sie doch. Die Vorstellung von dem ewigen Leben wird zwar geistiger, aber sie wird auch erheblich abstrakter. Für Jesus konnte innerhalb der durch seine Gottesanschauung gezogenen Schranke das Sinnliche zum nicht unmittelbar als solches

---

[1] Die gleiche Anschauung findet sich auch in der Apokalyptik vertreten. Die Seligen werden den Engeln gleichen (Apc Bar 51 5 10), sie werden Engel werden (Hen 51 4), werden ihre Genossen sein (Hen 104 6) und gleiche Freude, wie sie, haben (104 4). Ja die Herrlichkeit wird bei den Gerechten grösser sein als bei den Engeln (Apc Bar 51 12, vgl. Vita Adami 13—15). Es ist also eine schon vorhandene Anschauung, auf die sich Jesus stellt, und die, durch ihn legitimirt, von Paulus geltend gemacht wird.

empfundenen Symbol des Uebersinnlichen werden. Er stellt die Seligkeit als ein Trinken vom Gewächs des Weinstocks, als ein Gastmahl, als Sitzen in Abraham's Schoosse dar. Wieviel abstrakter ist doch die paulinische Vorstellung! Neben dem allgemeinen Begriff des Lebens verwendet er die schon genannten der ἀφθαρσία oder ἀθανασία (I Kor 15 42 50 52—54 Rm 2 7 Eph 6 24, vgl. den στέφανος ἄφθαρτος I Kor 9 25), der δόξα[1] und der δύναμις (I Kor 15 43, vgl. II Kor 13 4). Der abstrakte Begriff der Kraft, die zum Wesen des πνεῦμα (I Th 1 5 Gal 3 5 I Kor 2 4 Rm 15 13 19), wie Gottes selbst (s. o. p. 33f.) gehört, gewinnt erst als Gegensatz der mannigfach sich äussernden menschlichen Schwäche konkrete Anschaulichkeit und Bedeutung. Gipfelt die Schwäche im Tode, so die Kraft in der Unvergänglichkeit. Beide bezeichnen also wesentlich dasselbe. Dazu fügt der Begriff der δόξα nichts sachlich Neues, sofern er eben nur die Erscheinungsform der Kraft ist (s. p. 34f.), aber doch eine neue Anschauung, die sogar nach Analogie der Gestirne und ihres Glanzes[2] sinnlich vorstellbar ist. Wir gewinnen also vom Leben die Vorstellung eines machtvollen, unauflöslichen, im Licht erglänzenden Daseins. Das ist zwar eine sehr erhabene und auch noch immer sinnlich konkrete und greifbare Anschauung; aber so schlicht und einfach, so naiv, wie Jesu Vorstellung vom ewigen Leben, ist sie nicht mehr.

Nach einer anderen Seite hin zeigt sich freilich in um so hellerem Lichte der Werth, den die prinzipielle Auffassung des ewigen Lebens als eines himmlisch-pneumatischen hat, in der sog. Lehre vom Zwischenzustande. Auch hierbei handelt es sich nicht um etwas schlechthin Neues. Das gilt selbst, wenn man von der hellenistischen Auffassung, wie sie in Sap., IV Makk u. s. w. vertreten ist (vgl. u. No. 5), noch ganz absieht. Denn analoge Anschauungen tauchen auch sonst auf. Das Buch Henoch, das im Ganzen noch eine ältere Anschauung vertritt (Kap. 22), kennt doch für ausgezeichnete Fromme eine Erhöhung zum Menschensohn und zum Herrn der Geister; dort wohnen seit undenklicher Zeit die Erzväter und die Gerechten (70 1 4, vgl. 89 52). Noch näher steht der paulinischen Anschauung IV Esr 7 75—101. Nicht

[1] I Th 2 12 II Th 2 14 I Kor 2 7 15 40 f. 43 II Kor 3 7—11 18 4 17 Rm 2 7 10 5 2 8 18 21 30 9 23 Phil 3 21 4 19 Kol 1 27 3 4 Eph 1 18.

[2] Vgl. Dan 12 3 φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ ... ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ, vgl. noch IV Esr 7 97 125. Die Vorstellung vom Sternenglanz hängt mit der von der Engelgleichheit auf's Engste zusammen. Beides zeigt sich verbunden Hen 51 5 104 2 Apc Bar 51 3 10. Analog ist noch die Vorstellung vom Leben im Licht (z. B. Ps Sal 3 12 Apc Bar 48 50) oder in Herrlichkeit und Glanz (oft z. B. Apc Bar 48 49 51 2 ff.).

nur ist die Ruhe, welche die Gerechten in ihren Kammern, unter dem Schutze von Engeln in tiefem Frieden geniessen, voller Gewissheit der Herrlichkeit, die ihrer zuletzt noch wartet, etwas ganz anderes als das Schattendasein im Scheol nach alter Vorstellung, sondern der Verfasser nimmt zugleich an, dass, wenn sich der Geist vom Körper trennt, er zu dem zurückkehrt, der ihn gegeben hat, um zunächst vor der Herrlichkeit des Höchsten anzubeten. Und wie es die schlimmste Marter für die Seelen der Gottlosen ist, die Herrlichkeit des Höchsten schauen zu müssen, vor dem sie gesündigt haben, so die höchste Freude der Gerechten, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient, und von dem sie Lob und Lohn empfangen sollen.

Man sieht, auch im palästinensischen Judenthum lag der Gedanke in der Luft. Für Paulus ist keineswegs das Verdienst in Anspruch zu nehmen, dass er an diesem Punkte ganz neue Bahnen eröffnet hätte. Die paulinische Förderung des Gedankens beruht vielmehr darin, dass er der erste ist, der von seinen Grundgedanken aus eine wahrhaft religiöse Fundamentierung dieser Anschauung zu geben vermocht hat. Denn daraus, dass das neue Leben mit σὰρξ καὶ αἷμα, mit irdisch-natürlichen Bedingungen nichts zu thun hat, sondern ausschliesslich durch die Kraft des πνεῦμα bestimmt wird, ergab sich ihm als eine nothwendige Folgerung jene Anschauung, welche die religiöse Sehnsucht des Individuums nach voller Gemeinschaft mit Gott und Christus, d. h. nach persönlicher religiöser Vollendung noch besser zu befriedigen vermochte als der Gedanke der Todtenauferstehung. Denn diese blieb an die Parusie des Herrn gebunden (I Th 4 15ff. I Kor 15 23). Was aber half sie den in Christo Entschlafenen? Sollten diese, schon im Besitz des christlichen Heils, dasselbe wieder verlieren und im Hades ein trauriges Schattendasein verleben? Diese Gedanken, durch stete Todesgefahr ihm persönlich nahegelegt, führen ihn dazu, eine Konsequenz zu ziehen, wie sie schon Jesus (Mc 12 27) angedeutet hatte. Und zwar ist es auch der gleiche Gedanke der Gottes- resp. Christusgemeinschaft, von dem er ausgeht. Aus dem glühenden Verlangen nach Gemeinschaft mit Christus (vgl. I Th 4 17), dem die gegenwärtige durch den Geist vermittelte Lebensgemeinschaft mit ihm noch nicht genügt (II Kor 5 5—7, vgl. Rm 8 23ff.), rechtfertigt er das Wagestück (beachte das doppelte θαρροῦμεν II Kor 5 6 8), mit einer Scheidung vom Leibe (ib. v. 8), also mit Nacktheit der Seele (v. 3) die völlige Vereinigung mit dem Herrn zu erkaufen. Fest steht ihm also der Gedanke, dass für den mit πνεῦμα begabten Gläubigen auch der Tod nur die Brücke zu noch unmittelbarerer, seligster Gemeinschaft mit Christus sein kann, ein Gedanke, den auch Rm 8 38f. (οὔτε θάνατος οὔτε ζωή) 14 8 9 Phil

2 10 andeuten. Wenn II Kor 5 die der alttestamentlichen Anschauung entsprechende Todesfurcht und die Sehnsucht nach dem Herrn im Kampfe mit einander stehen, so hören wir Phil 1 21—24 die mit sich selbst einige und desshalb ruhige und entschiedene Aussprache, wo das Sterben als Gewinn und als viel besser bezeichnet wird, weil es zum Leben mit Christus führt, und Christus schon jetzt den Inhalt seines Lebens im Fleische ausmacht.

4. Es kann nicht bestritten werden, dass durch diese beiden einschneidenden Gedanken das aus der jüdischen Theologie in die urchristliche Erwartung übergegangene Dogma von der Auferstehung des Fleisches bis auf den Grund erschüttert wird. Denn wenn der neue, himmlische Leib eine andere, dass ich so sage Naturgrundlage hat als der alte irdische, aus einer neuen pneumatischen Substanz besteht, wenn ferner das gläubige Subjekt unmittelbar durch den Tod beim Herrn seine Heimath findet, so wird damit die bis zur Parusie verschobene Auferstehung oder Bekleidung mit einem neuen Leibe erheblich entwerthet, oder man kann doch wenigstens fragen, wesshalb nicht die Bekleidung mit dem neuen Leibe unmittelbar beim Tode des Einzelnen erfolgt.

Prüft man nun die Aussagen des Apostels darauf hin, so kann man in der That mehrere Gesichtspunkte namhaft machen, die dazu drängen, den eschatologischen Rahmen zu durchbrechen. Zunächst kommt hier die πνεῦμα-Anschauung in Betracht. Der himmlische Leib wird als ein σῶμα πνευματικόν bezeichnet; am πνεῦμα haben aber die Christen bereits gegenwärtig Antheil. Es läge also hier die Annahme einer immanenten Entwicklung nahe, derart, dass der Geist selbst, der in den Gläubigen bereits Wohnung gemacht hat, in stetiger Entwicklung von innen heraus auch die Leiber in πνευματικά umwandeln werde. Dieser Gedanke wird dadurch besonders empfohlen, dass Paulus das Mass von Gottesgeist, das den Gläubigen zu Theil geworden ist, nicht nur im Allgemeinen als Angeld der zukünftigen Herrlichkeit (II Kor 1 22 5 5 Eph 1 14), sondern auch im Besonderen als Erstlingsfrucht des Geistes (Rm 8 23) bezeichnet. Wir erhalten also die Vorstellung, dass die Christen, die bereits jetzt etwas von Geist[1] empfangen haben, dereinst in den Vollbesitz desselben eintreten sollen, indem sie selbst ganz und gar πνευματικοί werden, ein σῶμα πνευματικόν anziehen. Aber den entsprechenden Gedanken, dass der neue Leib ein Produkt des einwohnenden Geistes sei, hat Paulus nicht einmal Rm 1 4 gestreift. Wenn nämlich hier die beiden Thatsachen des Heiligkeitsgeistes in Christus und seiner Auferstehung von Todten als massgebende Ursachen seiner Erhöhung gedacht werden, so liegt es zwar nahe, zwischen beiden einen inneren Zusammenhang zu vermuthen, wie er Act 2 24 angedeutet und Joh 10 18 1 4 5 26,

[1] Weiss will zwar den Genitiv nicht partitiv, sondern epexegetisch fassen, aber sein Einwand gegen diese einfachste (vgl. Rm 16 5 I Kor 15 20 16 15 Jak 1 18) Fassung, dass πνεῦμα kein Kollektivbegriff sei, hält gegenüber der allgemein neutestamentlichen, auch paulinischen Auffassung (vgl. besonders Act 2 17 I Joh 3 24) nicht Stand.

vgl. 11 25 14 6 ausdrücklich ausgesprochen wird. Aber dieser Annahme steht entgegen, dass Paulus, wo er ausdrücklich davon redet, die Auferstehung Jesu Christi und ebenso die Auferweckung der Gläubigen stets als Erweckung durch göttliche Macht darstellt. Welchen Zusammenhang Paulus wirklich zwischen Geistesbesitz und Auferweckung setzt, zeigt Rm 8 11 nach der richtigen Lesart[1], wo der Geist nicht als wirkende Ursache, sondern als veranlassender Grund der Belebung erscheint. Aber auch bei Annahme der lectio recepta erscheint die Belebung als von Gott durch seinen Geist in Zukunft gewirkt, nicht als ein immanenter Entwicklungsprozess des dem Gläubigen verliehenen πνεῦμα.

Erwägenswerth ist noch ein zweiter gegen die Eschatologie gleichgiltiger Ansatz, den Paulus gemacht hat: die eigenthümliche Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes unter dem Gesichtspunkt der δόξα (II Kor 3) wird vom Apostel so ausgeführt, dass er nicht nur die unvergleichliche Grösse der Herrlichkeit des Neuen Bundes, sondern auch die Allgemeinheit ihrer Mittheilung hervorhebt. Während im Alten Bunde die Herrlichkeit Gottes sich allein dem Moses mittheilte, dem übrigen Volke aber verhüllt ward, wird im Neuen Testamente die Herrlichkeit Gottes in dem Antlitz Jesu Christi von Allen mit unverhülltem Antlitz geschaut; und wie die Haut des Antlitzes des Moses in Folge seiner Unterredung mit Gott glänzend geworden war (Ex 34 29), wie also der himmlische Glanz der Erscheinung Gottes sich auf seinem Antlitz abspiegelte, so spiegelt sich der Glanz des erhöhten Christus auf die ab, zieht sie in seinen Bereich hinein, die mit unverhülltem Antlitz auf ihn schauen; so werden sie in das gleiche Bild verwandelt von einer Herrlichkeit zur anderen (II Kor 3 18). Beachtet man nun, dass der Begriff der δόξα, mit Ausnahme dieser Stelle, stets zur Schilderung des vollendeten Heils verwendet und dass Rm 8 29 Phil 3 21 das volle Heil als Gleichgestaltung mit dem Sohne Gottes beschrieben wird, so sieht man, wie nahe das an den johanneischen Gedanken heranführt, dass die Verklärung in das Bild Christi die direkte Folge des Eintritts in die Lichtwelt, des Schauens von Person zu Person (vgl. I Kor 13 12) ist (I Joh 3 2). Hier nehme man noch hinzu, dass das Erbtheil der Heiligen sich in der Sphäre des Lichts befindet (Kol 1 12), d. h. in einem Bereiche, in dem der Lichtglanz Alles durchdringt und es irdischen Blicken verschliesst (vgl. I Tim 6 16), und dass analog die himmlische Sphäre als Lebenssphäre gedacht ist, in der man geborgen ist, ja Herrschaft übt (Rm 5 10 17; ἐν τῇ ζωῇ ist lokal zu fassen)! Was liegt näher, als dass, wer den Zutritt zu dieser Licht- und Lebenswelt erhält, von ihrem Glanze und ihrer Lebenskraft durchdrungen und umgebildet wird? Ja mehr noch, dem allgemeinen Gedanken der himmlischen Licht- und Lebenssphäre ist II Kor 5 1 die überraschende Form gegeben, dass wir im Himmel einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus. Dieser in frappanter Weise an Joh 14 2 und damit wohl an ein Herrnwort anklingende Satz wird aber im Zusammenhang auf den neuen, pneumatischen Leib gedeutet, in den hineinzuschlüpfen der Apostel sich sehnt (5 2). Der gleiche Gedanke wird im Kolosserbrief ausgesprochen, wenn nicht nur das Hoffnungsgut als ein im Himmel bereitliegendes (Kol 1 5), sondern auch das „Leben" der Gläubigen als ein in Gott verborgenes (Kol 3 3) gedacht wird. Wird nun das Leben und der himmlische Leib im Himmel bereit gehalten, wie ist

---

[1] Dass die Recepta (διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν), an der ohnehin seit dem macedonianischen Streit ein dogmatisches Interesse haftete, die ursprüngliche Lesart bieten sollte, ist unwahrscheinlich, weil sie aus der anderen viel eher entstehen konnte, als umgekehrt.

es denkbar, dass die gläubige Seele, wenn sie bei Christus ihre Heimath gefunden hat, nun doch noch auf die Besitznahme dieses Leibes warten sollte? Ja, es eröffnet sich die Aussicht, dass der Verklärungsprozess schon bei Leibesleben beginnt, dass dem Christen bereits heimlich δοξα eignet, die nur noch offenbar gemacht zu werden (vgl. Kol 3 4) braucht!

Aber diese von Schmiedel zu II Kor 3 18 5 1ff. wirklich vertretene Auffassung ist dennoch nicht paulinisch. Der Apostel hat in Wahrheit alle jene Ansätze nicht bis zu einem wirklichen Bruch mit der allgemeinen eschatologischen Auffassung durchgeführt. Was zunächst I Kor 3 18 anbelangt, so muss man beachten, dass die Vergegenwärtigung des Neuen Bundes unter dem Gesichtspunkt einer ihm schon gegenwärtig eignenden δόξα dem Apostel so wenig geläufig ist, dass er sie erst aus dem Gegensatz zwischen θάνατος, κατάκρισις, καταργούμενον einerseits und πνεῦμα, δικαιοσύνη und μένον, die doch zur δόξα in engerem Verhältniss stehen müssen, andererseits begreiflich machen muss, wobei noch die eschatologische Art der Begriffe θάνατος, κατάκρισις, μένον, die Anwendung erleichtert (3 7—11). Auf diesen ganzen Gedankenkreis ist aber Paulus erst dadurch gekommen, dass er den Vorwurf der Judaisten, er verhülle seine wahre Ansicht (4 3), durch den Hinweis zu entkräften bemüht ist, dass das Verhüllen wohl dem Alten, aber nicht dem Neuen Bunde eigne (3 12—16 18), womit sich zugleich die ihm geläufige Unterscheidung der Knechtschaft des Alten und der Freiheit des Neuen Bundes verschmilzt (3 17). Ist dies der leitende Gedanke, so enthält 4 1—6, wie auch die Wiederkehr der wichtigsten Begriffe zeigt, die dem Apostel vorschwebende Deutung der gegenwärtigen Theilnahme an der δόξα Christi. Zunächst ergibt sich deutlich, dass das Schauen des Glanzes des Herrn durch's Evangelium vermittelt ist. Denn dies wird als εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ beschrieben (4 4), enthält also in sich Christi Herrlichkeit, und von ihm geht eine Leuchtkraft aus (φωτισμός 4 4). Ferner ist es das Evangelium, welches im Gegensatz zum Glanze des Moses gedacht ist; denn während dieser durch die Decke verhüllt ward, ist das Evangelium nur den Ungläubigen verhüllt, in Wahrheit aber dem Gewissen aller Menschen kundgethan (4 2 3). Damit stimmt überein, dass I Kor 13 12 dem künftigen Schauen von Angesicht zu Angesicht ein Blicken durch einen Spiegel gegenübergestellt wird, der eben der Sache nach in dem Mysterium (daher ἐν αἰνίγματι) des Evangeliums gegeben ist. Ist nun zweifellos das Schauen der Herrlichkeit Christi durch's Evangelium vermittelt, so ist es kein eigentliches Schauen, sondern ein Schauen des Glaubens (II Kor 5 7) oder der in ihm gegebenen Erkenntniss (4 6), und nach 4 6 ist in der That die Erkenntniss als die uns eignende δόξα gedacht (beachte den φωτισμός der Erkenntniss von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi). Man wird das um so besser zu würdigen wissen, wenn man beachtet, dass im Zusammenhange mit der offenkundigen Erkenntniss Gottes sich das Moment der Freiheit und Freudigkeit verbindet (3 12 17 4 1), nach Rm 8 21 aber die δόξα, die Glorie, als äusserer Ausdruck der Freiheit erscheint. So ist es also die freimachende und freudig stimmende Gotteserkenntniss in Christus, welche als geistige „Glorie“ des Neuen Bundes dem Apostel vorschwebt. Diese Deutung wird dadurch bestätigt, dass nach Phil 3 20 21 Kol 3 3 4 der reale Besitz der δόξα der Zukunft vorbehalten wird, während sie vorläufig noch im Himmel sich befindet.

Aber auch zu II Kor 5 1—9 muss Schmiedel's Annahme trotz seiner präzisen und gewinnenden Darstellung als unhaltbar bezeichnet werden. 1. ist von Paulus noch Rm 8 23 Phil 3 21 Kol 3 4 der eschatologische Zusammenhang festgehalten. Daneben könnte die Annahme einer Ueberkleidung unmittelbar nach dem Tode von ihm nur ausgesprochen sein, wenn er entweder selbst seine Unsicherheit in dieser Frage

bekannte oder sich über die Tragweite seiner Ueberkleidungstheorie im Unklaren geblieben wäre. Beides aber ist nach SCHMIEDEL unzutreffend, sofern Paulus in v. 3 „die noch I Kor 15 37 getheilte Voraussetzung, dass alle vor der Parusie Sterbenden γυμνοί würden", ausdrücklich korrigirt haben soll, auch eine veränderte Stimmung in v. 1—4 gegenüber 6—9 nicht zugegeben wird. Noch flagranter wird der Widerspruch des Apostels mit sich selbst dadurch, dass unmittelbar neben seiner neuen Anschauung in v. 10 Elemente der alten festgehalten sind. 2. Es ist völlig undenkbar, dass Paulus sich eine bewusste Veränderung an einem so grundlegenden Punkte, wie es die Todtenauferstehung bei der Parusie ist, auf Grund subjektiver Wünsche oder logischer Konsequenzen erlaubt hätte. Dafür bedurfte es für ihn der Gewissheit, eine besondere Enthüllung des Herrn zu besitzen (Gal 1 12), wovon unser Text keine Spur zeigt. 3. Der Text selbst legt energische Verwahrung gegen solches Verständniss ein. Denn v. 4 statuirt einen bestimmten Gegensatz zwischen dem ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι, so dass nur eins von beiden möglich ist; entweder findet ein ἐκδύσασθαι statt — dann kann es kein ἐπενδύσασθαι mehr geben, da ja das ἔνδυμα fehlt, sondern nur ein neues ἐνδύσασθαι — oder ein ἐκδύσασθαι findet nicht statt, es bleibt also der Zustand des ἐνδεδυμένον εἶναι bestehen, und desshalb kann ein ἐπενδύσασθαι stattfinden. Nun besteht aber das ἐκδύσασθαι zweifellos im leiblichen Tode, sofern hier dem Menschen das Gewand des Leibes ausgezogen wird. Leiblicher Tod und ἐπενδύσασθαι bilden also unvereinbare Gegensätze. Findet aber das ἐπενδύεσθαι bei leiblichem Leben statt, so fällt jeder Grund weg, es von dem Zeitpunkt der Parusie (I Kor 15 51 f.) zu lösen. 4. Nehmen wir indess an, das eben sei das Eigenthümliche der Vorstellung, dass hier das ἐπενδύεσθαι vom Zeitpunkte der Parusie unabhängig gedacht wird, so fragt sich, auf welche Zeit es anzusetzen ist. Es hat seine guten Gründe, dass SCHMIEDEL selbst schwankt. Bald denkt er die Ueberkleidung sofort „beim Tode" erfolgend (Exc. 1 c.), bald ist er geneigt (Exc. 3), ἔχομεν v. 1 vom realen Besitz zu verstehen. Dann würde die Ueberkleidung also schon in der Gegenwart angesetzt. Diese letztere Annahme, der wir durch die Deutung von 3 18 schon jeden Halt entzogen haben, passt sehr schlecht dazu, dass wir uns nach jenem Leibe erst sehnen, ja darüber, dass wir ihn noch nicht haben, beschwert sind und stöhnen (v. 2 4). Hätten wir ihn aber bereits irgendwie real — nicht im Glauben — und sehnten uns nur, ihn ganz zu haben, so will dazu das einen einmaligen Akt bezeichnende ἐπενδύσασθαι nicht passen. Auch ist I Kor 15 51 f. der Akt der Ueberkleidung als ein im Nu sich vollziehender, v. 4 (καταποθῇ) sogar als gewaltsamer gedacht. Bleibt also nur die Möglichkeit übrig, dass die Ueberkleidung „beim Tode" stattfindet, so müssten wir, um mit dem ἐκδύσασθαι nicht in Konflikt zu kommen, annehmen, die Ueberkleidung sei als logisches prius im Moment des Todes gegenüber dem logischen posterius des ἐκδύσασθαι gedacht. Aber auch in dieser Form lässt sich die Annahme nicht halten. Denn dann könnte die Vernichtung des Irdischen an uns nicht als καταποθῆναι bezeichnet werden, weil sie ja durch den Tod, also durch ἐκδύσασθαι erfolgte. Kurz, man mag sich drehen und wenden, wie man will, SCHMIEDEL's Annahme, die den Text zu einem ganz singulären machen würde, wird von diesem selbst zurückgewiesen.

Müssen wir nun dabei stehen bleiben, dass leiblicher Tod und Ueberkleidung sich ausschliessen, dass die Ueberkleidung nur bei den die Parusie Erlebenden erfolgt, so haben wir damit die Grenze festgestellt, innerhalb welcher Paulus sich mit der Auffassung des himmlischen Lebens als eines rein pneumatischen gehalten hat. Er hat kein

deutliches Bewusstsein, ja er hat keine Ahnung davon, dass seine prinzipielle, pneumatische Auffassung dem eschatologischen Dogma der Todtenauferstehung die Wurzeln abgräbt. Man bringt unlösliche Verwirrung und grösste Unklarheit in seine Anschauung hinein, sobald man die beiden Gedanken der Todtenauferstehung bei der Parusie und der seligen Vereinigung mit Christus nach dem Tode zu einander als vom Apostel als gegensätzlich empfundene Momente auffasst.

Dagegen wird Alles unmittelbar klar und verständlich, sobald man erkennt, dass beide mit einander auf's Beste harmonieren und sich in werthvoller Weise ergänzen, insofern sie zwei schon von Paulus vorgefundene, einander ergänzende, wenn auch von Haus aus völlig selbständige Versuche sind, die Unabhängigkeit des Heils vom Tode zur Anschauung zu bringen. Und zwar ist die Auferstehungs- resp. Verklärungshoffnung die feststehende Form, in der Paulus die Theilnahme am vollendeten Heil schildert, während er die unmittelbare Uebersiedlung in die Heimath bei Christus nur dort ergänzend in's Auge fasst, wo die Trostkraft der Auferstehungshoffnung nicht genügt, sondern ein zweckwidriges und störendes Vakuum eintreten würde (II Kor 5 2—4). Nicht ganz einfach ist freilich die Frage zu beantworten, ob der Gedanke des Lebens bei Christus nur als Provisorium bis zur endgiltigen Vollendung bei der Parusie oder als Ausdruck des vollen, definitiven Heils zu beurteilen ist. Die Analogie der jüdischen Vorstellung spricht für die erste Annahme. Apc Bar 30 2 schildert, wie bei Ankunft des Messias die Vorrathskammern, in denen die Seelen der Gerechten aufbewahrt sind, sich aufthun (vgl. Hen 22, auch schon Prv 7 27). Noch wichtiger ist IV Esr 7 28—32 (vgl. 4 35 38—43), weil wir hier bereits eine lebendigere Vorstellung vom Zustand der Seelen der Gerechten fanden. Die Erde gibt, wie es heisst, die wieder, die in ihr ruhen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Entsprechend mag auch Paulus seine Hoffnung auf Uebersiedlung zum Herrn dem eschatologischen Schema eingeordnet haben. Das wäre dann freilich ganz ersichtlich ein blosser Nothbehelf. Denn die Heimath beim Herrn wird schwerlich von ihm als blosses Uebergangsstadium empfunden sein. Hier zeigt sich deutlich das Auseinanderbrechen der transcendenten und der eschatologischen Anschauung. Aber ebenso sicher ist, dass beide für den Apostel mit vitalen Interessen (vgl. N. 6, 8 und die Korrelation der Vollendung mit dem Schöpfungsgedanken) verknüpft sind, so dass dies Nebeneinander nicht als Störung, sondern als Bereicherung in sein Bewusstsein tritt.

Von hier aus erledigt sich die so viel umstrittene und scheinbar unlösliche Frage nach dem Zusammenhang des alten mit dem

neuen Leibe auf's Einfachste. Die Vorstellung, dass der neue Leib sich wachsthümlich aus dem alten ergibt, ist irrig. Denn an der Vergleichung mit dem Samenkorn (I Kor 15 36—38) wird, wie SCHMIEDEL richtig hervorhebt, eben nicht geltend gemacht, dass sein innerster Kern die Grundlage des neuen Lebens bildet, sondern dass Gottes Allmacht dem γυμνὸς κόκκος einen Leib gibt. Auch ist ja der neue Leib II Kor 5 1 im Himmel bereits fertig vorhanden gedacht. Verliert nun andererseits ohne inneren Zusammenhang des neuen mit dem alten Leibe das Gleichniss vom Samenkorn und die Rede von der Auferstehung jeden Sinn, so scheint, da jeder stoffliche Zusammenhang ausgeschlossen ist, nur die Annahme übrig zu bleiben, dass Paulus den irdischen und himmlischen Leib in dem, was eigentlich durch σῶμα ausgedrückt ist, d. h. in der Form und Gestalt übereinstimmend dachte[1]. Und doch ist auch dieser Weg ungangbar. Dass Paulus dem ästhetischen Gesichtspunkt der Gestalt so grosse Bedeutung beigemessen haben sollte, ist schon an sich befremdlich und wird durch den Zusammenhang, der gerade auf die Verschiedenheit der Lebensformen Werth legt, ausgeschlossen. Dazu kommt, dass gerade die Gestalt die gleiche nicht sein kann, da nach I Kor 6 13 die κοιλία, die doch die Gestalt beeinflusst, aufgehoben wird und die ἀτιμότερα und ἀσχήμονα (12 23), die ja ohnehin ihren Sinn verlieren, schwerlich bleiben werden, wenn anstatt der ἀτιμία δόξα eintritt (15 43). Nein, was Paulus meint, ist nicht eine gleich umrissene Gestalt, wenn schon das unwillkürlich in seiner Anschauung mit enthalten sein wird, sondern er meint mehr. Gerade 6 13 zeigt in charakteristischer Weise, wie das σῶμα nicht als Gestalt, als Form, sondern als Organ der Willensbethätigung und somit als Repräsentant des ganzen Menschen gedacht ist. Das macht natürlich nicht die geringste Schwierigkeit, wo es sich um Ueberkleidung der Lebenden handelt. Denn hier ist es eben der ganze Mensch, der das neue Kleid überzieht, von dem dann das alte verzehrt, verschlungen wird. Aber auch bei der Auferstehung ist die Vorstellung die gleiche. Der Gedanke, dass die Seele, d. h. der eigentliche Träger der menschlichen Persönlichkeit, den Leib verlassen hat oder gar dass sie bei Christo das volle Heil geniesst, ist gänzlich zu vermeiden, wenn man sich nicht das Verständniss der paulinischen Anschauung völlig verschliessen will.

---

[1] SCHÄDER, PRE[3] II p. 223: Das Bindeglied des neuen Leibes mit dem alten ist schwerlich etwas Anderes, „als die individuelle, charakteristische Grundform desselben, die sich während des irdischen Lebens unter allem Wechsel der materiellen Bestandttheile konstant erhält" und die nun „zu einer neuen, dem Geistesleben der Auferstehenden voll entsprechenden Leiblichkeit ausgestaltet" wird.

Vielmehr gilt in diesem Anschauungskreis das σῶμα als Repräsentant des ganzen Menschen; die Todten sind es, nicht blos die Leiber, welche auferstehen (I Th 4 16) und aus ihrem Schlaf erweckt werden (I Kor 15 52).

An diesem Punkte nun tritt die Antinomie zwischen den beiden von Paulus ausgeführten Gedanken klar hervor. Sie besteht darin, dass er nicht mehr ausschliesslich in dem jüdischen Gedankenkreise lebt, wonach der Leib als Repräsentant der vollen Person gedacht ist. Sobald die naive Vorstellung, wonach der Leib den Verstorbenen seinem eigentlichen Wesen nach repräsentirt, erschüttert wird, sobald das geistige Ich des Todten in Trennung vom Leibe nicht mehr als blosses Schattenbild, sondern als eigentliche Repräsentation seiner Person gedacht wird, dann freilich erhebt sich die grosse Frage, was denn nun das σῶμα noch für sich und welchen unvergänglichen Werth es beanspruchen könne. Aber das ist eine Frage, die Paulus nie sich vorgelegt hat, und deren Beantwortung eben desshalb über eine rein historische Darstellung hinausgeht.

5. Um so mehr freilich erhebt sich die Frage, woher denn jener in der jüdischen Eschatologie ursprünglich nicht enthaltene Ansatz der Schätzung des geistigen Ich stamme. Am nächsten scheint es zu liegen, auf Einwirkung des Hellenismus zu rekurriren, zumal II Kor 5 1ff. meines Erachtens sicher auf Sap 9 15 zurückweist (s. GRAFE a. a. O. p. 274—276). Nicht nur der technische Ausdruck σκῆνος, in der biblischen Gräcität nur an diesen beiden Stellen, sondern auch das II Kor 5 4 pleonastische βαρούμενοι beweisen die Entlehnung. Aber der Gedanke selbst ist gänzlich umgebildet. Während in Sapientia der Grundgedanke der idealistischen hellenischen Philosophie, dass der Körper für die Seele eine Last, ein Kerker sei, zum Ausdruck kommt [1], besteht II Kor 5 kein Gegensatz zwischen Seele und Leib, sondern zwischen der ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους und der οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος, d. h. zwischen himmlischem und irdischem Leib; das Verlangen des Apostels geht charakteristischer Weise nicht auf die Scheidung vom Leibe, sondern auf die Verklärung desselben. Ferner hat Paulus gerade den Begriff, an welchem die Unsterblichkeitshoffnung der philosophischen Spekulation ihren Anhalt hat, den Begriff der ψυχή (vgl. noch Sap 3 1ff. 8 19) in diesem Zusammenhange nie eingeführt, hat im Gegentheil I Kor 15 45 die vergängliche Adamsnatur als ψυχὴ ζῶσα im Gegensatz zum πνεῦμα ζωοποιοῦν bezeichnet. Kann also davon keine Rede sein, dass Paulus sich die spiritualistische Unsterblichkeitshoffnung der Alexan-

[1] Beachte auch die Vorstellung von der Präexistenz der Seele (8 19 20) u. s. w. Uebrigens vgl. schon Dan 7 15 die abstrakte Scheidung von Leib und Seele: Mein Geist wurde betrübt in seiner Scheide.

driner angeeignet hat, so ist doch desshalb die Berührung mit Sapientia durchaus nicht ohne Bedeutung. Vielmehr wird Paulus einen Anhalt für seine Schätzung des geistigen Ich als des eigentlichen Kerns des Menschen in Sapientia gefunden haben. Hier wie bei Paulus kommt dieser Gedanke so zum Ausdruck, dass der irdische Leib als Schranke erscheint, sofern er den Menschen in die sinnliche Welt bannt, ihn am Schauen der himmlischen Welt verhindert (II Kor 5 6 7, vgl. 4 18). Während aber Sapientia sich auf eine allgemeine idealistische Anschauung gründet, die aus der platonischen Philosophie stammt, geht der Gedanke des Apostels auf das glühende Verlangen, mit seinem Herrn vereinigt zu werden, allezeit bei ihm zu sein (I Th 4 17), zurück. Diesem sehnsüchtigen Verlangen entspricht sein gegenwärtiges christliches Leben noch nicht. Das ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι ist ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου (II Kor 5 6). Denn der Leib hindert es, an dem Leben Christi schon jetzt vollen Antheil zu nehmen und hemmt die Schwingen des Geistes. Will man den Sinn dieses Gedankens voll erfassen, so muss man die eminente religiöse Kraft des Apostels in Anschlag bringen (vgl. p. 26), man muss insonderheit auch seine Visionen beachten. Dann ergibt sich der Gedanke, dass in einzelnen Gesichten, in seltenen Erlebnissen der Gläubige wohl entrissen werden kann in die Gemeinschaft der Seligen (12 2 ff.), dass er dann aber im Alltagsleben es um so härter empfindet, die hehre Himmelswelt, in der Christus thront, nicht schauen zu können (vgl. noch Rm 8 24), weil eben dieser irdische Leib es verhindert. Aus diesen eigensten Erfahrungen aber ergab sich dem Apostel unmittelbar eine grössere Selbständigkeit des seelischen gegenüber dem körperlichen Leben, als sie dem alten Hebraismus eigen ist. Es ist desshalb für Paulus nicht mehr ganz richtig, was Schmiedel noch festhält (p. 239), dass man sich „Bethätigung der Seele ohne Leib ja überhaupt nicht denken konnte“. Vielmehr beweist das εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος II Kor 12 2 3, dass Paulus sich eine Bethätigung der Seele ohne Leib, ein Entrücktwerden und Hören unaussprechlicher Worte ohne Vermittlung des Leibes sogar bei Leibesleben sehr wohl zu denken vermochte. Ist nun eine Entrückung in den Himmel und in's himmlische Paradies (II Kor 12 2 4) ausserordentlicher Weise schon bei Lebzeiten statthaft, so kann die Heimath beim Herrn dem Gläubigen nicht verschlossen bleiben, wenn die Schranke des Leibes fällt. Man wird also den hellenistischen Einfluss nicht zu hoch anschlagen dürfen. Paulus fand dort nur die Bestätigung für pneumatische Erfahrungen, die zu seinem eigensten Erleben gehören, und in diesen liegt die eigentliche Wurzel des Neuen, das er in den eschatologischen Gedankenkreis, ohne ihn sprengen zu wollen, einführte.

Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass die Anregung durch den Platonismus innerhalb der hellenistisch-jüdischen Kreise bereits stark religiös umgebildet war, und eine religiöse Entwicklung sich vollzogen hatte, die der paulinischen sehr ähnlich ist. Sehen wir von PHILO ab, so zeigt sich der platonische Einschlag am stärksten in Sap. Aber auch das religiöse Interesse tritt hier sehr deutlich hervor. Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand (3 1), in dem Herrn ist ihr Lohn, und Fürsorge für sie ist beim Höchsten (5 15). Durch Anhänglichkeit an die Gebote wird die Unsterblichkeit sicher gestellt (6 17 18). Ferner ist mit ihr die Aussicht auf Antheil an der messianischen Weltherrschaft verbunden (3 7—9, vgl. 5 16 6 19f.). Noch stärker ist der Gedanke von der Unsterblichkeit der Seele der israelitischen Frömmigkeit in IV Makk assimiliert. Auch hier steht im Hintergrunde die Vorstellung von der Präexistenz der Seele (18 23, vgl. 14 6), aber für die Unsterblichkeitshoffnung wird ein sehr instruktiver Schriftbeweis geführt (18 16ff.); durch die Wiedergeburt in die Unsterblichkeit (16 13) ist man dem Chore der Väter zugesellt (18 23, vgl. 13 17), steht bei Gott in Ehren und hat sammt ihnen im Himmel eine feste Stätte (17 5). Wer um Gottes willen stirbt, wird Gotte leben wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter (16 25 7 19). Ebenso religiös orientiert ist es, wenn in Zusatz I zu Dan (63 resp. 86) die Geister und Seelen der Gerechten zum Lobe Gottes aufgefordert werden. Die weite Verbreitung dieser Gedanken wird durch die Lehre der Essener bestätigt. Auch nach ihnen erhebt sich die Seele, durch den Tod von den Fesseln des Leibes befreit, zum Aether und lebt in einer Gegend der Wonne in ewigem Frühling (DILLMANN, A. T. Theol. p. 411). Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass diese Gedanken, je stärker sie von dem dualistischen Gegensatz gegen den Leib und der idealistischen Prämisse des Platonismus sich ablösen, je mehr sie rein religiös orientirt sind, desto mehr an die paulinische Anschauung heranstreifen. Haben sie doch in dieser Form, wie oben gezeigt, selbst innerhalb des palästinensischen Judenthums Heimathsrecht erhalten.

6. Noch nach einer zweiten Seite hat Paulus die Spiritualisirung des ewigen Lebens nicht so weit geführt, als man nach seinem Grundgedanken vom pneumatischen Leben erwarten sollte. Uns scheint hiermit unmittelbar ausgemacht, dass das vollendete Heil als ein spezifisch himmlisches gedacht werden müsse. Der Gedanke eines neuen Erdenlebens scheint uns damit unverträglich. Das gilt doch im Bereich der paulinischen Anschauung nicht so ohne Weiteres. Wenigstens verlegt er das vollendete Gottesreich thatsächlich nicht allein in den Himmel. Denn er erwartet eine neue herrliche Weltgestalt an Stelle der jetzigen,

die nach I Kor 7 31 bereits im Vergehen begriffen ist. Auch die vernunftlose Schöpfung soll zu einer Freiheit gelangen, welche der Herrlichkeit der Gotteskinder entspricht (Rm 8 19ff.)[1]. Damit hat er die volksthümliche, naive Erwartung Jesu und der Propheten erneuert. Der Gegensatz zu der prinzipiellen, pneumatischen Anschauung, die sonst der Apostel ausdrückt, ist unverkennbar. Ich möchte allerdings von einem direkten Widerspruch nicht reden, denn Paulus hat gelegentlich den Begriff des πνεῦμα auch zur vernunftlosen Schöpfung in Beziehung setzen können (I Kor 10 3 4, vgl. auch 12 9f. Gal 4 29). Aber eine Inkongruenz bleibt doch bestehen, sofern er schwerlich der Kreatur volle Unsterblichkeit und somit vollen pneumatischen Charakter wird zuschreiben wollen (vgl. SCHÜRER II p. 455f.). Daher ist es auch charakteristisch, dass in diesem Zusammenhange nicht der Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα hervortritt, vielmehr darauf rekurrirt wird, dass die Schöpfung der Eitelkeit, d. h. der Knechtschaft der Vergänglichkeit unterworfen ist, aber hiervon befreit werden soll (Rm 8 19—22). Denn durch die Sünde ist der Tod in die Welt gedrungen (5 12) und durch Christi Macht wird er zuletzt vernichtet werden (I Kor 15 26). Diese Anschauung stützt sich zunächst auf Gen 1 31 2 17—19. Doch ist dort über die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Natur noch nichts ausgesagt. Dagegen scheint auch Sap 1 13 14 die Anschauung vorzuliegen, dass das Reich des Todes auf Erden nicht etwas ursprünglich von Gott Gewolltes, von ihm in die Natur Gelegtes ist, dass Gott die gewaltsame Beschränkung oder Aufhebung der Existenz der Geschöpfe nicht von vornherein beabsichtigt hat (vgl. GRAFE p. 280)[2]. Diese Theorie ist von der auf die πνεῦμα-Anschauung basirten spezifisch verschieden. Während bei dieser der Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ, d. h. ἀφθαρσία und φθαρτόν als ein metaphysischer, also ursprünglicher erscheint, wird dort der Gegensatz zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem zu einem relativen gemacht, der ursprünglich nicht bestanden hat und auch wieder zur Aufhebung bestimmt ist. Es ist also das die Eigenthümlichkeit dieser Gedankenreihe, dass durch sie der an sich dualistische Gegensatz[3] zwischen Geist und Fleisch ermässigt und

[1] Die Erneuerung der Natur ist schon Jes 65 17 25 in Aussicht genommen (vgl. DILLMANN, Alttest. Theol. p. 366) und wird auch Hen 45 4f., noch deutlicher Apc Bar 32 6 IV Esr 7 75 ausgesprochen. Besonders interessant ist IV Esr 13 26, sofern hier die Erneuerung der Natur als Befreiung (liberabit creaturam suam) von der Vergänglichkeit (7 31) erscheint. Vgl. noch WEBER p. 380ff.

[2] Eine weitere Parallele bietet IV Esr 4 4 27ff. 7 11ff. (bei KABISCH a. a. O. p. 146ff.). Vgl. auch Anm. 1.

[3] Man wird sich indess hüten müssen, den Gegensatz prinzipieller zu fassen, als es jener Zeit überhaupt eigen ist. Selbst Philo's Logos ist bekanntlich nicht

auf die Gegenwart beschränkt, dagegen für den Anfangs- wie für den Endzustand aufgehoben wird. Damit lenkt Paulus in die urchristliche Eschatologie, die dem leitenden Gottesbegriff entsprechend keine dualistische sein kann, zurück.

Nach zwei Seiten also hat Paulus seine prinzipielle pneumatische Anschauung vom himmlischen Leben begrenzt; sie hat ihn nicht zur Gleichgültigkeit gegen die zeitgeschichtliche Vorstellung geführt und er hat dem griechischen dualistischen und spiritualistischen Gedanken gegenüber an dem neuen Leibe, wie an der neuen Schöpfung festgehalten. Aber allerdings hat es seine Anschauung mit sich gebracht, dass seinem Gesichtskreis die Erde vielleicht noch mehr entschwindet als Jesu. Himmel und Erde sind eben zu einem Bereich vereinigt, die Scheidewand ist gefallen. Die neue Behausung, das Staatswesen, die ganze Hoffnung und das Leben der Gläubigen ist im Himmel (II Kor 5 1 Phil 3 20 Kol 1 5 3 3). Bei der Parusie werden sie dem Herrn entgegen in die Wolken entrückt (I Th 4 17). So kann es nicht Wunder nehmen, dass sie schon als in der Himmelswelt befindlich gedacht werden (Eph 1 3 2 6). Wie weit der Apostel selbst bereits diese Entwicklung vollzogen hat, lässt sich ja nicht mit voller Sicherheit feststellen, aber die Tendenz dazu liegt in seiner Anschauung vor.

7. Unmittelbar mit dieser Entwicklung geht eine andere vor sich. Die eschatologische, zeitgeschichtliche Betrachtungsweise bleibt bestehen, bleibt die Grundlage, aber neben ihr entwickelt sich eine andere. Ist der eigentliche Ort der Seligkeit der Himmel, so ist nicht mehr der Gegensatz von alter und neuer Erde, sondern der Gegensatz

---

nur Ideen- und Kräftecentrum, sondern es eignen ihm wie der menschlichen Seele auch stoffliche Eigenschaften, Wärme und Beweglichkeit (Heinze a. a. O. p. 241 ff., 257 f.). Um wieviel weniger wird man bei Paulus von einem absoluten Gegensatz reden können! Im Gegentheil spricht er von einer Umwandlung der die Parusie erlebenden Christen, d. h. einer Umgestaltung aus fleischlichen in pneumatische Wesen, die im Nu sich vollziehen soll (I Kor 15 51 f.), und die er sich als ein Verschlungenwerden des sterblichen Theils durch das auf sie herabkommende Leben denkt (II Kor 5 4). Ganz analog redet Rm 8 11 von einer Lebendigmachung der sterblichen Leiber. Die Denkbarkeit dieses Vorganges wird man am besten auf sich beruhen lassen. Sie lässt sich etwa erläutern durch die stoische Ansicht, dass durch Abkühlung und damit eintretende Vergröberung des ätherartigen, heissen Stoffes (des πνεῦμα) die Welt entstanden sei und dann natürlich eine entsprechende Rückbildung erfahren kann (Vgl. Heinze p. 92—100). Wie dem auch sei, jedenfalls ist diese Eventualität nicht berücksichtigt, wenn Holtzmann (II p. 14) meint, dass das Fleisch unrettbar dem Verderben der Verwesung erliege und doppelt misslich ist es, zu behaupten, dass nach „dem ganzen Geist des Paulinismus" die σάρξ Christi, die doch bei seiner Auferweckung am dritten Tage (I Kor 15 4) noch nicht verwest war, „nur das Schicksal der Verwesung erleiden kann" (p. 78).

von Himmel und Erde am Platz. An Stelle des zeitlichen Nacheinander tritt das räumliche Nebeneinander und damit ein Gegensatz der Qualität. Das lässt sich schon in den ältesten Briefen beobachten. Die jüdische Eschatologie unterscheidet bekanntlich die gegenwärtige und zukünftige Weltzeit, die durch die Ankunft des Messias von einander unterschieden sind. Paulus eignet sich diese Terminologie an und bezeichnet vielfach die Zeit bis zur Parusie als *αἰὼν οὗτος* (Gal 1 4 I Kor 1 20 2 6 8 3 18 II Kor 4 4 Rm 12 2), aber es ist zweifellos, dass er dabei weniger die Zeitvorstellung als eine bestimmte Art und Beschaffenheit im Sinne hat. Am nächsten kommt der Begriff der reinen Zeitvorstellung noch I Kor 3 18, wo er ethisch indifferent gefasst ist, sonst bezeichnet er stets die böse und ungläubige Art. Die Christen sind daher dem gegenwärtigen bösen Aeon durch Christi Tod schon entnommen (Gal 1 4) und müssen auf der Hut sein, von Neuem ihm sich gleichzugestalten (Rm 12 2). Daher ist *αἰὼν οὗτος* völlig gleichbedeutend mit *ὁ κόσμος οὗτος* gebraucht (I Kor 1 20 3 19 5 10). Auch dieser Begriff ist freilich zugleich eschatologisch gedacht (I Kor 7 31, vgl. noch die charakteristische Verbindung *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου* Eph 2 2). Aber es fehlt doch beim Apostel auch nicht ganz die neue Gegenüberstellung — nicht dieser und der zukünftigen, sondern dieser irdischen und der himmlischen Welt. So stellt II Kor 4 18 das Sichtbare als zeitlich und das Unsichtbare als ewig einander gegenüber. Wie stark und real die unsichtbare Himmelswelt bereits in die irdische Gegenwart hineinragt, zeigt auch I Kor 4 9 (*ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις*) 11 10[1]. Der Gegensatz zwischen dem Bilde des irdischen und des himmlischen Adam ist zwar I Kor 15 48 49 durchaus eschatologisch gefasst, verträgt aber eine allgemeinere Wendung (vgl. II Kor 3 18 mit Rm 12 2).

Finden sich immerhin in den älteren Briefen erst schwache Ansätze zur Gegenüberstellung der irdischen und der himmlischen Welt, so ist diese in den späteren Briefen bereits deutlicher ausgeprägt. Insbesondere wird Kol 3 1 2 5 das Obere im Gegensatz zum Irdischen als Richtschnur des Trachtens hingestellt, Phil 3 19 20 das irdische Trachten der Norm des Wandels (vgl. 1 27) im Himmel entgegengesetzt. Das stärkere Hervortreten der gegenwärtigen Himmelswelt in der frommen Betrachtung zeigt auch die Art, wie Christus als beherrschender Mittelpunkt beider (Kol 1 16 20 Eph 1 10 20f.) oder dreier Welten (Phil 2 10, vgl. Eph 4 9 10) gefeiert wird, wie Engel (vgl. noch Kol 2 10 15 18 Eph 3 10 15) und böse Geister, insbesondere Satan (Eph 6 11 ff.), in ihrer Bedeutung für das Leben der Christen stärker hervortreten.

---

[1] Zu I Kor 11 10 vgl. Ps 138 1 LXX: *ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι.*

In demselben Masse nun, als die himmlische Welt als eine gegenwärtige und lebendige Grösse hervortritt, als die Erde von transcendenten Kräften durchdrungen wird, muss entsprechend die Zeitvorstellung zurücktreten. Das ist am stärksten im Epheserbrief der Fall. Er schildert den Bau und die Entwicklung der Kirche so, dass man kaum entscheiden kann, ob er eine rein irdische oder schon eine himmlische Entwicklung vor sich sieht (Eph 4 13)[1], er nimmt die Erweisung der Güte Gottes in Christus für die „kommenden Aeonen“ in Aussicht (2 7), ja er reproduzirt die alttestamentliche Verheissung langen Lebens für Erfüllung der Kindespflicht (6 3) und setzt entsprechend den Lobpreis Gottes „für alle Generationen“ des Aeons der Aeonen[2] voraus (3 21). Allerdings wird daneben der alte Gegensatz des αἰὼν οὗτος und μέλλων 1 21 aufrecht erhalten, und die Erlösung auf einen bestimmten Tag verlegt (4 30, vgl. 1 14, auch 5 6), während die Zwischenzeit (das πλήρωμα τῶν καιρῶν 1 10) die Signatur der bösen Tage trägt (5 16, vgl. I Kor 7 28 ff.). Ferner hat auch Paulus gelegentlich den Christenstand in einer Weise bezeichnet, die gegen den Wechsel zwischen Gegenwart und Zukunft gleichgültig ist (II Kor 3 18, vgl. p. 58—60, auch Gal 1 4). Aber doch wird man einer Schrift, zu deren Kolorit es gehört, die Bedeutung der Parusie abzuschwächen, Gegenwart und Zukunft in einander überfliessen zu lassen, ganz ohne Rücksicht auf die Verfasserfrage eine Uebergangsstellung vom Paulinismus zur johanneischen Anschauung zuweisen müssen.

8. Die beherrschende Anschauung, in welcher Paulus die Theilnahme am ewigen Leben zum Ausdruck bringt, ist der Gedanke der Auferstehung resp. Ueberkleidung. Dieser wird aber durch die Vorstellung der Uebersiedlung zu Christus, noch in anderer Weise als bisher gezeigt, ergänzt. Der Gedanke der Auferstehung ist durchaus physisch orientirt; was sich hier vollzieht, ist ein Naturprozess höherer Ordnung, durch den der Gläubige — soweit es für ein geschaffenes Wesen möglich ist — Gott angenähert wird, wesenhaften Antheil an seiner Unsterblichkeit und Herrlichkeit, d. h. an seinem pneumatischen Wesen erhält. In dieser wesentlich physischen Fassung des vollendeten Heils hat also Paulus der späteren, altkatholischen Heilsanschau-

[1] Besonders auffällig ist bei der doch gemeinten irdischen Entwicklung, dass sie das μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ erreichen soll.

[2] In beiden Fällen wird allerdings erst spiritualisirende Deutung den Sinn des Verfassers treffen. Zu 6 3 vgl. Deut 30 15—20, besonders v. 20 LXX: ὅτι τοῦτο ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, was schon IV Makk 18 19 auf's ewige Leben bezogen ist. Zu Eph 3 21 vgl. namentlich Jes 66 22, auch Hermas Sim. IX 24 4 οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν ἕως αἰῶνος κ. τ. λ.

ung wesentlich vorgearbeitet. Diese Fassung findet nun freilich bei ihm eine wirksame Ergänzung durch den Gedanken der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und Christus. Schon I Th 4 17 bezeichnet die volle Seligkeit damit, dass wir allezeit beim Herrn sein werden[1], und es ist ein durchgehender Gedanke des Apostels, dass die Auferstehung nicht nur in Christus oder durch ihn geschieht, sondern zu einem Leben mit ihm führt (Rm 6 8 II Kor 4 14 13 4 Kol 2 13 3 3 4), ein Gedanke, der dann, wie wir saben, in II Kor 5 8 Phil 1 23 zur Ergänzung der eschatologischen Hoffnung verwendet wird. Ihren vollendetsten und zartesten Ausdruck findet diese Vorstellung darin, dass Christus als Erstgeborener inmitten vieler Brüder gedacht wird (Rm 8 29).

Unmittelbar mit dieser Hoffnung verknüpft sich die andere eines Schauens von Angesicht zu Angesicht (I Kor 13 12), einer völligen Gottesgemeinschaft, in der Gott Alles ist in Allen (I Kor 15 28). Geläufiger als dieser Ausdruck ist aber dem Apostel der Gedanke einer Vollendung des Sohnesverhältnisses (p. 27). Sofern dies die Gleichgestaltung mit dem Bilde des Sohnes Gottes (Rm 8 29 Phil 3 21, vgl. II Kor 3 18) und den vollkommenen Antheil an Allem, was der Sohn Gottes hat (I Kor 1 9 κοινωνία τοῦ υἱοῦ) d. h. an seiner Herrlichkeit in sich schliesst, führt der Gedanke auf das gleiche Ziel hinaus, wie die Anschauung von der Auferstehung. Darin zeigt sich aber, dass auch in jener scheinbar rein physischen Beschreibung Paulus mehr als eine neue Naturgrundlage, dass er die Vollendung des religiösen Verhältnisses schildern wollte. Ueberhaupt wird man sagen müssen, dass für ihn πνευματικόν εἶναι und „Sohn Gottes sein“ unmittelbar zusammenfällt. Paulus kann sich nicht Gottessöhne vorstellen, ohne diese zugleich als pneumatisch zu denken und umgekehrt. So wird Rm 8 23 der Begriff der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος durch den Begriff der υἱοθεσία aufgenommen; ebenso folgt Gal 4 6 auf die Adoption der Christgläubigen unmittelbar und durch sie motivirt die Sendung des Geistes, der dem Sohne Gottes zugehört. Umgekehrt wird Rm 8 14—16 aus dem Geistesbesitz die Sohnschaft gefolgert, und der Geist geradezu als ein zur Sohnschaft gehöriges Requisit bezeichnet. Diese Anschauung wird bestätigt durch den Ruf (γλῶσσα): Abba, Vater, durch den der Geist selbst unserem Geiste bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind (Rm 8 16 Gal 4 6 f.). Damit hat Paulus nur den Gedanken Jesu aufgenommen, dass zur Sohnschaft der Geistesbesitz, die pneumatische Wesensähnlichkeit mit dem Vater gehöre (vgl. I p. 119 f.). Dieser Gedanke ist von grosser Bedeutung für

---

[1] Vgl. 4 14, auch II Th 1 9 ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, Rm 9 3 ἀνάθεμα . . . ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.

die Gestaltung der paulinischen Christologie, er ist ebenso für das Verständniss der paulinischen Vorstellung von der Heilsgegenwart von allergrösster Bedeutung. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist nur zu betonen, dass pneumatisch sein und Gottes Sohn sein dasselbe bedeutet, dass also in den scheinbar rein physischen oder hyperphysischen Vorgang der Auferstehung diese religiöse Seite, die Vollendung des Verhältnisses zu Gott, mit einzurechnen ist.

Von anderer Seite wird man zu dem gleichen Resultat geführt, wenn man den Begriff der δόξα genau analysirt. Diese ist mehr als eine blos physische oder hyperphysische Lichtglorie, sondern sie ist zugleich als Gegensatz der Unehre gedacht (I Kor 15 43), schliesst also auch Ehre und Anerkennung in sich. So nimmt Rm 9 23 δόξα den Begriff der τιμή v. 22 wieder auf; ebenso bildet Rm 1 23 die δόξα des unvergänglichen Gottes den schneidenden Gegensatz zu dem unehrerbietigen Verhalten der Menschen, und Rm 2 7 stellt δόξα καὶ τιμὴ καὶ ἀφθαρσία zusammen. Die δόξα im Sinne der transcendenten Lichtglorie schliesst also Ehre und Anerkennung in sich ein, ist gewissermassen der äussere sinnliche Ausdruck der ewigen Würde, die den Gotteskindern zu Theil wird. Diese Würde aber ist die Folge der ungetrübten, vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater, denn Gott selbst ist es, der ihnen diese Ehre beilegt (Rm 2 7 10) dadurch, dass er ihnen sein Lob ausspricht (I Kor 4 5 Rm 2 29). Die innere Würde, die das Korrelat der vollen Gottwohlgefälligkeit ist, wird auch in jenen Worten von der Königsherrschaft (I Kor 4 8 Rm 5 17, vgl. II Tim 2 12), dem Richteramt (I Kor 6 2 3) und der Freiheit der Kinder Gottes (Rm 8 21) zum Ausdruck gebracht, als deren Abzeichen hier wieder die δόξα erscheint. Damit dürfte ausgemacht sein, dass man das Auferstehungskapitel richtig erst dann würdigt, wenn man hinter den Zeilen zu lesen versteht, wenn man den hyperphysischen Vorgang zugleich als Ausdruck der erhabenen geistigen Höhe eines Verhältnisses voller Wohlgefallen und innerer Würde und Freiheit erfasst.

Die religiöse Vollendung schliesst die sittliche unmittelbar in sich ein. Das liegt schon darin, dass die pneumatische Art, welche ja dann den Gläubigen nach ihrer ganzen Erscheinung eignet, zugleich ein gerechtes Leben mit sich führt, während die von der Sünde beherrschte σάρξ an ihnen abgethan und vom Leben verschlungen ist. Was aus diesem Grundgedanken des Apostels von selbst folgt, wird auch mehrfach ausgesprochen. So wenn die Unvereinbarkeit des Reiches Gottes mit sündigem Wesen eingeschärft wird (Gal 5 21 I Kor 6 9f.). Aber auch der ganze Gerichtsgedanke zeigt diese Unvereinbarkeit. Und könnte hier noch die Gerechtigkeit als blosse Vorbedingung erscheinen,

so zeigt sich das innere Verhältniss der Gerechtigkeit zum Leben, wenn die Vollendung als eine Ernte beschrieben wird, bei der jeder ernten wird, was er gesät hat (Gal 6 7—9), oder als ein Erlangen dessen, was man gesucht hat (Rm 2 7) oder als ein Empfangen seiner eigenen Thaten (II Kor 5 10 κομίσηται τὰ διὰ τοῦ σώματος, vgl. Apk 14 13)[1].

Auch die soziale Seite der Heilsvollendung fehlt nicht gänzlich, tritt aber hinter der religiös-sittlichen Anschauung stark zurück. Genauer gesagt, wird die Gemeinsamkeit des Heiles stets vorausgesetzt. Schon darin, dass die Auferweckung der Gläubigen nicht einzeln, sondern in einem gemeinsamen Zuge (τάγμα) stattfindet (I Kor 15 23), überhaupt in der Verknüpfung der gesammten Heilsvollendung mit der Parusie, ist die Anschauung eines gemeinschaftlichen Heiles enthalten; ebenso bringt es die Natur der sittlichen Gerechtigkeit, die ja in der Liebe besteht, mit sich, dass nicht Jeder sein Heil für sich geniessen kann, sondern die Heilsvollendung als eine gemeinsame erlebt wird. Hört doch die Liebe nimmer auf (I Kor 13 8). Zum bestimmten Ausdruck wird aber diese Gemeinsamkeit des Heiles nur selten gebracht; auf den gelegentlich im eschatologischen Sinn beibehaltenen Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ (oben p. 32) darf man sich kaum berufen. Denn I Th 2 12 wird er durch δόξα, I Kor 15 50 durch ἀφθαρσία erläutert. Ebenso zeigt die Verbindung mit κληρονομεῖν (Gal 5 21 I Kor 6 9f. 15 50) und mit καταξιωθῆναι (II Th 1 5), dass die Vorstellung des höchsten Gutes im Vordergrunde steht, nicht aber die eines gemeinsamen Gutes, während I Kor 15 24 der Begriff der Herrschaft, nicht des Reiches vorschwebt. Indess fehlt doch auch die Vorstellung von der gemeinsamen Art des Gutes nicht ganz. Denn Kol 1 13 (vgl. I Th 2 12) wird das Reich als lokale Grösse gedacht und Eph 5 5 bildet den instruktiven Ausdruck einer κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ. Am nächsten steht es diesem Ausdruck, wenn Kol 1 12 der κλῆρος τῶν ἁγίων als eine gemeinsame Besitzung gedacht wird, die in einzelne μερίδες zerfällt. Aehnlich ist die Vorstellung auch in Gal 4 26f., wenn das obere Jerusalem als Mutter vieler Kinder, d. h. von Vielen bewohnt gedacht wird (vgl. Phil 3 20 πολίτευμα ἡμῶν). Auch sonst zeigen gelegentliche Andeutungen, dass Paulus die gemeinsame Art des vollen Heilsbesitzes über der individuellen Gestaltung des Heilsgedankens nicht aus den Augen verloren hat. Man beachte z. B., wie er und die Gemeinde am Tage der Parusie gegenseitig von einander rühmen werden (II Kor 1 14, vgl. Phil 2 16), oder wie I Th 4 15 17 die Gemeinsamkeit der Heilsvollen-

[1] Die genauere Ausführung hierüber bleibt Kap. V No. 3, 4 vorbehalten — Zur Erwartung sittlicher Vollendung vgl. Jes 60 21 61 3 10f. 62 12 Ps Sal 17 26f. 32 IV Esr 4 32 8 52f. etc., Weber a. a. O. p. 382.

dung betont wird (ἅμα σὺν αὐτοῖς, vgl. II Th 1 7 ὑμῖν . . . ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν), oder wie die Auferweckung den Apostel mit der Gemeinde zusammen hinstellt (II Kor 4 14). Am deutlichsten zeigt den Werth dieses gemeinsamen Heilsbesitzes das schöne Wort an Philemon, dass Onesimos vielleicht desshalb zeitweilig von ihm getrennt ward, damit er ihn für immer besitze (ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς (v. 15).

9. Einer kurzen Erledigung bedarf zum Schluss noch die Apokatastasisfrage. Es sollte nicht in Zweifel gestellt werden, dass die in seiner Zeit übliche Vorstellung von einem dualistischen Ausgange der Menschheitsgeschichte auch vom Apostel getheilt wird. Dafür bürgt die Darstellung des Geschicks der ungläubigen Welt als κατάκρισις (I Kor 11 32, vgl. 6 2 3), als ἀπώλεια (II Th 2 10 I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3 Rm 2 12 9 22 Phil 1 28 3 19), die I Kor 15 18 als ein rettungsloses Verbleiben im Tode erscheint, als ὄλεθρος (I Th 5 3) und zwar ewiges (II Th 1 9), als Zorn und Grimm, Trübsal und Bedrängniss (Rm 2 8 9). Dem kann man auch keine Aeusserung gegenüberstellen, die kontextgemäss auf die Apokatastasis zu beziehen wäre. Denn Rm 5 12 ff. 11 25 ff. I Kor 15 21 ff. behandeln nur die grossen Geschichtszusammenhänge ohne Rücksicht auf das Geschick der einzelnen Personen, und man thut dem Zusammenhange Gewalt an, wenn man die Worte im Sinn der Allbeseligungstheorie presst. Wie wenig der Apostel daran dachte, eine solche Theorie aufzustellen, zeigt der Umstand, dass er sich nicht scheute, den schliesslichen Dualismus auf Gottes Willen zurückzuführen (vgl. p. 40).

Damit sind indess die nicht in's Unrecht gesetzt, welche bei Paulus die Allbeseligung ausgesprochen finden [1], sondern es bedarf nur, um den wirklichen Sachverhalt festzustellen, einer vorsichtigeren Formulirung. Eine Allbeseligungstheorie ist zweifellos dem Apostel fremd,

[1] Vgl. besonders O. Riemann, Die Lehre von der Apokatastasis[2] p. 29—49, der zugibt, dass eine „vollständig klare und deutlich ausgeprägte Doktrin" sich bei Paulus nicht findet (p. 29), dass „der Theologe Paulus" „bis zu dieser Konsequenz noch nicht hindurchgedrungen" ist (p. 37). Eine förmliche Lehre und einheitliche Theorie findet Beyschlag, Neutest. Theol.[2] II p. 282—285 beim Apostel. — Sehr beweglich ist die Klage um den Untergang der Sünder in IV Esr. Mehr sind der Verlorenen als der Erlösten, wie die Fluth mehr ist als der Tropfen (9 15 16, vgl. 7 45 ff.). Besser wäre es gewesen, der Staub wäre nie entstanden (7 63), als dass wir in's Gericht müssen (v. 69). Vom Gottesgedanken aus (7 132—8 36), wie vom Werthe des Menschen aus (8 44 f.) werden gewichtige Bedenken gegen die endgültige Verlorenheit der Masse geltend gemacht, aber trotz Betonung der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung (8 47) bleibt es um des ethischen Interesses willen (z. B. 7 105 127 ff.) beim Dualismus, ja schon vor Erschaffung der Welt hat Gott das Gericht und was zum Gericht gehört, bereitet (7 70). Im Uebrigen ist der jüdischen Theologie selbst das Problem der Apokatastasis fremd (vgl. noch Teichmann a. a. O. p. 110 f.).

aber richtig ist, dass seine Ausführungen mehrfach eine Begeisterung athmen, die der Stimmung, in die man durch den Gedanken an ewige Höllenstrafen versetzt wird, geradezu entgegengesetzt ist. Zwiefacher Art sind jene Passagen: entweder handelt es sich um den Preis der unvergleichlichen Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes (Rm 11 33 ff., vgl. I Kor 15 28) und Christi (Kol 1 16, vgl. 20 Eph 1 10 Phil 2 9 ff.), oder um den Siegeszug der göttlichen Gnade, die aus Israels Ungehorsam (Rm 11 25 ff.), aus Adam's Fall (5 12 ff.) nur um so grösseren Segen bereitet und der Todesherrschaft ein völliges Ende macht (I Kor 15 21 ff.). Nun kann man ja hinzufügen, dass Gottes Erhabenheit sich auch dann zeigt, wenn er Gefässe des Verderbens bereitet hat und sie mit seinem Grimm überschüttet, dass die Allgewalt der Gnade sich auch zeigt, wenn die Erwählten eben nur einer massa perditionis entrissen werden. Aber wer fühlte nicht, dass die gehobene Stimmung des Apostels, eines Mannes, der für seine Brüder selbst den Bannfluch leiden möchte (Rm 9 3), durch eine solche Erwägung unrettbar zerstört würde? Darin kommt eben zum Ausdruck, dass mit der entscheidenden Herrscherstellung Gottes ein dualistischer Weltausgang unverträglich ist, wenn Gott wirklich seinem Wesen nach als Gnade gedacht wird. Eben desshalb wird überall, wo die letztliche Stellung Gottes zur Welt in's Auge gefasst wird, unwillkürlich von dem Dualismus des Endes abstrahirt.

10. Fassen wir das Ergebniss unserer Untersuchung zusammen. Unverkennbar ist die Anknüpfung der Hoffnungen des Apostels an die Verkündigung Jesu. Dass er an der Nähe des Endes festhält, dass er es an die Parusie des Herrn Jesus bindet, dass er Weltgericht und Todtenauferstehung auf seine Vermittlung zurückführt, ist noch das Geringste, denn es ist mit dem Glauben an ihn als den Messias von selbst gegeben. Wichtiger ist die völlige Ausscheidung des politischen Momentes und der sinnlich-eudämonistischen Träume aus der Zukunftserwartung, die ganz ausschliesslich auf religiöse Werte und sittliche Massstäbe sich reduzirt. Das sind deutliche Kennzeichen des Geistes Jesu. Nicht minder bedeutsam ist es, dass auch die Bereicherung und Fortbildung der Gedanken Jesu mit den schon bei diesem nachweisbaren Tendenzen enge Fühlung hält. Ohne die universale, ja kosmische Bedeutung der endgültigen Erlösung einzuschränken, hat doch der Apostel gelernt, ihren Werth an dem Ertrage für die Persönlichkeit aufzuweisen. Ferner hat er der von Jesus selbst stammenden Anregung zu transcendenter Fassung des Heilsgutes (I p. 185—187) Folge gegeben und daraus weitreichende Konsequenzen gezogen. Von hier aus gewann er einen reichen Schatz von sehr erhabenen Bildern

zur Veranschaulichung des ewigen Lebens und vermochte, was noch mehr ist, die persönliche Heilsgewissheit auch gegenüber der anscheinenden Zweckwidrigkeit des Todes festzuhalten, ihr anstatt eines störenden Vakuums die unmittelbare Uebersiedlung zum Herrn in sichere Aussicht zu stellen. Es lässt sich indess nicht leugnen, dass seine Ausprägung der Glaubensgedanken auch gewichtige Nachtheile mit sich gebracht hat. Sehen wir selbst von der Inkonsequenz und Unsicherheit ab, die wichtigen Grundgedanken anhaftet, so lässt sich doch nicht leugnen, dass die physische Heilslehre der Folgezeit und ihr Dualismus zwischen Gott und Welt Anknüpfungspunkte im Paulinismus finden. Es ist nicht eine rein ethisch-religiöse, sondern eine zugleich hyperphysische Auffassung des Lebens, die er in den Mittelpunkt gestellt hat, und so sicher es ist, dass der Dualismus von Fleisch und Geist nicht sein letztes Wort ist, so fest steht doch, dass die Spannung beider und damit die transcendentale Erfassung des Heiles bei ihm erheblich schärfer geworden ist, als in der Anschauung Jesu. Das ist ein Ergebniss, welches mit unserer Analyse des Gottesgedankens, mit dem Ueberwiegen der Züge, in denen Gottes Einzigartigkeit sich ausspricht (oben p. 45), ungesucht zusammentrifft.

Drittes Kapitel.

Die religiöse Grundstimmung.

1. Gottesgedanke und Heilsvollendung, das sind die beiden innerlich zusammenhängenden Anschauungen, in denen bei aller Eigenart des Apostels die grundsätzliche Uebereinstimmung mit der Predigt Jesu und der Anschluss an sie offen zu Tage liegt, und eben darin ist die Gewähr gegeben, dass trotz aller Abweichung in der Terminologie und im Begriffs- und Anschauungsmaterial auch in der Beurtheilung der Heilsgegenwart sich eine prinzipielle Uebereinstimmung herausstellen müsse. Von erheblicher Bedeutung scheint es mir aber für das Verständniss der paulinischen Anschauung zu sein, dass vor der Analyse der einzelnen, vom Apostel verwendeten Grundbegriffe der Versuch gemacht wird, den durchgehenden Charakter seiner Heilsanschauung in grossen Zügen darzustellen. Insbesondere bedarf die Frage der Erwägung, in welcher Weise die glühende Sehnsucht nach der Vollendung, die der Zukunft zustrebende Heilserwartung sich mit dem Bewusstsein eines schon gegenwärtigen Heilsbesitzes verträgt und innerlich verbindet, wie beide Gedanken sich die Wage halten. Die religiöse Grund-

stimmung ist es offenbar, in der das Verlangen nach dem vollkommenen Heil mit den an die Erde, an die Gegenwart bindenden Gedanken zusammenstossen muss; in ihr müssen wie in einem Brennpunkt alle einzelnen Gedankenstrahlen zusammentreffen und zur Einheit werden. Nur wenn es gelingt, einen einheitlichen Totaleindruck von der Religion des Apostels zu erzielen, wird es möglich sein, das gegenwärtige Heil in seinen bestimmten Schranken, in seinem bestimmten Unterschied wie in seinem inneren Zusammenhang mit der Heilsvollendung zu erfassen.

Es ist bereits an der eschatologischen Art der paulinischen Grundbegriffe gezeigt worden, dass für den Apostel der Schwerpunkt in der zukünftigen, ja schon gegenwärtigen himmlischen Welt liegt, dass Hoffnung, ὑπομονή, auch bei ihm der Nerv des Christenglaubens ist (p. 21. 22). Seine Schriften bieten aber ein überaus reichliches Material nicht nur zur Feststellung, sondern auch zum Verständniss dieser Thatsache. Sie erklärt sich aus dem ungeheueren Abstande der Gegenwart von der erhofften Heilszukunft. Zwei Grundgedanken, die freilich innerlich zusammenhängen, kann man unterscheiden, durch welche die gegenwärtige Zeit des Christenstandes von der zukünftigen unterschieden wird. Das den Christen zu Theil gewordene Heil ist, wenn auch seinem innersten Wesen nach wirkliches göttliches Heil, so doch nicht das endgültige, sondern Stückwerk, und die Stellung der Christen in der Welt ist wirklicher Gotteskinder noch nicht würdig.

Man muss sich den furchtbaren Druck, mit dem die Gegenwart auf dem Apostel lastete, vergegenwärtigen, um die Bewegung seines Gemüthes zu verstehen. Man denke nur einen schmächtigen (II Kor 10 10) und schwerleidenden (12 7) Menschen körperlichen Entbehrungen und Strapazen ausgesetzt, die oft genug bis zur Todesgefahr sich steigern, man denke ihn voll glühender Liebe zu seinem Volk, und doch von ihm bis zum Tode verfolgt, politisch ungefährlich, alle Kraft für das Gute einsetzend und von der Obrigkeit, die das Gute belohnen soll, als Ruhestörer verhaftet, gegeisselt, gefangen gehalten; der Lichtpunkt bleibt bei alledem das Wachsthum seiner Gemeinden, und doch damit welch' neue Last! Eine furchtsame Natur, in der Redekunst unbewandert (I Kor 2 1—3 II Kor 10 10 11 6), muss er sich innerlich Zwang anthun (II Kor 7 5 ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι). Neben aller Arbeit und aufreibenden inneren Antheilnahme (11 28f.) muss diese innerlich vornehme, sensitive Natur sich mit der üblen Nachwirkung der Sklavengewohnheit in seinen Gemeinden, der groben Verleumdung seiner Wahrhaftigkeit und Uneigennützigkeit herumschlagen; da schreibt er denn „aus vieler Drangsal und Herzensbeklem-

mung heraus und unter vielen Thränen“ (II Kor 2 4) und kann keine Ruhe finden (2 13). Ist's doch nicht allein, dass er gekränkt wird (2 5), sondern er muss fürchten, dass mit dem Zutrauen zu ihm die Gemeinden auch ihren Glauben und Christenstand einbüssen (II Kor 11 3 13 5 Gal 3 1 ff. 4 16 ff.). Ist nun schon der äussere Druck, unter dem er lebt, so stark, dass er ohne Uebertreibung von einem täglichen Sterben redet (II Kor 4 10—12 16 I Kor 15 31 f.) und das Psalmwort auf sich anwendet: „Deinetwegen wurden wir zu Tode gebracht den ganzen Tag, wurden als Schlachtschafe geachtet“ (Rm 8 36), was soll man sagen, wenn man alle körperlichen und seelischen Leiden zusammenfasst, und wie soll man urteilen, wenn man dies Leben voll tiefer Schatten vergleicht mit jenem Leben, das wie von ruhigem, mildem, majestätischem Sternenglanze umwoben erscheint? Es ist doch zweifellos, dem Mass des Druckes muss das Mass der Sehnsucht nach der Vollendung entsprechen. Wer wollte es nicht nachempfinden, dass, wenn jene Hoffnung täuscht, „wir elender sind als alle Menschen“ (I Kor 15 19). Das ist zwar scheinbar eine niedrigere Gesinnung als die des stoischen Weisen und Spinoza's, die dieses Gegendrucks nicht zu bedürfen meinen, in Wahrheit ist es die dem Menschen wahrhaft entsprechende Haltung, wenn er nur nicht mehr von sich hält, als sich gebührt zu halten (Rm 12 3).

Der Apostel hat freilich ein lebendiges Bewusstsein davon, dass nicht alle Christen das Gleiche wie er zu tragen haben, sondern die schwersten Lasten den stärksten Schultern aufgelegt werden (I Kor 4 9 ff.). Indess setzt er Leiden und Trübsal nicht nur bei sich, sondern auch in den Gemeinden voraus (I Th 1 6 2 14 — gegenüber I Kor 10 13 ist die Situation eine veränderte in II Kor 1 6 7; ferner vgl. II Kor 8 2 Phil 1 28 f.); dazu kommt die gedrückte Lage der meisten Gemeindeglieder I Kor 1 26—28), die Aussicht auf eine Steigerung der Leiden vor der Parusie (I Kor 7 28) und die daraus folgende allgemeine Annahme, dass Christsein und Leiden zusammengehören (I Th 3 3 4 Rm 8 18). Schliesslich muss man hinzunehmen die allgemein menschliche Schwachheit, Vergänglichkeit und Unehre (I Kor 15 42 f.) mit ihrem starken Gegensatz gegen die himmlische, unvergängliche Kraft und Herrlichkeit, dann erhellt deutlich, dass der eigentliche Nerv des Glaubens in der Hoffnung besteht, und dass dies nicht nur für den Apostel persönlich, sondern ganz allgemein Geltung hat.

2. Es ist leicht begreiflich, dass der gegenwärtige Heilsbesitz für sich noch kein volles Gegengewicht zu bieten vermag; im Gegentheil lässt dieser bei genauerer Betrachtung selbst viel zu wünschen übrig.

Damit kommen wir an die gegenwärtig heiss umstrittene Frage[1], ob zum gegenwärtigen Christenleben auch die Unfertigkeit des sittlichen Lebens, die oft schmerzlich gespürte Ohnmacht des sittlichen Willens gehöre oder nicht. Die Frage wäre entschieden, sobald Rm 7 14—25 auf die gegenwärtige sittliche Verfassung des Apostels sich bezöge, wie neuerdings z. B. Mühlau und Clemen[2] wieder wollen. Denn ganz willkürlich erscheint es mir, mit Clemen diese Deutung zu befolgen, dann aber die Ausführung damit abzuthun, dass sie wohl einer besonders trüben Stimmung des Apostels entstamme, von der sich sonst keine Spuren zeigen. Indess haben mich die angeführten Gründe nicht zu überzeugen vermocht. Mühlau legt grossen Werth auf das schon von Augustin geltend gemachte Argument, dass in v. 18 f. 22 dem „natürlichen Menschen" zuviel zugestanden sei. Das müsste man in der That gelten lassen, wenn Rm 7 14 ff. nur „die korrekte äussere Ausführung" des guten Willens, nicht aber diesen selbst leugnete, wie wunderlicher Weise Wendt (a. a. O. p. 74) behauptet. Nicht den Mangel an Korrektheit der äusseren Ausführung, sondern dass er das Gegentheil dessen, was er wolle, wirklich thue (7 15b 19b etc.), beklagt der Apostel. Dass damit aber dem „natürlichen" Menschen noch zuviel zugestanden sei, ist insofern irreführend, als Paulus nicht vom „natürlichen" Menschen, sondern von sich redet, wenngleich er seine persönliche Erfahrung verallgemeinert, und ist unhaltbar, weil der Apostel selbst seine allgemeine Schilderung der menschlichen Sündhaftigkeit durch das Zugeständniss nicht nur sittlichen Urtheils (1 32 2 15 17 ff.), sondern selbst guter Handlungen (2 14) ergänzt und zwar nicht nur guter äusserer Handlungen, sondern einer entsprechenden guten Herzensbeschaffenheit (2 29, vgl. 2 7). Daraus, dass der Apostel diese Erfahrungen nicht für sein allgemeines Schema in Betracht zog, kann doch nicht das Recht abgeleitet werden, sie ihm überhaupt abzusprechen[3]. Ferner beruft sich Mühlau nach einer Bemerkung von Wernle darauf, dass der Ausruf v. 24 darauf hinweise, dass Paulus hier traurige Erfahrungen der Gegenwart in ihrer auf seinem Gewissen lastenden Schwere geschildert hat, und Clemen findet gar, dass man andernfalls den Apostel zum Komödianten mache. Dabei ist ausser Acht gelassen, dass die unmittelbare Empfindung doch auch bei lebhafter Vergegenwärtigung der Vergangenheit sich eines Menschen bemächtigen kann, zumal wo es sich um den inneren Zusammenbruch des bisherigen Lebens handelt, wie ja auch I Kor 15 9 die Vergangenheit des Apostels dauernd seine Selbstbeurtheilung beeinflusst. Es ist ferner vergessen, in welchem Masse beim Apostel Reflexion und unmittelbare Empfindung sich in einander verschlingen. Die widersprechenden Ausführungen Rm 7 8 einfach durch Annahme einer Pause, in der die Stimmung wechselt, zu erklären (Clemen), heisst auf Erklärung überhaupt verzichten. Auf Reflexion aber kommt ja auch Mühlau heraus, wenn er mit Thomasius die „abstrakte Trennung zweier in concreto in einander verflochtenen Seiten des Innenlebens" annimmt, und es ist nicht verständlich, wesshalb bei dieser Annahme v. 24 leichter sich erklärt, wo er doch eine Uebertreibung involvirt als bei lebhafter Vergegenwärtigung der Vergangenheit, wo er die volle Wahrheit der Stimmung ausdrückt. Nur soviel ist zuzugeben, dass es an Nachwirkungen dieses im Ganzen überwundenen

[1] Paul Wernle gebührt das Verdienst, durch seine Schrift: Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, die Verhandlungen in Fluss gebracht zu haben.

[2] F. Mühlau, Zur paulinischen Ethik in Abhandlungen, A. v. Oettingen gewidmet, 1898, p. 220—244 besonders 232 ff.; Clemen, Lehre von der Sünde p. 112.

[3] Vgl. Jacoby a. a. O. p. 252.

unseligen Zustandes auch in der Gegenwart nicht fehlt. Darauf scheint mir das αὐτὸς ἐγὼ 7 24b hinzuweisen. Wenn MÜHLAU die zeitlose Fassung des praesens v. 14ff. damit abweisen will, dass keine Reflexion vorliegen könne, weil nicht die gleichen Erfahrungen wie v. 7ff. behandelt werden, so ist dagegen zu sagen, dass zwar nicht v. 7—9, wohl aber, wie auch 13a zeigt, v. 10f. von Paulus an der Hand seiner eigenen Erfahrung genauer begründet wird. Schliesslich beruft sich MÜHLAU (nach DELITZSCH's Vorgang) mit besonderem Nachdruck auf Gal 5 16f. als den authentischen Kommentar von Rm 7 14ff., aber der Gegensatz steht vielmehr dem von Rm 8 4ff. zwischen σάρξ und πνεῦμα parallel — und Rm 8 bringt doch auch nach MÜHLAU eine neue Entwicklungsreihe —, während der Gegensatz zwischen dem inwendigen Menschen, dem νοῦς, der sich auf Gottes Gesetz bezieht (7 22f.) und der σάρξ (7 18) mit ihren Gliedern ein ganz andersartiger ist. Wie das der Sünde gegenüber unvermögende (Rm 8 3a) Gesetz durch die Erscheinung des Sohnes Gottes überboten wird (8 3), so das unkräftige Wohlgefallen des νοῦς am Gesetze Gottes durch den Geist. Eben desshalb bleibt die Nöthigung bestehen, Rm 7 und 8 zeitlich von einander zu scheiden. Vor Allem geht es nicht an, den auf's Aeusserste zugespitzten Konflikt zwischen dem sittlichen Willen und der Sünde gleichzeitig mit der Gefangennahme unter das Gesetz der Sünde und des Todes (7 23f.) und mit der Befreiung von demselben (8 2), die ja vielmehr die Gefangennahme des Leibes involvirt (I Kor 9 27), endigen zu lassen. Sünde und Geistesbesitz können wohl zusammen sein, aber Sündenherrschaft und Geistesherrschaft können nicht gleichzeitig gedacht werden[1], und darum eben handelt es sich.

Das ist von grosser Wichtigkeit. Weder hier noch sonst kennt Paulus die Anschauung, dass die Herrschaft des Geistes empirisch mit der Herrschaft der Sünde verträglich sei; nirgends erkennt er die Abwechslung zwischen siegreichem Vordringen des Geistes und einer rückläufigen sittlichen Bewegung als bleibende Regel des Christenlebens an. Aber nicht weniger verfehlt erscheint es mir allerdings, wenn man, was freilich A. RITSCHL nicht gethan hat, dem Apostel die Theorie zuschreibt, dass der Christ nicht sündigt. v. SODEN, MÜHLAU und GOTTSCHICK[2] haben hier bereits ein reiches Material beigebracht, doch lassen sich meines Erachtens die entscheidenden Momente noch deutlicher aufzeigen. Es muss zunächst betont werden, dass nicht nur einzelne Beobachtungen, sondern gerade die ganze Theorie des Apostels es beweist, dass er das Leben des Christen als sündig beurtheilt. Schon damit ist die Unfertigkeit des sittlichen Lebens erwiesen, dass der gegenwärtige Stand des Christen seine Signatur durch die Vereinigung zweier entgegengesetzter Faktoren, σάρξ und πνεῦμα, erhält. Denn ist auch das πνεῦμα die herrschende und siegende Macht, so

[1] Das konstatirt MÜHLAU selbst (p. 227 oben) und er fühlt auch diesen Gegensatz zwischen Kap. 7 und 8, wenn er von dem „anscheinenden, ja thatsächlichen Widerspruch“ zwischen beiden redet (p. 233).

[2] v. SODEN, Die Ethik des Paulus, Ztschr. f. Theol. u. K. 1892, p. 121f.; MÜHLAU a. a. O. p. 217f., 230—32, 235f. J. GOTTSCHICK, Paulinismus und Reformation, Ztschr. f. Theol. u. K. 1897, p. 398—460, namentlich p. 404—434.

kann doch nur durch beständigen Streit (Gal 5 17) der Sieg behauptet, der Fleischesleib muss niedergeschlagen und gefangen geführt werden (I Kor 9 27). Denn das Fleisch bleibt eben trotz der Geistesherrschaft Fleisch und als solches für dies Leben Sitz des Todes und der Sünde (Rm 8 6—8 10[a]). Es versteht sich aber von selbst, dass eine Sittlichkeit des Kampfes und Streites nicht die höchste ist, sondern das Mass von Anstrengung, dessen es bedarf, bezeichnet zugleich das Mass von Kraft, das die Sünde auch im Gläubigen noch besitzt. Dem Apostel die Meinung zutrauen, dass der Christ nicht sündigt, heisst also ihm zutrauen, dass er den inneren Widerstand des Fleisches nicht als Sünde beurtheilt, d. h. dass er einen zu niedrigen sittlichen Massstab verwendet. Besteht aber seine Norm der Gerechtigkeit in der völligen Gottes- und Menschenliebe, so ist jede dem widerstrebende Regung (ἐπιθυμία), auch wenn sie schliesslich überwunden wird, Sünde (Rm 7 7); an solcher vom Fleisch ausgehenden Regung aber fehlt es auch im Christenleben nicht (Gal 5 17 Kol 3 5), und kann es nicht fehlen, weil die Begierden die von unserem sterblichen Leib unabtrennbaren (Rm 6 12) Willensregungen unseres Fleisches (Eph 2 3) sind. Soll also nicht die sittliche Norm in einer mit Rm 7 7 und mit der ganzen innerlichen Anschauung des Apostels schlechthin unverträglichen Weise veräusserlicht werden[1], so bringt schon der grund-

[1] Gottschick (p. 421 ff.), Jacoby (p. 325 f.) kann zugegeben werden, dass Paulus es nicht darauf abgesehen hat, jeden Abstand des Christen vom höchsten Ideal als Sünde zu vergegenwärtigen, weil er überhaupt über die skrupulöse und nervöse Pflege des Sündenbewusstseins hinausgekommen ist. Aber dass er jede der göttlichen Forderung, die ihm mit dem „Ideal“ zusammenfällt, zuwiderlaufende „Energie des sinnlichen Begehrens“ als Sünde zu beurtheilen versteht (vgl. Holtzmann II p. 40), sollte füglich nicht bestritten werden. Die umfassende Anwendung des Sündenbegriffs geht übrigens auch aus anderen Indizien hervor. Die Nächstenliebe, mit der die Gesetzeserfüllung gegeben ist (Gal 5 14 Rm 13 8—10) ist ja nicht ein blosses Ideal der Vollkommenheit, sondern eine verpflichtende (vgl. ὀφείλετε Rm 13 8) Forderung des Gesetzes (ib.), deren Uebertretung natürlich unter den Fluch fällt (Gal 3 10), während das Gesetz wider die vom Geiste Getriebenen nicht ist, weil des Geistes erste Frucht die Liebe ist. Unverhüllt macht auch der Apostel von diesem weitreichenden Grundsatz die Anwendung, indem er ein die Rücksichten der Liebe bei Seite setzendes Verhalten als Sünde gegen den Bruder, ja gegen Christus selbst brandmarkt (I Kor 8 12 ff., vgl. 6 7 ff. Gal 5 15). Man nehme weiter Rm 14 23[b]. Auch wenn wir den Gedanken in der Begrenzung des Textes belassen, verurtheilt er doch als Sünde jedes Handeln, das nicht von der religiösen Gewissheit der Zulässigkeit, ja Gottwohlgefälligkeit solches Thuns begleitet ist (vgl. Jacoby p. 294 ff.). Das ist doch gewiss eine ausnehmende Feinheit des sittlichen Urtheils. Man nehme schliesslich die schneidenden Gegensätze zwischen Geist und Fleisch, zwischen Licht und Finsterniss (I Th 5 4 ff. II Kor 6 14 ff. Rm 13 12 Eph 5 8 11 6 12 ff.), zwischen Gerechtigkeit und Sünde (Rm 6 15 ff.) und beachte, dass es dem Menschen nicht gegeben ist,

legende Ansatz, die Verbindung von σάρξ und πνεῦμα im Christenleben, das Urtheil der Sündhaftigkeit dieses Lebens mit sich.

Zu dem gleichen Resultat führt eine verwandte Betrachtungsreihe. I Kor 4 4 wehrt der Apostel trotz seines guten Gewissens den Anspruch, vor dem Herrn als gerecht zu bestehen, selbst hinsichtlich seiner Berufsführung, von sich ab und überlässt das Urtheil über sich unbedingt dem Herrn (vgl. II Kor 10 18). Darin kommt zum Ausdruck, dass der Anspruch auf Sündlosigkeit seitens eines Menschen, und sei er auch vom Geiste Gottes getrieben, mit der Erhabenheit seines Gottes- und Christusgedankens unverträglich ist. Von diesem aus versteht es sich von selbst, dass Niemand sein gutes Gewissen an die Stelle setzen darf, die dem Richterspruche Gottes allein zukommt. Vielmehr führt die Anerkennung des unendlichen Abstandes des geschöpflichen, fleischlichen, ob auch vom Geist erfüllten Menschen von Gott nothwendig dazu, dass an ihm bemessen jeder Mensch sich als Lügner, als Sünder beurtheilen muss (Rm 3 4), kein Fleisch jemals auf Grund seiner Werke gerechtfertigt werden wird (Rm 3 20 Gal 2 16). Die völlige Ueberbrückung dieses Abstandes geschieht noch nicht durch die Geistessendung, sondern durch die der Vollendung vorbehaltene volle Gleichgestaltung mit dem Sohne Gottes.

Wie der religiöse Gesichtspunkt die Annahme menschlicher Sündlosigkeit unmöglich macht, so auch der sittlich-psychologische. Dem Apostel ist nicht verborgen geblieben, dass die Umgestaltung des sittlichen Willens nicht durch einen Naturprozess stattfindet, sondern bei aller Beeinflussung durch die entgegengesetzten Potenzen der σάρξ und des πνεῦμα doch durch die Selbstbestimmung und den ausdrücklichen Entschluss des Willens bedingt ist (Gal 5 17). Damit ist aber unmittelbar gegeben, dass die Umbildung des Willens nur allmählich, weil in einer aufeinanderfolgenden Kette von Entschlüssen, erfolgen kann. Es ist der Gesichtspunkt der sittlichen Erziehung, der sich hiermit eröffnet, wie er nicht nur allen Mahnungen und Warnungen zu Grunde liegt, sondern auch ausdrücklich für das Verhältniss der Gemeinden zu Paulus (I Th 2 7 11 I Kor 3 1f. 4 14f. 21) und zu Gott (I Kor 11 32 II Kor 6 9 12 7) geltend gemacht wird. Erziehung sündiger Menschen kann aber nicht unvermittelt zur Sündlosigkeit führen, sondern es bedarf immer wieder der Sinnesänderung (II Kor 7 9), der

---

zwischen diesen Mächten neutral zu bleiben, sondern er sich auf eine Seite schlagen muss (ib.); das sieht nicht gerade darnach aus, als sollten nur die gröberen Unterlassungen und Fehler unter die Anklage auf Sünde gestellt werden. — Daneben muss freilich zugestanden werden, dass es an einzelnen Unsicherheiten in der Beurtheilung nicht fehlt (vgl. p. 94f., auch s. Gottschick a. a. O. p. 438ff.).

Erneuerung des νοῦς (Rm 12 2), des Zurechtbringens (καταρτίζειν Gal 6 1—2, vgl. II Kor 13 9ff.).

Es macht nur einen graduellen, keinen prinzipiellen Unterschied aus, ob die zurückgebliebene Sündhaftigkeit sich nur in der jederzeit darniedergekämpften ἐπιθυμία oder auch in wirklichen Thatsünden geltend macht. In den Gemeinden konstatirt der Apostel solche Sünde, zum Teil grobe Sünde, sei es der Sinnlichkeit und ihrer laxen Beurtheilung (I Kor 5 1ff. 7 5), oder der Lieblosigkeit (I Kor 6 1ff. 8 Gal 5 15), sei es geistlichen Hochmuths und geistlicher Sattheit (I Kor 4 8 18 5 2) oder geistlichen Unverstandes (I Kor 15 34), ja er spricht geradezu von fleischlicher Art (I Kor 3 3f.). Schwieriger ist die Frage, ob der Apostel sich auch selbst nicht nur fleischlicher Regungen, die er in Geisteskraft sogleich überwindet, sondern auch zur That gewordener Sünde bewusst ist. Die Schwierigkeit liegt hier, wie ich glaube, nicht so in der Sache, als in dem Mangel an Material. Denn er hat nirgends Anlass gehabt, darauf einzugehen. Phil 3 12 und vollends Gal 2 20 tragen für die Entscheidung dieser Frage kaum etwas aus (gegen Mühlau p. 231f.). Unzweideutig liegt ein Sündenbekenntniss auch noch nicht in II Kor 12 7, wo ihm, um ihn vor Ueberhebung zu bewahren, der Pfahl in's Fleisch gegeben ist; denn hier ist nur die Versuchung zur Ueberhebung, nicht diese selbst anerkannt (vgl. I Kor 9 27). Dagegen rechnet er sich I Kor 11 31f. ausdrücklich in die Zahl derer, die vom Herrn gerichtet und gezüchtigt werden, weil sie die eigene Prüfung unterlassen haben, ein, und ebenso schliesst er sich Rm 13 12 selbst in die Forderung ein, die Werke der Finsterniss abzulegen, muss sie also doch noch an sich spüren.

Alle Ausführungen des Apostels setzen freilich — zwar nicht bei den falschen Brüdern, aber doch in den Gemeinden — noch immer die allgemeine Bereitwilligkeit, der Wahrheit zu gehorchen, und den guten Glauben, dass die Sünde nur in Uebereilung (vgl. Gal 6 1) oder Schwachheit (vgl. I Th 5 14 I Kor 4 10 II Kor 13 9, auch I Kor 3 1ff.) geschehe, voraus; sie gehen von der Macht des Geistes aus, durch welche die Sünde immer schon im Grunde überwunden ist und als blosser, zum Verschwinden bestimmter Rückstand der heidnischen Vergangenheit erscheint. Aber auch in dieser Begrenzung verstanden, dass nämlich die Sünde ein immer mehr verschwindendes Element des christlichen Lebens, und eine wirklich fortschreitende Annäherung an das Ideal der Vollkommenheit vorauszusetzen sei (z. B. Phil 3 12ff.), bildet doch immer noch die Sünde eine der Gegenwart anhaftende Schranke der vollen Seligkeit, und so ist es nur natürlich, dass auch dem Geistbegabten der Wunsch nach Erlösung des Leibes bleibt (Rm

8 23), eine Erlösung, die nach Ausweis von 7 24 8 6a 7 10a 11 mit der endgiltigen Befreiung vom Todeszustande auch die von der Sünde involvirt (gegen CLEMEN a. a. O. p. 111). Erst bei der Todtenauferstehung winkt, wie der Zusammenhang Phil 3 10—14 beweist, das Ziel der sündlosen Vollkommenheit.

In dem Verlangen nach Erlösung des Leibes trifft die Sehnsucht nach einer des Christen würdigen Weltstellung mit der Sehnsucht, dem Bereich der Sünde eben so völlig entnommen zu sein, wie Christus (vgl. Rm 6 10), zusammen (Rm 8 18—23). Zu dem gleichen Verlangen führt aber auch die Sehnsucht nach religiöser Vollendung. Es ist doch sehr beachtenswerth, dass Rm 8 23 die Erlösung des Leibes von seiner Sterblichkeit (und Sündigkeit) den Begriff der Sohneseinsetzung erläutert. Damit ist ausgesprochen, dass der Abstand zwischen Gott und Mensch erst dann soweit überbrückt ist, dass man im vollen Sinne von einem Kindesverhältniss reden kann, wenn die fleischliche, sterbliche Art des Leibes aufgehört hat. Der hier den Abstand bestimmende Masstab ist zweifellos zunächst ein physischer, aber der rein religiöse Gesichtspunkt, dass so erst das volle Gemeinschaftsverhältniss mit Gott realisirt wird, wirkt ebenfalls mit (vgl. p. 71). Man wird auch hier zunächst an die menschliche Sünde denken können. Ist das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott (Rm 8 7), so kann der Friede mit Gott, den die Erlösung in Christus gebracht hat (Rm 3 24 5 1), noch kein allseitig gesicherter sein, so lange das Leben im Fleische dauert; vielmehr muss der Ruf, sich mit Gott versöhnen zu lassen, dauernd in der Gemeinde ertönen (II Kor 5 20, vgl. 19 θέμενος ἐν ἡμῖν, so auch MÜHLAU p. 229). Völlig hergestellt kann diese Friedensgemeinschaft sein, und damit die „Erlösung“ ganz vollbracht, erst dann, wenn das Fleisch völlig abgethan ist.

Sind wir für diesen Gesichtspunkt auf leise Spuren angewiesen, so hat dagegen der Apostel ein anderes Moment mehrfach und stark betont. Wie sehr das Gemeinschaftsverhältniss mit Gott unter der sinnlich minderwerthigen Beschaffenheit des Menschen leidet, zeigt Rm 8 26, wonach der Mensch den Gebetsverkehr mit Gott nach Inhalt und Form (τί und καθὸ δεῖ) so wenig entsprechend zu gestalten vermag, dass der Geist ihm mit unaussprechlichen Seufzern zu Hülfe kommen muss. Aber diese „Zungenrede“ (vgl. I Kor 14 18 etc.) kann sich doch mit Engelzungen nicht messen (I Kor 13 1). Selbst die höherstehende, weil ihrer selbst bewusste und desshalb auch Anderen verständliche prophetische Rede muss vor der Unerforschlichkeit der Wege Gottes Halt machen (I Kor 13 2 Rm 11 33 f.), und entsprechend erkennt alle Erkenntniss doch nur wie durch einen Spiegel in dunkeln Umrissen, nicht

aber von Angesicht zu Angesicht und nach der Art des göttlichen Erkennens (I Kor 13 12). So ergibt sich ein überwältigender Eindruck von der Unreife und Unfertigkeit des gegenwärtigen Heilsstandes. Aller Geistesbesitz der Christen ist Stückwerk gegenüber dem Vollkommenen. Und wenn auch die Liebe ihrer Art nach vollkommen ist und nie aufhören oder sich verändern kann, so bleibt es doch dabei, dass die Gegenwart der Zeit der Unmündigkeit gleicht, in der man unmündig redet und unmündig denkt, die aber abgethan wird, sobald man zu männlicher Reife gelangt (I Kor 13 11). Fragt man aber, worin denn diese Unreife ihren Grund hat, so ist es wiederum die Schwäche des Fleisches (vgl. Rm 6 19 8 26). Das spricht der Apostel unverkennbar aus, wenn er II Kor 5 6—8 die Heimath im Leibe der Heimath beim Herrn entgegenstellt. Die ganze plumpe, sinnliche Art des Leibes ist es, welche wie ein Bleigewicht die Schwingen des Geistes lähmt, ihn zur Unvollkommenheit herabzieht. Dem Geiste entspräche die Vollgestalt des Himmlischen (II Kor 5 7), das volle Schauen, die Enthüllung aller Geheimnisse, die Himmelssprache (vgl. II Kor 12 4). Daraus wird unter dem hemmenden Einfluss des Leibes die stückweise Erkenntniss und Prophetie und die Glossolalie; es liegt also auf der Hand, wie die gegenwärtige religiöse Gemeinschaft der pneumatischen Art Gottes und Christi inadäquat, und dass eine volle, unmittelbare Gemeinschaft erst dann möglich ist, wenn der Mensch von den Schranken seines sinnlichen Leibes befreit, zum πνευματικός im vollen Sinne geworden sein wird.

3. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die ganze Anschauung des Apostels vom Verhältniss des gegenwärtigen zum himmlischen Leben zumal unter dem Druck der Gegenwart zu einer religiösen Schwärmerei ohne Gleichen hätte führen können. Aber so stark in der That auf uns Nachgeborene die Anschauung seiner Zeit und auch seines Lebens den Eindruck des Enthusiastischen macht, wage ich doch nicht zu behaupten, dass dabei die Grenze der inneren Wahrheit und des religiös Berechtigten überschritten sei. Es ist wahr, dass er die Geistesgluth nirgends dämpfen wollte (Rm 12 11 τῷ πνεύματι ζέοντες, I Th 5 19f.); aber es ist ebenso gewiss, dass er sich der Gefahren des Enthusiasmus lebhaft bewusst war. Nicht nur hat er das unordentliche Wesen und die Fruchtlosigkeit der enthusiastischen Uebertreibung für die Gemeinde und das kindliche Vergnügen am Ungewöhnlichen unzweideutig gerügt (I Kor 14, vgl. besonders 16ff. 20 33), er hat auch die sittliche Gefahr desselben sich nicht verhehlt. Wenn er den Grundsatz aufstellt, dass Niemand von ihm höher achten solle, als was er sieht oder von ihm hört (II Kor 12 6), so wendet er den gleichen

Grundsatz auf sich selbst an, indem er das überschwengliche Erlebniss der Verzückung, von dem er hier erzählt, an einer seinem gewöhnlichen Bewusstsein gegenüber selbständigen, gleichsam fremden Person vollbracht denkt (12 2—5). Das hat den Sinn, dass die Reflexion des Menschen über sich selbst, seine unwillkürliche Selbstbespiegelung nicht in jene Himmelshöhen hinaufgetragen werden darf, wo sie unkontrollirbar wird, sondern sich fein säuberlich auf Erden halten soll, wo sie an dem offenkundigen Wirken ihren Massstab und ihre Kontrolle hat. Ueberdies stellt er zur Ausgleichung des Selbstgefühls der Erhebung in die geheimnissvollen Höhen des Himmels eine ebenso geheimnissvolle satanische Leidenstiefe mit betäubenden Schlägen gegenüber, um jede Ueberhebung auszuschliessen (12 7). Aber nicht nur wunderbar keusch ist die Darstellung des Erlebnisses, sondern eigenthümlich verbindet sich dabei sein σωφρονεῖν mit dem ἐκστῆναι (5 13), indem er der überschwenglichen Natur des Erlebnisses nichts abbricht und doch klar und nüchtern dasselbe in seiner zeitlichen Bestimmtheit wie in der Begrenztheit seines eigenen Bewusstseins davon vorführt.

Höchst lehrreich ist es ferner, zu beobachten, wie Paulus jene glühende Sehnsucht nach der Vollendung, wo er sie ausspricht, zu mässigen weiss. Denn wenn irgendwo, so muss sich hier das Innerste seiner Seele uns enthüllen. II Kor 5 9f. geht der Apostel, nachdem er das Todesgrauen durch die Sehnsucht zum Herrn besiegt hat, dazu über, dass eben diese Sehnsucht (διό) ihn dazu treibt, seine Ehre darein zu setzen, dass er draussen wie daheim dem Herrn wohlgefällig sei, der nach den Thaten sein Urtheil bemisst. Hier mindert also der Apostel seine Sehnsucht dadurch, dass er sich durch sie zur Erfüllung der besonderen Aufgaben treiben lässt, die ihm im Dienste des Herrn gestellt sind. Genau die gleiche Erwägung greift Phil 1 20—26 Platz[1]. Denn der Sehnsucht nach persönlicher Vereinigung mit dem Herrn steht gegenüber die Dringlichkeit erfolgreichen Wirkens (καρπὸς ἔργου) an den Gemeinden. Es ist also sein Lebenswerk, das seiner noch bedarf und ihn zum Verzicht auf persönliche Wünsche bewegt. Etwas modifizirt wird der Gedanke, wenn das Verhältniss der Gegenwart zur Heilszukunft unter dem Bilde von Saat und Ernte dargestellt wird (Gal 6 7—9). Dann ergibt sich die Vorstellung, dass, wie alle menschliche Säemannsarbeit in der Hoffnung auf Ertrag ihre Triebkraft hat (I Kor 9 10), und wie der Apostel selbst seine geistliche Säemannsarbeit (9 11) in Hoffnung auf Erfolg treibt (z. B. II Kor 1 13 5 11 13 6 etc.), so die

[1] Vgl. auch Jacoby a. a. O. p. 375f.

Hoffnung auf ewigen Gewinn die Triebkraft des christlichen Wirkens ist (I Kor 15 32; in II Kor 4 17 beachte das κατεργάζεσθαι).

Eine wesentliche Ergänzung findet diese Beziehung der religiösen Sehnsucht nach Heilsvollendung auf die sittliche Lebensleistung in Rm 8 24ff. Hat Paulus in v. 18ff. dem schmerzlichen Harren auf die volle Herrlichkeit der Söhne Gottes beredten Ausdruck gegeben, so führt er nun den Gedanken darauf heraus, dass diese sehnliche Hoffnung sich in geduldigem Abwarten auswirke (8 25). Die Hoffnung erweist sich als Kraft des Duldens und der Geduld; denn sie weist auf die so ganz überschwengliche, ewige Last der Herrlichkeit, der gegenüber die Bürde der gegenwärtigen, so kurzen, weil zeitlichen Trübsal als leicht, als geringwerthig erscheinen muss (II Kor 4 17 Rm 8 18). Ja in diesem Lichte gewinnt die Trübsal sogar den Werth eines Gutes. Der Christ kann sich nicht nur trotz alles Leidens freuen (I Th 1 6 II Kor 8 2), sondern er kann sich auf Grund der Trübsal freuen und rühmen. Zunächst desshalb, weil das Leiden der Gemeinde zum Besten (II Kor 1 6 12 10 15 Kol 1 24 Phil 2 17f.) und Christo zu Ehren dient (Phil 1 20), sodann aber auch, weil erst der in vollem Masse den „ewigen“ Trost (II Th 2 16) seines Gottes erfährt (II Kor 1 3—7 Rm 15 4f. Phil 2 1), der es spürt, dass selbst, wenn der äussere Mensch verdirbt, der innere beständig neue Lebenskräfte erhält und unverzagt, immer fröhlich, ja Viele bereichernd und Alles besitzend bleiben kann (II Kor 4 8 9 16 6 9 10). Diese Trübsalsschule birgt daher einen grossen Segen in sich, denn sie führt zu einer in Geduld bewährten Hoffnung, die nicht mehr der Enttäuschung ausgesetzt ist (Rm 5 2ff.) und damit zu jener wahrhaft heldenhaften Siegesgewissheit gegenüber allen feindlichen Mächten, wie sie Rm 8 28 31ff. ausgesprochen ist. Denn nicht hochfliegender Enthusiasmus oder falscher Optimismus kommt in diesen kühnen Worten zum Ausdruck, sondern eine Gewissheit, die das Warten und Dulden gelernt, die aber trotz des täglichen Sterbens wie ein Schlachtschaf (8 35f.) das Hoffen nicht verlernt hat.

Diese Ausführungen zeigen deutlich, dass der religiöse Enthusiasmus des Apostels ihn nicht zu weltferner, unfruchtbarer Träumerei und Grübelei geführt, sondern sich vielmehr als Grundkraft seiner Arbeit an der Welt und Lebensführung in der Welt bewährt hat. Das Erdendasein erscheint wohl im Vergleich mit der Heilszukunft als kurze, schnell vergehende Uebergangsform; die Schatten des Leides, des Todes und der Sünde geben dem Bilde der Gegenwart eine düstere Färbung. Aber doch ist der Gedanke an das zukünftige Heil vom Apostel nicht dazu verwendet, um das Erdendasein völlig zu entwerthen, sondern er gleicht dem Sonnenstrahl, der zwar alle Schrecken

der Erde auf's Deutlichste enthüllt, aber doch zugleich versöhnend und verschönend wirkt. Das Recht, auf jene grosse Zukunft hoffen, sichere Garantien für die Antheilnahme an ihren Segnungen besitzen zu dürfen, das ist der grosse Besitz der Gegenwart. Diese Hoffnung ist ein wirkliches, ein positives Gut der Jetztzeit, denn sie bietet schon jetzt Anlass zur Freude (Rm 12 12 τῇ ἐλπίδι χαίροντες, vgl. 15 13 Kol 1 11 und das oben Ausgeführte). Ja sie ist in gewisser Weise das vornehmste und grösste Gut des gegenwärtigen Christenstandes. Der Besitz der Hoffnung ist es, der den Christen vom Heiden unterscheidet (I Th 4 13 Eph 2 12) und der dem Christenstande seine Signatur gibt (Rm 8 24 I Kor 15 19 32); sie bildet den Inhalt des Evangeliums (Kol 1 23), wie das Ziel der Berufung (I Th 2 12 II Th 2 14 Phil 3 14 Eph 1 18 4 4).

4. Daneben freilich erscheint von Anfang an die Hoffnung nicht als die einzige Grossmacht des Christenlebens, sondern sie muss sich in die beherrschende Stellung mit dem Glauben und der Liebe theilen (I Th 1 3 5 8 I Kor 13 13 Kol 1 4f.)[1]. Darin kommt zum unzweideutigen Ausdruck, dass die im Glauben und der Liebe beschlossenen Heilsgarantien von vornherein als eigene Güter der Heilsgegenwart gedacht sind. Und wie könnte es anders sein? Denn sicher kann die Garantie des Heils erst sein, wenn sie nicht rein äusserlicher Art ist, sondern die Art des Heiles an sich hat und in unentwickelter Gestalt keimhaft das ganze Heil in sich trägt.

Den unbedingten Werth der Liebe hat Paulus in einer Weise beschrieben, die stark an Jesu Predigt erinnert. Einen ergreifenden Ausdruck findet er dafür in I Kor 13 1—3, wo die Liebe als das Einzige gepriesen wird, was dem Menschen Werth verleiht (οὐθέν εἰμι). Wenn dann in 13 13 der Werth der Liebe selbst über den des Glaubens und der Hoffnung gestellt wird, so kann das nicht allein auf ihrer Gemeinnützigkeit beruhen, sondern muss absolut verstanden werden; unbedingten Werth hat nur die Liebe, insofern erst sie das Ziel des göttlichen Heilswillens voll bezeichnet; während der Glaube auf Erden das geistige Organ für das Heil Gottes ist, die Hoffnung aber auf die selige Vollendung gerichtet ist, bezeichnet die Liebesgesinnung — gegen Gott und Menschen — das Heil, das Leben Gottes, sofern es bereits geistiges Eigenthum des Menschen geworden ist. Die gleiche Werthschätzung der Liebe zeigt Rm 14 17[2], wo die Gerechtigkeit zum Reiche Gottes, d. h. zum (gegenwärtigen) Heilsgut gerechnet wird. Dem Zusammenhange nach kann (vgl. das nachfolgende δουλεύων . . .) damit nicht die Glaubens-

[1] Vgl. zu dieser Trias Resch a. a. O. p. 181, auch Ropes p. 24.

[2] Die Formulirung ist, wie Jacoby a. a. O. p. 304 Anm. 1 mit Recht erinnert, durch den Kontext bestimmt.

gerechtigkeit, sondern nur die Liebesübung gemeint sein. Analog erscheint die Liebe Gal 5 22 als erste und somit vornehmste Frucht des Geistes. Entsprechend greift der Apostel auf die Liebe zu Gott zurück, wo er die gottwohlgefällige Herzensbeschaffenheit bezeichnen will (p. 25), und ebenso nennt er die Liebe zum Nächsten des Gesetzes Erfüllung (Gal 5 14 Rm 13 8—10). Demgemäss ist Beschneidung und Vorhaut gleich werthlos gegenüber der Beobachtung der Gebote Gottes, d. h. der Liebe (I Kor 7 19, vgl. Gal 5 6 Rm 2 25—29). Es ist also die bei Johannes so deutlich vorliegende und auf Jesus selbst zurückgehende absolute Werthung des sittlichen Lebens der Liebe auch bei Paulus vorhanden, und darf nicht etwa desshalb ausser Acht gesetzt werden, weil sie bei den polemischen Auseinandersetzungen über die Gültigkeit des Gesetzes und der Beschneidung nicht so deutlich in ihrer beherrschenden Stellung hervortritt, wie in der johanneischen Theologie [1].

Ergibt sich, dass Liebesübung dem Menschen unmittelbar einen Werth gibt, der nie entwerthet wird, dass Liebe ein integrirender Bestandtheil des Reiches Gottes, des Heilsgutes und für sich selbst Gott gefällig ist, so ist damit unmittelbar die Bedeutung der Hoffnung insofern begrenzt, als das Heil keine rein zukünftige und jenseitige Grösse ist, sondern in Gestalt der Liebe, die Gott durch seinen Geist in den Herzen wirkt, schon in die Gegenwart hineinreicht. Das gleiche Resultat aber ergibt sich, sobald wir die Glaubensgedanken auf ihren Inhalt prüfen. Es ist zweifellos, dass die Stellung, die uns Gott als geliebten Kindern durch sein Rechtfertigungsurtheil anweist, schon für die Gegenwart ein unüberbietbar grosses Heilsgut ist; es ist ebenso sicher, dass das Verhältniss zu Christus, welches in der Theilnahme an seinem Leben, dem Geiste besteht, nicht nur eine Garantie des zukünftigen Heilsstandes, sondern ein Unterpfand in Gestalt des Angeldes (II Kor 1 22 5 5 Eph 1 14), d. h. einer vorläufigen Theilzahlung in sich enthält, also ein wirkliches, zwar in der Form vollendbares, dem Wesen nach aber unersetzlich grosses Gut enthält. Beides beruht im Tode und der Auferweckung Christi, und diese Thaten Gottes haben eben nicht nur das zukünftige Heilsgut vorbereitet, sondern das gegenwärtige geschaffen. Die Erörterung dieser Gedanken gehört noch nicht in unsern Zusammenhang, der es nur auf ein Bild von der Stimmung des Apostels abgesehen hat. Der Ertrag der Glaubensgedanken für diese ist die wundervolle Heilsgewissheit, die sicher ist, dass weder Tod, noch Leben, noch Gewalten, es sei der Gegenwart oder Zukunft, der Höhe oder der Tiefe, uns von der Liebe Gottes zu scheiden vermögen (Rm

[1] Vgl. die vortreffliche Ausführung v. SODEN's, Ethik des Paulus a. a. O. p. 111 bis 113.

8 38f.), vielmehr die ganze Welt, Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft uns gehört (I Kor 3 21f.) und Gutes für uns schaffen muss (Rm 8 28). Hier wird es greifbar deutlich, dass die Schwingen des Glaubens den Apostel über allen Unterschied der Zeiten, über alle Entwicklungsphasen des Heils in Gegenwart und Zukunft hinausheben, und er mit Gottes Augen in der Gegenwart trotz ihrer Aermlichkeit, ihres Drucks und ihrer Unvollkommenheit schon die selige Vollendung zu erleben vermag (Rm 8 30 ἐδόξασεν). Indess wollen wir mit diesem herrlichen Ausblick allein uns nicht genügen lassen, denn es lohnt sich reichlich, der Stimmung des Apostels, wie sie durch die Gegenwart des Heiles angeregt ist, bis in's Einzelne nachzugehen (vgl. noch Kap. VI No. 13).

5. Es ist nur die Konsequenz dieser Auffassung von der Gegenwart als wirklicher Heilszeit für die subjektive Empfindung, dass die Freude als religiöse Grundstimmung gedacht wird. Dafür beweist schon, dass sie Gal 5 22 neben der Liebe als Frucht des Geistes (vgl. I Th 1 6), Rm 14 17 neben der Gerechtigkeit als Bestandtheil des Reiches Gottes gedacht ist. Darauf weist ferner die wiederholte Aufforderung zu steter Freude (I Th 5 16 II Kor 13 11 Phil 3 1 4 4), die Beschreibung der Christenstimmung als einer allezeit fröhlichen (II Kor 6 10 Rm 12 12, vgl. II Kor 8 2) und das Gebet um Füllung der Herzen mit jeglicher Freude (Rm 15 13). Ja der Apostel bezeichnet sogar als das Ziel seiner gesammten Wirksamkeit die Freude der Gemeinden (II Kor 1 24 Phil 1 25). Diese Freude ist von irdischer Freude, wie irdischem Leid unabhängig (vgl. I Kor 7 30 Rm 12 15); ihre Quelle hat sie in der Hoffnung auf die Vollendung (s. o.), im Glauben (II Kor 1 24 Rm 15 13 Phil 1 25), in der Gerechtigkeit und Wahrheit (I Kor 13 6), in der Liebe, die sich jeglicher Förderung der anderen freut (z. B. I Th 2 19f. 3 9 f. u. oft), kurz im heiligen Geiste. Diese freudige Stimmung, die durch den Genuss der gegenwärtigen und die Gewissheit der zukünftigen Heilsgüter in den Herzen erzeugt wird, kommt Gott gegenüber darin zum Ausdruck, dass die Danksagung nicht nur bei besonderem Anlass, sondern allezeit und bei jedem Anlass zu der Pflicht (I Th 5 18 Phil 4 6 Kol 1 12 2 7 3 17 4 2 Eph 5 4 20, vgl. Rm 1 21) und Uebung der Christen (I Kor 10 30 14 16—18 II Kor 1 11 4 15 9 11 12 Rm 7 25 14 6) gerechnet wird, wie denn auch der Apostel für den Christenstand als solchen Gott danksagt (I Th 1 2 2 13 3 9 II Th 1 3 2 13 I Kor 1 4 Rm 1 8 Phil 1 3 Philem 4 Kol 1 3 Eph 1 16).

Als Heilszeit erweist sich die Gegenwart auch durch den Besitz des Friedens (εἰρήνη). Ritschl's Behauptung, dass der Friede „die allgemeine, wie die besondere sittliche Ordnung“ (II p. 293, 295), das „gemeinsame Gut“ sei, ist zwar mit Recht allgemein abgelehnt, weil

der Begriff, wie der Zusammenhang vielfach erweist, sich hierauf nicht beschränken lässt, aber richtig ist, dass nicht nur neben der spezifisch religiösen Fassung die übliche des Friedens fortbestehen bleibt, sondern auch der spezifischen Fassung des Begriffs der εἰρήνη das Moment der Gemeinsamkeit und Zusammenstimmung unter einander anhaftet. Das beweist II Th 3 16 Gal 6 16 I Kor 7 15 14 33 16 11 II Kor 13 11, wo man nur gewaltsam von der Grundbedeutung des Wortes, dem gemeinsamen Frieden, absehen könnte. Ganz besonders deutlich verbindet beide Momente, das rein religiöse und das soziale, Kol 3 15, wo der Friede gleichzeitig als die beherrschende Macht der Herzen gedacht und an die Einheit des Leibes der Kirche geknüpft wird. Nur wenn man die Verknüpfung beider Momente zu einem Begriff verbindet, kann man, wie auch die Gezwungenheit der neuesten (HAUPT'schen) Auslegung von Eph 2 11 ff. deutlich erweist, der eigenthümlichen Art, wie hier beide Momente bald mit einander abwechseln, bald verbunden sind, gerecht werden. Aber auch wenn man unter dem „Frieden" die innerliche und äusserliche Harmonie, den inneren Seelenfrieden im Zusammenhang mit dem ungetrübten Liebesverkehr versteht, ist damit noch nicht die ganze Eigenart des Gedankens erfasst. Die Harmonie und Zusammenstimmung des Friedens ist weder blos eine subjektive Stimmung, noch eine Folge menschlichen Handelns oder auch ein Gemisch von beiden, sondern eine objective Grösse, die von Gott, von Christus, vom Geiste stammend, bald wie eine Herrschermacht gedacht werden kann, der sich die Herzen beugen (Kol 3 15), und die ein Wächteramt übt (Phil 4 7), bald wie eine Sphäre, in der man vor allem Ungemach und aller Versuchung geborgen ist (vgl. I Kor 7 15 Kol 3 15b). So ist denn der Begriff des Friedens die Zusammenfassung des in Christus gegenwärtigen Heils überhaupt. Das zeigt die ständige Zusammenstellung des Heilsprinzips, der Gnade, mit dem Frieden in den Briefeingängen, die Verbindung von ζωή καὶ εἰρήνη Rm 8 6, die Bezeichnung des Inhalts der Verkündigung als Frieden (Rm 10 15 Eph 2 17 6 15). Entsprechend wird Gott als Gott des Friedens (I Th 5 23 I Kor 14 33 II Kor 13 11 Rm 15 33 16 20 Phil 4 9), d. h. als Heilsgott bezeichnet.

6. Neben dem Begriff der Freude und des Friedens eignet sich zur Bezeichnung der Stimmung, die dem gegenwärtigen Heil entspricht, noch die Darstellung des christlichen Selbstgefühls, wie Paulus es unter dem Begriff des Rühmens zum Ausdruck bringt (καυχᾶσθαι mit Derivaten und Synonymen). Dieser Begriff, auf dessen grosse Bedeutung A. RITSCHL zum ersten Male aufmerksam gemacht hat[1], kann hier noch

[1] Rechtf. u. Vers. II § 39 (3. Aufl. p. 367—71).

nicht nach allen Seiten entwickelt werden. Aber keinesfalls darf er bei der Charakteristik der Heilsgegenwart übergangen werden. Bei psychologischer Analyse des religiösen Selbstbewusstseins versteht es sich von selbst, dass alle religiösen Werthe sich schliesslich in einer neuen Werthschätzung der eigenen Person auswirken müssen. Der hierauf begründeten Erwartung entsprechen in der That die Briefe des Apostels, sofern in ihnen der Begriff des Rühmens, d. h. der Aussprache des eigenen Werthes, eine grosse Rolle spielt.

Freilich setzt alles Rühmen, wenn es christlich sein soll, die Tilgung des natürlichen, prahlerischen Selbstbewusstseins voraus, und vollzieht sich unter der unbedingten Anerkennung des göttlichen Gnadenwirkens. Gerade am Begriff des Rühmens zeigt sich auf's Deutlichste, wie der Gedanke an Gottes einzigartige Erhabenheit das gesammte Selbstgefühl beherrscht (vgl. p. 37 f.). Denn bedingungslos gilt hier der Grundsatz: Was gibt dir denn einen Vorzug? Was hast du denn, das du nicht empfangen hättest? Wenn du aber alles empfangen hast, was rühmst du dich, als besässest du es von selbst? (I Kor 4 7). Demgemäss ist alles Rühmen ohne Gott oder wider Gott ausgeschlossen (I Kor 1 29 ff. Rm 3 27 4 2), und bei aller Selbstbeurtheilung muss die definitive, göttliche Beurtheilung vorbehalten bleiben (I Kor 4 3—5 II Kor 10 18), aber wohl gibt es ein christliches Rühmen, das auf Grund des Herrn (I Kor 1 31 II Kor 10 17), auf Grund des Kreuzes Christi sich vollzieht (Gal 6 14). Es können freilich nicht fleischliche Vorzüge sein, deren der Christ sich rühmt, wie Beschneidung u. s. w. Denn das ist alles durch Christi Kreuz entwerthet (II Kor 11 21 f. Phil 3 3 ff. Gal 6 12—15), zur Thorheit und zum Schaden geworden. Alle Unterschiede der natürlichen Menschheit in geschlechtlicher, nationaler, religiöser, kultureller oder sozialer Hinsicht sind in Christus aufgehoben (Gal 3 28 I Kor 12 13 Kol 3 11), so dass jeder derartige Massstab unzureichend geworden ist (II Kor 5 16 Rm 14 Kol 2 16 18). Es können auch nicht Menschen sein, deren man sich rühmt, denn Gott sieht die Person nicht an (Gal 2 6, vgl. Rm 2 11), in Christus ist das Alte vergangen (II Kor 5 17); wie könnte man sich Eines auf Kosten Anderer rühmen, da sie doch insgesammt Gott und den Gläubigen gehören (I Kor 3 21—23)? Ebenso kann es nicht Ruhm bei Menschen sein, den man sucht (I Th 2 6 Gal 1 10), oder auch nur Gefallen an sich selbst (Rm 15 1 3, vgl. 12 16 φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς), sondern allein Gottes Wohlgefallen und Gottes Lob (I Th 4 1, vgl. Rm 2 29 3 23 8 8 etc.). Wie es so gar nicht fleischliche Massstäbe sind, nach denen der Christ sich rühmt, zeigt der Apostel, indem er es liebt, den Gegenstand des Ruhms in paradoxer Weise zu bezeichnen. Die Gläubigen rühmen sich der Trübsal (Rm 5 3), der Diener Christi seines

Duldens (II Kor 6 4ff. 11 23ff.), seiner Schwachheit (II Kor 11 30). Gerade letzterer Zusammenhang ist überaus lehrreich. Denn indem der Apostel mit dem Grundsatz, sich seiner Schwachheit zu rühmen, vollen Ernst machen will und sich wohl bewusst ist, in den bisherigen Zügen das Bild eines Helden gezeichnet zu haben, entschliesst er sich, ein anderes Erlebniss hinzuzufügen, das in keiner Weise zum Selbstruhm sich eignet, vielmehr den allem Heldenmut scheinbar entgegenstehenden Zug heimlicher Flucht enthält (12 31ff.). Wenn aber seine ganze heldenhafte Missionsarbeit durch solche Rettung durch Flucht inaugurirt wird, ergibt sich, dass nicht er, sondern Gott allein zu preisen ist.

Zeigt sich so, dass das Selbstgefühl des Apostels von dem Werthe seiner Leistung durchaus von aufrichtiger, ehrfürchtiger Unterordnung gegen Gott umfasst ist (vgl. noch I Kor 15 10), und dass es nur auf geistige, auf Glaubenswerthe sich gründet, so ist noch weiter hinzuzufügen, dass es von der Scheu begleitet ist, sich dem Bruder zu vergleichen oder überzuordnen. Denn der Apostel verlangt, im Punkte der Ehre einander den Vorzug zu geben (Rm 12 10), den Nächsten als sich selbst überlegen zu betrachten (Phil 2 3), nicht sich selbst für klug zu halten (Rm 12 16). Dieser Grundsatz hat sein Recht darin, dass die Leistung eines Jeden nur als Ganzes und nach ihrem Zusammenhange mit der Herzensgesinnung in Betracht kommt und eben desshalb sich nicht zur Vergleichung mit Anderen eignet, deren Beurtheilung Gott allein zu überlassen ist (Gal 6 4). In Betracht kommt ferner der Zug des Herzens zu den Niedrigen (Rm 12 16), der gern gerade dem Geringen Ehre beilegt (vgl. I Kor 12 22—24), um auch in dieser Hinsicht einen Ausgleich zu schaffen (vgl. II Kor 8 14). Aber freilich darf der Grundsatz der bescheidenen Unterordnung nicht zur Uebertreibung und inneren Unwahrheit führen. Denn ist es an sich eine Ueberhebung, sich dem Anderen gleichzustellen (II Kor 11 21 ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ, ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ κἀγώ) oder gar überzuordnen (παραφρονῶν λέγω, ὑπὲρ ἐγώ v. 23), so kann doch diese persönliche Geltendmachung und Ueberordnung eine durch die Umstände gebotene, pflichtmässige sein (ib.) Trotzdem empfindet Paulus diesen Eigenruhm, obwohl er ihn in höchst feiner Weise mit der Forderung der Demut verbindet, als eine Entwürdigung (12 11), sofern er nicht nöthig haben sollte, nach Art eines Prahlers seinen eigenen Ruhm zu verkündigen (vgl. 5 12).

Aber alle diese Einschränkungen schliessen es nicht aus, dass die Briefe an naiven und unreflektirten Aeusserungen des apostolischen Selbstgefühls reich sind und so ein kräftiges Gefühl von dem Werthe der Person und der Leistung des Apostels zum Ausdruck bringen.

Beachtenswerth ist besonders, dass die im Lutherthum üblich gewordene Norm, bei allen Werken sich stets ihre Unvollkommenheit zu vergegenwärtigen und desshalb davon kein Rühmens zu machen, beim Apostel fehlt. Eine obschon entfernte Analogie bietet nur I Kor 15 9, wo der Apostel sich als den geringsten der Apostel bezeichnet, indem er dabei seine alte Sünde als Christenverfolger in Anschlag bringt (vgl. Eph 3 8). Aber unmittelbar daneben stellt v. 10 einen sehr kräftigen Ausdruck seiner eigenen Leistung. Ebenso fehlt gänzlich der uns geläufig gewordene Gedanke, dass das Bewusstsein der Verpflichtung zum Guten das Selbstgefühl zu ertödten habe. Der Gedanke der sittlichen Verpflichtung ist natürlich dem Apostel nicht unbekannt (s. Kap. V), aber mit dem Begriff des Rühmens und zu seiner Einschränkung ist er nur I Kor 9 16ff. verwendet, und zwar formell in sehr unprotestantischer Weise. Denn während Paulus aus seiner Verpflichtung, Evangelium zu verkündigen, folgert, dass er dessen sich nicht rühmen dürfe, hält er doch den Gedanken des Rühmens fest, das sich auf seine unentgeltliche Verkündigung gründet; diese also denkt er nicht als in einer Verpflichtung begründet, vielmehr ist, an der allgemein geltenden Regel bemessen, sein Verzicht auf das Recht der Verpflegung ein opus supererogatorium; ja unter den gleichen Gesichtspunkt stellt er seinen Verzicht auf alle Rechte der christlichen Freiheit (9 19ff.). Aber freilich ist er von der katholischen Auffassung innerlich weit entfernt. Denn er spricht aus, dass für ihn der Gebrauch seiner Freiheit ein Missbrauch sein würde (9 18 καταχρήσασθαι), sieht also in seinem Verzicht die Erfüllung des Liebesgebots (10 33 11 1, vgl. die analogen Fälle 8 9 11—13 Rm 14). Demgemäss stellt er auch den Verzicht auf alle Rechte unter die Rektion des Gedankens, dass er nur dadurch den Antheil an den Gaben des Evangeliums festhalten (v. 23) und bewährt bleiben könne (v. 27). Umgekehrt aber liegt es ihm fern, seine Predigt nur als pflichtmässig zu beurtheilen. Denn 9 1 15 10 31, vgl. 4 4f., gewinnt er daraus einen Ruhmestitel für sich. Die Schwierigkeit löst sich, sobald man aufhört, das Wesentliche des Gedankens darin zu sehen, dass ein Handeln als pflichtmässig, das andere als freiwillig beurtheilt wird, dies vielmehr als einen relativen Unterschied beurtheilt, sofern an einem Handeln mehr die Pflichtmässigkeit, am anderen mehr die Freiwilligkeit hervortritt. In Wahrheit nämlich schliessen beide Betrachtungsweisen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Denn das gleiche Handeln unterliegt dem inneren Zwange als ein gottgewolltes und pflichtmässiges und ist doch zugleich ein Ausfluss der inneren Freiheit, sofern es gern geschieht. Sofern ein Handeln Ausdruck der Pflicht ist und unter dem Zwange steht, kann auf Lohn kein Anspruch erhoben

werden. Sofern es aber ein freiwillig und gern geschehendes ist — und das zeigt sich in allem Verzicht auf Lohn — ergibt sich mit psychologischer Nothwendigkeit eine Aussicht auf Lohn, die in der Anregung des Selbstgefühls besteht[1].

So bleibt es also dabei, dass der Ruhm trotz des Pflichtgedankens aufrecht erhalten wird, und Paulus möchte lieber sterben', als sein Rühmen sich nehmen lassen (9 15). Wie die Endvollendung Ehre und Würde in sich einschliesst (p. 72), so beurtheilt der Apostel nicht nur das Trachten nach Ehre als menschlich, sondern das Verlangen nach der rechten Ehre als gottgewollt (Rm 2 7 δόξαν καὶ τιμὴν ζητοῦσιν, vgl. Phil 4 8 ὅσα εὔφημα . . . εἴ τις ἔπαινος und auch die furchtbare Strafe der Selbstherabwürdigung der Heiden Rm 1 24 τοῦ ἀτιμάζεσθαι, 1 26 πάθη ἀτιμίας, auch Phil 3 19 ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν). Gott nimmt dem Gläubigen nicht seinen Stolz und Hochmuth, sein prahlerisches Selbstbewusstsein, ohne eine neue Werthschätzung in ihm zu schaffen. Dieses berechtigte Ehrgefühl, dieser richtige Stolz richtet sich zunächst auf den Heilsstand überhaupt. Der Glaube selbst und seine Förderung ist Anlass nicht nur der Freude, sondern auch des Rühmens (Phil 1 25) und das Mass des Glaubens auch das Mass der richtigen und besonnenen Selbsteinschätzung (Rm 12 3); die Hoffnung der Herrlichkeit ist Anlass zum Rühmen (Rm 5 2) ebenso, wie die Stellung zu Gott, der für uns ist (Rm 5 11, vgl. 8 31ff.). Aber auch ein besonderes, persönliches Ehrgefühl zeigt der Apostel. So rühmt er sich seiner apostolischen Machtvollkommenheit (II Kor 10 8, vgl. I Kor 9 1), die er in Zeichen und Wundern und Machtwirkungen bewährt hat (II Kor 12 12 Rm 15 17f.), und die auch in Zukunft sich bewähren wird (II Kor 13 6 10), so dass er in Nichts hinter den „übergrossen Aposteln“ zurücksteht (ib. 11 5 12 11). Hat er auch keine Redegewandtheit (10 10 11 6), so besitzt er doch Erkenntniss, die er offenkundig gezeigt hat (11 6, vgl. 6 6f. 10 4—6), und macht er bei persönlichem Auftreten den Eindruck der Schwachheit (10 10), so liegt das vielleicht nur an seiner bescheidenen Art (11 21). Aber an Gottes Kraft fehlt es ihm in dieser Schwachheit nicht (12 9 10). Doch nicht nur diese Gaben Gottes sind es, deren der Apostel sich rühmt, sondern ebenso seine sittliche Lebensleistung und sein sittlicher Wandel. Das wird in anderem Zusammenhange (Kap. V No. 3) genauer zu besprechen sein, hier genügt es, gezeigt zu haben, dass die Güter der Heilszeit in der That in dem Menschen auch

---

[1] Durch diesen Versuch eines Ausgleichs soll natürlich die vorhandene Unsicherheit nicht bemäntelt werden. Auch sonst kennt ja der Apostel Dinge, zu denen eine unbedingte Verpflichtung nicht vorliegt, die aber besser sind als andere (I Kor 7).

ein neues Selbstgefühl und eine neue Einschätzung der Person nach ihrem wahren, inneren Werthe hervorbringen.

7. Eine bestimmte Seite dieses persönlichen Werthes bringt der Begriff der Freiheit zum Ausdruck. Es ist zu eng gefasst, wenn v. SODEN die Freiheit als den „Grundbegriff des sittlichen Lebensideals des Paulus" bestimmt (a. a. O. p. 120). Der Begriff der Freiheit hat wichtige Folgen auch für die sittliche Anschauung, aber in erster Linie ist er ersichtlich religiöser Art. Gal 4 21—31 werden die beiden Bünde unter dem Gesichtspunkt der Knechtschaft und der Freiheit einander gegenübergestellt. Damit ist aber nicht nur gemeint, „dass nicht ein äusseres statutarisches Gesetz das sittliche Verhalten des Christen bestimmt" (ib.), sondern der Gegensatz zwischen Knechtschaft und Freiheit ist dem anderen zwischen Knechtschaft und Sohnschaft gleichartig, wie auch Rm 8 21 die Freiheit zur Gotteskindschaft in enge Beziehung gesetzt wird. Die gleiche allgemeine Art hat der Begriff an sich, wenn I Kor 7 22 der Knecht über seinen Stand damit getröstet wird, dass er ein Freigelassener des Herrn sei. In diesem Vollsinn ist der Begriff auch sonst gebraucht (vgl. Gal 2 4 5 1 13 I Kor 9 1 19 10 29 II Kor 3 17, vgl. Rm 8 2). Wie der Zusammenhang von I Kor 9 1 19 10 29 beweist, handelt es sich dabei um nichts Geringeres als die Macht, Alles zu thun und zu lassen (vgl. I Kor 6 12 10 23), die aus dem Glauben (Rm 14 23), dass dem Herrn die Erde gehört (I Kor 10 25 f.) und dass sein Eigenthum auch uns gehört (I Kor 3 21—23, analog ist die Gedankenreihe Rm 8 28 31 ff.), sich ergibt. Ja im letzten Grunde schliesst diese Freiheit auch die Knechtschaft der Vergänglichkeit (Rm 8 21) aus und ist eine Freiheit vom Gesetze des Todes (Rm 8 2)[1].

Die Möglichkeit aber, auf dem antik-heidnischen Boden jenes hohe Lebensideal in verhängnissvoller Weise missverstanden zu sehen, hat den Apostel von Anfang an genöthigt, den Begriff der Freiheit nicht nur gegen eine sozialpolitische Auffassung abzugrenzen (Gal 3 28 I Kor 7 21 f. Kol 3 11 Eph 6 5 ff.), sondern vor Allem auch gegen libertinistisches Missverständniss. Schon Gal 5 13 warnt davor, die Freiheit zum Anlass für die Emanzipation des Fleisches zu machen und stellt ihr die Knechtschaft der Liebe zur Seite; ebenso ergänzt I Kor 6 12 10 23 den Grundsatz der Freiheit durch den Gesichtspunkt des gemeinsamen Nutzens, und 8 9 ff. Rm 14 combinirt damit die Liebe, welche Aergerniss vermeidet. Zugleich aber klingt I Kor 6 12 ein Gedanke an, der dann im Römerbrief weitergeführt wird, dass nämlich die Freiheit es ausschliesst, sich durch irgend etwas die Gewalt nehmen

---

[1] Vgl. p. 72, 89 f. und Kap. VI No. 10.

zu lassen, dass sie also in die Weltherrschaft auch die Herrschaft über die eigenen Leidenschaften und Triebe einschliesst. Dem entspricht der Gedanke, dass die Freiheit Freiheit von der Sünde (Rm 6 18 8 2), also Knechtschaft und Gehorsam gegenüber der Gerechtigkeit bedeutet (6 16 18 19).

Aber auch abgesehen von dieser spezifischen Beziehung auf das sittliche Handeln, wonach sie mit dem Guthandeln zusammenfällt, ist der Gedanke der Freiheit für das sittliche Handeln von grösster Bedeutung. Denn sie enthält unmittelbar in sich die Freiheit gegenüber jeder äusseren Autorität. Wie tief der Apostel diesen Gedanken erfasst hat, zeigt I Kor 2 15, wo dem vom Geiste Gottes erfüllten Menschen die Beurtheilung aller Dinge zugestanden, er selbst aber jeder Beurtheilung entnommen wird. Auf einen ähnlichen Gedanken führt der Zusammenhang, in dem II Kor 3 17 sich befindet (vgl. p. 60, 59). Hier wird durch Einführung des Begriffs der Freiheit angedeutet, dass während der Alte Bund auf der Mittheilung des Glanzes an den Einen, Moses, und somit auf Autorität beruhte, im Neuen Bunde Alle am Geiste Gottes und an der Herrlichkeit seiner Offenbarung unmittelbaren Antheil haben, hier also Freiheit herrscht. Es verdient aber besondere Beachtung, dass sich der Apostel von solchen Grundgedanken auch in der Praxis leiten lässt. Er schützt das Gewissen eines Jeden, auch das irrende Gewissen, in seiner Freiheit vor Vergewaltigung durch den Anderen (I Kor 8 7ff. 10 25ff.) und erneuert den Grundsatz Jesu, einander nicht zu richten (Rm 14 3ff. 13 Kol 2 16). Auch verwahrt er sich dagegen, aus seinem Rath den Gemeinden einen Strick machen zu wollen (I Kor 7 35 vgl. 7 15) und beruft sich auf ihr eigenes Urtheil (I Kor 10 15 11 13). Wo er befehlen könnte, mahnt er lieber, damit das Gute freiwillig geschehe (Philem 8 14 vgl. II Kor 1 24 13 10). Fällt aber die wahre Freiheit mit der Gebundenheit an Gott zusammen, so ergeben sich für die Geltendmachung jenes Grundsatzes der Freiheit in der Praxis einschränkende Bestimmungen, weil die volle innere Freiheit von der Sünde nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden kann. Daraus ergibt sich die Nothwendigkeit, nicht nur sich, sondern auch Andere zu beurtheilen (vgl. z. B. I Kor 5 3 11 30 II Kor 11 13—15 Rm 3 8 Phil 3 19), und die Beurtheilung andrer Christen gilt als selbstverständlich (I Kor 5 12), da man sich ja sonst vor dem Umsichgreifen bösen Sauerteiges nicht schützen könnte (ib. 6 7). Ebenso ergibt sich die Nothwendigkeit, wenn es sein muss, sich auch der apostolischen Gewalt zu bedienen und bedingungslose Unterordnung zu verlangen (I Kor 14 37 38 II Kor 13 2 10 etc.). Aber im Ganzen wird auf die Bereitwilligkeit der Gemeinden, Mahnung und guten Rath an-

zunehmen und damit auf ein gewisses Mass wirklicher innerer Freiheit gerechnet.

8. Mit diesen Ausführungen ist das subjektive Heilsbewusstsein in seinen Grundzügen festgestellt. Es muss aber betont werden, dass sich dabei eine geradezu grossartige innere Uebereinstimmung mit der Anschauung Jesu herausstellt. Voller Einklang zeigt sich nicht nur in der freudigen Grundstimmung, die dem Heilsbesitz entspricht (vgl. I p. 58—62), sondern auch in der inneren Seelenruhe, die, aus Gott stammend, an der Harmonie der brüderlichen Gemeinschaft ihren Schutzwall hat, an dem die Wogen der Weltunruhe sich brechen (p. 128f.). Auch im Gedanken der Freiheit, ja der Herrschaft über die Welt trifft Paulus mit den Gedanken Jesu durchaus zusammen (I p. 130f.). Dass sich das neue Werthgefühl in der Form des Rühmens ausgesprochen findet, ist zwar genuin paulinisch, aber in dem unmittelbaren Empfinden des durch Gott dem Christen beigelegten Werthes stimmt er mit Jesu Urtheil durchaus überein (vgl. Mt 11 11), und auch die Begründung des Werthgefühls auf die besondere Leistung hat ihre Analogie an dem Gedanken Jesu, dass Umfang der dienenden Leistung und persönliche Würde einander entsprechen (I p. 132f.). Schliesslich ist es auch die schon von Jesu vertretene Anschauung, dass dem Lichte in der Welt so tiefe Schatten gegenüberstehen, dass ohne die gegründete Hoffnung auf die volle Seligkeit sich der Heilsstand als solcher nicht behaupten liesse. Sowohl die bleibende Sündhaftigkeit auch der Gläubigen (I p. 102f.) wie die kommenden Leiden (p. 60, 65f.) unterscheiden die Gegenwart von der seligen Vollendung, und so kennt auch er die Sehnsucht nach dem letzten Ziel (Mt 17 17), und nur die Rücksicht auf seine Aufgabe (ib. vgl. Lk 12 49) und das Bangen vor dem letzten Kampf (12 50) halten ihn zurück. Einen gewissen Unterschied wird man allerdings auch hier bemerken können. Jesus erscheint noch ruhiger und zuversichtlicher (z. B. Lk 13 32 33), noch freier von aller Treiberei und Unruhe (Mt 11 12) als sein grosser Jünger, noch gefasster und gewillter, dem Samen Zeit zur Entwicklung zu lassen (Mk 4 26—29). Doch darf nicht vergessen werden, dass gerade Paulus die kräftigsten Worte zur Aussprache der alles überwindenden Heilsgewissheit, wie die wärmsten Töne zum Preise der Liebe gefunden hat. Näher als er steht in der Empfindung der Heilsgegenwart Niemand dem Herrn, wohl selbst Johannes nicht. — Dem subjektiven Heilsbewusstsein muss nun vollständig auch die praktische Stellung zur Welt, die Lebenshaltung, entsprechen. Desshalb wird es eine Gewähr für die Richtigkeit des entworfenen Stimmungsbildes bieten, wenn die Lebenshaltung nachweisbar mit ihm zusammenstimmt, und ihre Ver-

gegenwärtigung wird zugleich zur Ergänzung dienen. Es handelt sich aber hier naturgemäss in erster Linie um die Grundzüge des Lebens in der Welt und seiner Normen, und alles Detail ist fernzuhalten, wofern es nicht die Werthung dieses Lebens zum Ausdruck bringt.

Viertes Kapitel.

Weltbeurtheilung und Lebenshaltung.

1. Das Moment, von dem aus eine positive Würdigung des Lebens in der Welt erfolgen kann, haben wir schon p. 86f., 88f. kennen gelernt; es ist die sittliche Lebensleistung, in erster Linie die Verkündigung des Evangeliums, die Weckung und Förderung des Glaubens. Diese auf die unsterblichen Seelen gerichtete, religiöse Thätigkeit liefert einen direkten Beitrag zum Reiche Gottes (συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ Kol 4 11). Man spürt es den Worten des Apostels ab, dass er nicht nur gelegentlich diesen Gedanken oder gar nur den Ausdruck Jesu übernommen hat, sondern dass er der Ueberzeugung lebt, durch seine Arbeit wirklich ewige, unvergängliche Werte zu schaffen. Man achte nur auf seine unaufhörliche und überschwengliche Freude über gute Nachrichten aus den Gemeinden (z. B. II Kor 7 4 11 12 13 16 und die Briefeingänge), auf seine Furcht (Gal 4 11 II Kor 11 3 12 20) und Trauer (II Kor 12 21) und Thränen (II Kor 2 4), auf sein Brennen (II Kor 11 29), seinen göttlichen Eifer (II Kor 11 2) und sein Liebeswerben (II Kor 6 11—13 12 15 Gal 4 12—20) um sie, die in seinem Herzen sind zum Mitsterben und Mitleben (II Kor 7 3). Als ihr Vater möchte er mit grösster Freude für sie Aufwand machen und sich aufwenden lassen zu Gunsten ihrer Seelen (II Kor 12 15 Phil 2 17, vgl. II Kor 4 12 15, auch 13 7 9), ja für seine Brüder nach dem Fleisch möchte er den Fluch, mit dem sie ihn belegen, gerne tragen, wenn er damit ihnen das Heil sichern könnte (Rm 9 1—3). Das sind Worte, die es besser als jede Theorie zeigen, dass den Mittelpunkt der Gedanken des Apostels seine religiöse Arbeit bildet, und dass es in dieser vergänglichen Welt doch wirklich werthvolle Arbeit und positive Zwecke gibt.

Was nun aber von der Weckung und Pflege des Glaubens gilt, das gilt in gewissem Masse auch von jeder sittlichen Leistung, d. h. von der Liebeserweisung. Denn die Liebe umfasst für den Apostel wie für Jesus das gesammte Gebiet des sittlichen Lebens. Das ist ein wichtiges Moment, das auch v. Soden (a. a. O. p. 127, 133) noch nicht voll gewürdigt hat. Denn der von ihm verwendete Gegensatz zwischen

Individualethik und Sozialethik ist hier irreführend. Der Begriff der Liebe lässt sich, wie er selbst sogleich anerkennen muss (p. 134), nicht in den Rahmen der Sozialethik einspannen. Das Richtige liegt zunächst in der einfachen Erkenntniss, dass in der Liebe zum Nächsten eine Zusammenfassung des gesammten Lebensideals vorliegt. Auch der Begriff des ἁγιασμός enthält, was v. SODEN noch nicht ausdrücklich feststellt, nichts, was nicht hierin schon enthalten wäre. Dafür beweist nicht nur Rm 6 19 22 und in anderer Weise I Kor 1 30, wo ἁγιασμός gleichen Umfang haben muss, wie δικαιοσύνη, sondern auch I Th 4 3 7, wo es den Gegensatz nicht nur zur Unzucht, sondern auch zur Habsucht ausdrückt. Besonders aber kommt hier I Th 3 12 13 in Betracht, wo die Tadellosigkeit der Herzen in Heiligkeit von ihrem Reichthum an Liebe erwartet wird. Dasselbe folgt daraus, dass ἀκαθαρσία, die den eigentlichen Gegensatz der ἁγιωσύνη bildet (I Th 4 7 I Kor 7 14 II Kor 7 1), nicht nur als Begleiterscheinung geschlechtlicher Unzucht, sondern auch in allgemeinerem Sinn verwendet wird (I Th 2 3 4 7 Rm 6 19). Wenn jegliche Begierde der Selbstsucht verunreinigt, so muss die wahre Heiligung im Gegensatz zu aller Selbstsucht, d. h. in der Liebe, bestehen. Besonders werthvoll ist für die Bestätigung des gleichen Gedankens noch Rm 13 9f. Hier wird ausdrücklich hervorgehoben, dass jegliches andere Gebot, nicht nur das den Ehebruch, Mord und Diebstahl ausschliessende, sondern auch das für die Entwicklung des Apostels so wichtige, nicht sich gelüsten zu lassen, im Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst sei, weil die Liebe dem Nächsten kein Böses zufügt[1]. Also auch die Dämpfung jeglicher Begierde ist mit Uebung der Liebe unmittelbar gegeben. Wir haben hier nicht zu fragen, ob der Gesichtspunkt des Wohls des Nächsten geeignet sei, jeden anderen Gesichtspunkt der sittlichen Beurtheilung zu ersetzen oder gar auszuschliessen; auch die Frage beschäftigt uns nicht, ob der Apostel noch andere Gesichtspunkte kennt; jetzt gilt es nur, die eminente Bedeutung eben dieses Grundsatzes klarzulegen. Sie besteht aber darin, dass der an sich negative[2] Gedanke der Heiligung einen positiven Inhalt gewinnt. Die Heiligung geht von der Vorstellung des noch bestehenden Gegensatzes zwischen Gott und Mensch aus; sie hat die Reinigung von der Sünde, die Beseitigung jenes Gegensatzes

---

[1] Ebenso bildet die Warnung vor allem unanständigen Wandel, wie sie v. 11—13 sich anschliesst, nur die Explikation des Liebesgebotes (v. 11 καὶ τοῦτο ...; vgl. noch οὐκ ἀσχημονεῖ ἡ ἀγάπη, I Kor 13 5).

[2] Auch der Gedanke der Heiligung enthält eine Position, sofern er ein Verhältniss zu Gott ausdrückt. Darüber vgl. Kap. VI No. 11. Aber dem Weltleben gegenüber ist er negativ.

durch Tilgung der sündlichen Begierde zu ihrer Aufgabe; das ist aber an sich ein rein negatives Lebensideal. Wie tief die Heiligung in das weltliche Leben einschneiden, welches Positive sich dabei herausstellen müsse, das sagt der Begriff noch nicht. Und hierin zeigt sich eben die unverkennbare Uebereinstimmung mit der Auffassung Jesu, dass der Apostel dies an sich mehrdeutige und in seiner Zeit vielfach negativ gedeutete Lebensideal der Heiligung mit positivem Inhalt versehen hat: die Heiligung besteht in der Uebung der Nächstenliebe, und diese hat einen durchaus positiven Inhalt; sie trachtet nicht nach Schaden, sondern nach dem allgemeinen Besten (συμφέρειν I Kor 6 12 7 35 10 23 33 12 7 II Kor 8 10), nach Erbauung der Gemeinde (I Kor 8 1 10 23 14 4 12 26 II Kor 10 8 12 19 13 10 Rm 15 2 Eph 4 12 16 I Th 5 11). Dann hat aber die Einordnung der Heiligung unter die Liebesübung den Sinn, dass auch da, wo der Zusammenhang mit der Nächstenliebe nicht ersichtlich ist, dem Apostel nicht nur ein negatives, sondern ein durchaus positives Ziel vorschwebt. Mag auch in mancher Hinsicht der Gedanke noch nicht konsequent durchgeführt sein, die durchschlagende Tendenz des Apostels geht auf ein positives Lebensideal.

Dass aber wirklich ein durchaus positives Lebensideal dem Apostel vorschwebt, lässt sich auch an den Normen, die er zur Regelung des Einzellebens verwendet, nachweisen. Denn neben dem Gesichtspunkte der Heiligung, der an sich negativ verstanden werden kann und mehrfach wirklich negativ aufgefasst wird, verwendet er auch positive sittlich-religiöse Normen. Dahin gehört das Gute (I Th 5 15 Gal 6 10 Rm 2 7 10 12 2 9 15 2 16 19 etc.), mit dem man das Böse besiegen soll (Rm 12 21). Noch deutlicher ist die positive Art an dem nicht nur sittlichen, sondern zugleich religiösen Gedanken der Vollkommenheit, d. h. des in seiner Art Vollendeten. Hier wird gleichzeitig anerkannt, dass Vollkommenheit erst der Heilsvollendung eignet (I Kor 13 10) und mit dem Besitz des himmlischen Kleinods zusammenfällt (Phil 3 12 14), und dass man ihr doch schon jetzt nachjagen kann (Phil 3 12f.), dass es das Ziel der christlichen Erziehung ist, jeglichen Menschen vollkommen zu machen (Rm 12 2 Kol 1 28 4 12), ja dass man schon von einer relativen Vollkommenheit bei denen sprechen kann, welche das Ziel deutlich erkannt und ernstlich sich gesteckt haben (I Kor 2 6 Phil 3 15, vgl. Kol 3 14). Mit dem Gedanken der Vollkommenheit, d. h. der Vollendung in seiner Art, der Reife (vgl. Eph 4 13), ist aber das Moment nicht nur eines Anfangs (Gal 3 3 Phil 1 6) und eines Stadiums der Unreife (I Kor 3 1 Eph 4 14, vgl. I Kor 13 11 und auch die entsprechenden Bilder I Th 2 7 Gal 4 19 I Kor 3 2 4 15 Philem 10), sondern auch eines naturgemässen Werdens (I Kor 4 16 10 32 11 1 14 20 15 58 Phil 2 15 3 17

Kol 3 15 Eph 4 32 5 1) und Wachsens (I Kor 3 6f. II Kor 9 10 10 15 Kol 1 6 10 2 19 Eph 2 21 4 15f.) gegeben. Den gleichen Gedanken an ein organisches Wachsthum bieten die Bilder der Frucht (Gal 5 22 Rm 1 13 6 22 Phil 1 11 22 4 17) und des Fruchttragens (Rm 7 4 Kol 1 6 10), der Saat (Gal 6 7ff. I Kor 9 11 II Kor 9 10) und des Fruchtfeldes (I Kor 3 9), des Pflanzens (I Kor 3 6—8), Eingepflanzt- (Rm 6 5) und Eingewurzeltseins (Kol 2 7 Eph 3 17, vgl. Rm 11 16—18). Das Moment des Wachsens, wenn auch nicht des organischen, bietet das auch von der individuellen Entwicklung gebrauchte Bild der Erbauung (z. B. I Kor 8 10 14 4 17). Dazu kommt noch die Vorstellung der Zunahme und Vermehrung in den vielgebrauchten Wendungen mit περισσεύειν (I Th 3 12 4 1 10 I Kor 14 12 15 58 II Kor 1 5 4 15 8 2 7 9 8 Rm 15 13 Phil 1 9 Kol 2 7), πληροῦσθαι und πληροφορεῖσθαι (II Th 1 11 Rm 15 14 Phil 1 11 Kol 4 12, auch 2 10 und Eph 3 19; das Gegentheil Rm 1 29), auch πλεονάζειν, πλουτίζειν etc. Alle diese zahlreichen Wendungen machen es unwiderleglich, dass auch in seiner Anwendung auf den Einzelnen das religiös-sittliche Lebensideal nicht negativ, sondern positiv, als eine des Wachsthums und der Zunahme fähige Grösse gedacht ist. Es handelt sich nicht nur um die Wegschaffung des sündigen Wesens, sondern um ein Erstarken (I Kor 16 13 II Kor 12 9 Kol 1 11 Eph 3 16 6 10, vgl. I Kor 4 20 II Kor 13 3 Kol 1 29 Phil 3 10 4 13) des inwendigen Menschen zu immer reicherer Lebensfülle, um eine Verwandlung in Christi Bild von einer Herrlichkeit zur andern[1] (II Kor 3 18).

So haben wir also beim Apostel ein im Mittelpunkt durchaus positives Ziel für dies Erdenleben zu konstatieren, ein inneres Wachsen des Glaubens und aller Tugenden im Christen und eine gemeinnützige Liebesarbeit, die wiederum ganz wesentlich auf das gleiche Ziel (v. Soden p. 134, 137) gerichtet ist. Damit ist dann aber für die negative Seite des paulinischen Lebensideals schon eine bestimmte Grenze gewonnen. Denn das negativ-asketische Moment seiner Anschauung kann nicht selbständigen Werth haben, sondern muss als die Kehrseite eines positiven, werthvollen Lebens und Schaffens erfasst werden. Andererseits ist durch unser bisheriges Ergebniss noch garnichts darüber ausgemacht, in welchem Umfange der Apostel die Negation und Abkehr von dem Leben der Welt für nothwendig oder berechtigt erachtet.

2. Vergegenwärtigen wir uns nun diese negative Seite des Ideals. Hierher gehören nicht nur der Begriff der Heiligung[2], sondern vor Allem auch die Bilder des Sterbens oder Gekreuzigt-, Getödtet-, Begraben-

---

[1] Vgl. Jacoby a. a. O. p. 396—98, auch p. 327.

[2] Vgl. die Besprechung in No. 1; siehe auch die Erörterung des christlichen Selbstgefühls p. 92f. Auch vgl. Schlatter, Der Glaube p. 216—220.

werdens mit Christus, und ebenso die aktiven Ausdrücke des Kreuzigens, Ertödtens, Ausziehens und Ablegens (Gal 2 19f. 5 24 6 14 I Kor 9 27 II Kor 5 14 Rm 6 3 4 6 8 7 4 6 8 13 13 12 Kol 2 11 12 20 3 3 5 8 9 Eph 4 22 25). So stark diese Worte auch ethisch orientirt sind, greifen sie doch sicher über den rein ethischen Gedankenkreis vielfach hinaus. Das beweist die einfache Thatsache, dass auch die Welt (Gal 6 14) und die Weltmächte (Kol 2 20) für den Gläubigen, und dieser für sie gekreuzigt ist, und gleich umfassenden Sinn hat der Gedanke überall, wo er nicht ausdrücklich enger gefasst wird. Den Sinn dieser Weltverneinung treffen wir am sichersten, wenn wir die konkrete Anwendung, die Paulus davon gemacht hat, in's Auge fassen. Es gehört in diesen Zusammenhang, wenn er hervorhebt, dass durch das im Glauben erfolgte Sterben das Verhältniss zum Gesetz gelöst wird (Gal 2 19 Rm 7 4 6), so dass in Christus weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gelten (Gal 5 6 6 15 I Kor 7 19 Kol 3 11), und es unter Allen, welche Christus angezogen haben, weder Juden noch Griechen gibt (Gal 3 28 I Kor 12 13 Kol 3 11, vgl. I Kor 1 22—24 Rm 10 12). Wie durch den Tod Christi, in den die Gläubigen eingepflanzt sind, alle Religionsunterschiede der vorchristlichen Menschheit ihre Bedeutung verlieren, und damit die Beziehung auf's Gesetz aufgehoben wird, so verlieren natürlich auch die damit so eng zusammenhängenden nationalen Unterschiede ihre trennende Kraft; ebenso aber auch die Unterschiede der sozialen Stellung (Gal 3 28 I Kor 12 13 Kol 3 11 Eph 6 8), der Bildung (Kol 3 11), des Geschlechts (Gal 3 28), denn alle dem macht ja der Tod ein Ende. Aber so wie die mit diesen Unterschieden zusammenhängenden natürlichen Güter der Ehe, der sozialen Machtstellung, der Bildung, der vaterländischen Gemeinschaft, so wird auch diese ganze Welt und mit ihr dies ganze Leben für nichtig erklärt; alles verliert seinen Werth und hört für den konsequenten Glauben auf, zu existiren. Das eigentliche Leben (Kol 3 3, vgl. II Kor 5 1) wie das rechte Bürgerthum (Phil 3 20) ist im Himmel. Daher gilt es, den Sinn vom Irdischen auf's Himmlische zu richten (Kol 3 2 Phil 3 19), im Kampf um den unvergänglichen Kranz aller Dinge sich zu enthalten (I Kor 9 25). „Im Uebrigen sollen die, die Weiber haben, sein, als hätten sie nicht, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als freuten sie sich nicht, und die Käufer, als behielten sie nicht, und die die Welt gebrauchen, sollen sie nicht missbrauchen“ (I Kor 7 29—31)[1]. Ja der Apostel geht noch weiter; bei ihm hat sich eine so gründliche Umwandlung aller Werthe vollzogen, dass Alles, was ihm früher als werthvoll

[1] Treffend Jacoby a. a. O. p. 351: „Forderungen eines christlichen Stoicismus.“

und als Gewinn erschien, jetzt von ihm geradezu als schädlich und verächtlich behandelt werden kann (Phil 3 7f., vgl. die analog zu erklärenden scharfen Ausdrücke Phil 3 2 Gal 5 12).

Zunächst muss betont werden, dass selbst durch diese ungemeine Schärfe der Negation unser bisheriges Resultat nicht erschüttert wird. Das Lebensideal des Apostels bleibt doch im letzten Grunde ein positives. Denn jene radikale Loslösung des Christen von der Welt dient selbst wieder positiven, werthvollen Zwecken. Für's erste ermöglicht die Entwerthung aller menschlichen, fleischlichen Unterschiede eine um so festere und geschlossenere Einheit der Gemeinde der Christgläubigen (Gal 3 28 I Kor 12 13 Rm 15 5 6 Eph 2 14—18 4 3—6), ferner wirkt die an Stelle weltlicher Motive tretende Sorge für des Herrn Sache (I Kor 7 32—34) sich eben in religiöser und sittlicher Arbeit aus, dient also wiederum einem an sich positiven und werthvollen Zweck. Beides mit einander führt zu einer Liebe, die, vom Geist gewirkt, von jeder persönlichen Berührung unabhängig (Kol 2 1 mit 1 8 Rm 15 30), sich in Thatkraft auf alle Heiligen (Kol 1 4 Philem 5, vgl. die Kollekte für Jerusalem etc.), ja auf alle Menschen richtet (I Th 5 15 Gal 6 10 Rm 12 17f.), und in der alle Dinge geschehen sollen (I Kor 16 14).

Aber wenn auch so der positive Zweck des Lebens in der Welt festgehalten wird, so scheint doch zwischen diesem Zweck und dem Weltleben als solchem jede innere Verbindung zu fehlen. Denn wenn der Zweck des Weltlebens nur darin besteht, einen ganz ausserhalb seines Bereichs liegenden Werth zu beschaffen, ein Leben zu führen, das innerlich mit der Welt überhaupt nichts zu schaffen hat, so thut sich zwischen dem inneren Gehalt und den äusseren Bedingungen des Lebens eine unüberbrückbare Kluft auf. Es soll auch nicht geleugnet werden, dass nach manchen Seiten hin die paulinische Anschauung thatsächlich etwas derart Dualistisches an sich hat. Die eschatologische Erwartung hat zweifellos beim Apostel zu Einseitigkeiten, insbesondere zu der Auffassung geführt, dass es nicht nur die höchste, sondern überhaupt die einzige Aufgabe sei, die Menschen zum Christenthum zu führen (v. Soden p. 133)[1]; auch der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch erscheint gelegentlich geradezu dualistisch aufgefasst[2].

---

[1] „Was nicht unmittelbar von diesen (religiösen Motiven) erfasst werden kann, erscheint minderwerthig" (Jacoby a. a. O. p. 406).

[2] Die Ausführung über dies Problem bleibt Kap. VII No. 7 vorbehalten, doch s. No. 3. Holtzmann II p. 19 f.: „ein lehrhafter, ein metaphysisch zu fassender Dualismus." Diese These wird indess dadurch ermässigt, dass in Christus das Fleisch der Sünde „es doch nicht zur Sündenwirkung gebracht" hat (p. 73). Noch weiter greift das Zugeständniss, „die paulinische Heilslehre ruhe ganz auf der Voraussetzung,

3. Aber man darf sich durch solche Unsicherheiten und Schwankungen in der Ueberzeugung nicht beirren lassen, dass die Grundanschauung des Apostels jeden solchen Dualismus ausschliesst, dass er die Beziehung zwischen dem christlichen Lebensideal und dem Weltleben im letzten Grunde nicht als eine gegensätzliche, sondern als Zusammenstimmung und Harmonie auffasst. Dafür bürgt vor Allem der Schöpfungsgedanke. Denn wenn die Welt von der Schöpfung her Gottes ewige Kraft und Gottheit der denkenden Vernunft sichtbar macht (Rm 1 20), so ist deutlich, dass ein prinzipieller Dualismus zwischen Welt und Reich Gottes nicht bestehen kann. Paulus hat aber die beabsichtigte Zusammenstimmung zwischen Welt und Gottes Reich auch ausdrücklich hervorgehoben. Diesen Sinn hat es, wenn er nicht nur den Ursprung und die Vermittlung der Welt durch Gott, sondern auch ihre Abzweckung auf ihn ausspricht (Rm 11 36, vgl. I Kor 8 6 15 28). Wo möglich noch deutlicher geht dasselbe aus der Vermittlung der Weltschöpfung durch Christus (I Kor 8 6 Kol 1 16), dem Beruhen der Welt in ihm (Kol 1 17) und der Abzielung der Welt und ihrer Entwicklung auf ihn (Kol 1 16 20 Eph 1 10) hervor. Den gleichen Gedanken einer inneren Uebereinstimmung des Weltzwecks mit Christus und seinem Heil (vgl. noch Eph 1 4) bewährt auch die ganze Geschichtsbetrachtung des Apostels, die darauf herausläuft, den Glauben als den Schlüssel der weltgeschichtlichen Entwicklung zu verwenden (vgl. p. 47 f.). Muss aber die gesammte Schöpfung und Weltentwicklung als Mittel für das in Christus erschlossene Heil, von ihm vermittelt, in ihm begründet und auf ihn abzielend betrachtet werden, so kann selbstverständlich auch zwischen dem Weltleben und dem christlichen Lebensideal kein unbedingter Gegensatz bestehen, sondern beide müssen als innerlich zusammengehörig und zusammenpassend gedacht werden. Ja „in dem Herrn“, d. h. in dem von ihm ausgehenden Lichte, kommen alle ursprünglichen, bei der Schöpfung intendirten, göttlichen Gedanken erst zur vollen Erkenntniss, wie das ἐν κυρίῳ I Kor 11 11 II Th 3 12, das nur diesen Sinn haben kann, beweist (vgl. Mt 19 4 ff.).

Diese Anschauung bestätigt sich dadurch, dass Paulus auch dem bei ihm so durchschlagenden Gegensatz zwischen Fleisch und Geist seine dualistische Spitze abzubrechen vermocht hat. Das geschieht nicht nur in der Betrachtung des Endes und des Ursprunges der gegen-

---

dass die Fleischestriebe durch eine *innere Reaktion zum Rückgang gebracht* und unwirksam gemacht werden können“ (ib.). Nimmt man hinzu, was oben p. 66—68 entwickelt ist, so wird Jacoby's behutsameres Votum „ethischer Dualismus“ (a. a. O. p. 403, vgl. p. 266 das zusammenfassende Urtheil über σάρξ bei Paulus) vorzuziehen sein.

wärtigen Entwicklung (p. 67 f.), sondern gelegentlich auch für die Gegenwart. Implicite liegt das schon darin, wenn er zwischen dem Leben im Fleische (Gal 2 20 Phil 1 22 24) und dem Leben κατὰ σάρκα scharf unterscheidet (II Kor 10 3 anders Rm 8 8 9), wenn er die Fürsorge für das Fleisch für selbstverständlich hält (Rm 13 14 Eph 5 29) und Trübsal über das Fleisch nicht ohne Not bringen will (I Kor 7 28). Es kommt aber zu einem unwiderleglichen Ausdruck in der freilich einzig dastehenden Stelle Philem 16. Denn hier stellt der Apostel seiner Liebe zu Onesimus die des Philemon gegenüber, die noch grösser sein müsse, weil καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ begründet. Es wird also hier die im Fleisch, in irdischen Beziehungen, gegründete Liebe als Verstärkung der aus rein religiösen Motiven entspringenden Liebesgesinnung gedacht. Die gleiche Verbindung weltlicher und geistlicher Motive zeigt die Anweisung für christliche Ehemänner Eph 5 25 ff. Aber auch die älteren Briefe enthalten der Sache nach die gleiche Anschauung, sofern nicht nur eine besondere Zuneigung zu den Genossen desselben Glaubens (Gal 6 10) und ein Solidaritätsgefühl unter den Genossen der gleichen Gemeinde (z. B. I Kor 5 2 12 25f. II Kor 2 5 7 11) vorausgesetzt wird, sondern auch der Apostel ganz besonders gern seinen Volksgenossen dienen möchte (Rm 9 3 11 14). Lässt sich also sachlich gegen Philem 16 nichts einwenden, so beweist eben diese Zusammenstellung, dass auch für die Gegenwart ein nothwendiger Gegensatz zwischen Geist und Fleisch nicht besteht, beide vielmehr, recht verstanden, wohl zusammenwirken können (vgl. noch Gloel, Der heilige Geist p. 45f.).

In diesem Gedanken liegt eine bedeutsame Ergänzung der von uns konstatirten paulinischen Negation des Weltlebens. Darauf führt aber auch eine andere Beobachtung. Wir sahen bereits, dass der Apostel nicht lediglich Gleichgiltigkeit gegenüber dem Weltleben an den Tag legt, sondern dass er geradezu zur Verwerfung und Verachtung der von ihm werthgeschätzten Güter fortzuschreiten vermag. Ein Blick auf den Zusammenhang zeigt aber, dass das überall dort geschieht, wo sie das Verständniss des Kreuzes Christi erschweren und so in Gegensatz zu Christus treten (vgl. Gal 5 11 6 12—14 II Kor 3 15 Rm 10 2f.). Was hier von der jüdischen Abkunft, der Beschneidung, der Herrlichkeit des alten Bundes, der Tadellosigkeit nach dem Gesetz ausgeführt ist, wird erst recht von allen anderen irdischen Vorzügen und Gütern gelten müssen; sie verkehren sich in direkten Schaden, wo sie im Gegensatz zum christlichen Lebensideal erscheinen (vgl. I Kor 1 19f. 3 19ff., auch 1 26ff.). Kann sich aber die Werthlosigkeit alles Irdischen bis zur Schädlichkeit steigern, so muss sie auch, wo das Irdische in den Dienst des christlichen Lebens tritt, einer entsprechen-

den Werthschätzung Platz machen, ja, da nichts für die christliche Lebensführung schlechthin gleichgiltig sein kann, so muss auch die Werthlosigkeit der weltlich-fleischlichen Beziehungen durch eine abgestufte Werthschätzung im positiven oder negativen Sinn ersetzt werden. Und zwar müsste in Konsequenz des Schöpfungsgedankens überall, wo nicht ein deutlicher und direkter Gegensatz gegen das christliche Lebensideal sich konstatiren lässt, ein günstiges Vorurtheil über die Vereinbarkeit nicht nur, sondern über die Förderung christlichen Lebens durch die betreffenden Weltmomente berechtigt sein.

4. Dass dieser Gedankengang im Ganzen die paulinische Anschauung richtig wiedergibt, lässt sich nach ihrem Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Gottesgedanken und mit der Predigt Jesu erwarten; wie weit aber der Grundsatz einer ursprünglichen Zusammenstimmung des christlichen Ideals mit dem Weltleben durch andere Momente unwirksam gemacht wird, das kann nur die Einzeluntersuchung herausstellen. Am deutlichsten erkennbar ist nun jene grundsätzlich sympathische Stellung gegenüber dem unmittelbar Natürlichen. An sich zwar ist der natürliche Genuss religiös gleichgiltig, denn für unsere Stellung zu Gott macht Speise nichts aus; essen wir nicht, so haben wir davon keinen Nachtheil; essen wir, so haben wir keinen Gewinn (I Kor 8 8, vgl. 6 13[a] Rm 14 17); in statu confessionis soll man desshalb auch kein Götzenopferfleisch geniessen (I Kor 10 14ff.) und soll dem schwachen Bruder kein Aergerniss geben (Rm 14 15f. 21f. I Kor 8 13). Aber wie so das Nichtessen im Dienste des Herrn stehen und somit aufhören kann, religiös gleichgiltig zu sein, so setzt der Apostel doch den unbefangenen Genuss jeglicher Speise als das den Glaubensgedanken entsprechende Verhalten voraus (I Kor 10 23 25f. Rm 14 14 20 22[b]) und verurtheilt Speisesatzungen, wo sie mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit für die Gemeinde auftreten, als unchristlich (Kol 2 20—22) und aus fleischlichem Hochmuth (v. 23) hervorgegangen. Wie er hier alle um ihrer selbst willen betriebene Askese verwirft, so stellt er die Regel auf, auch Speise und Trank zum Preise Gottes (I Kor 10 31) und im Dienste des Herrn (Rm 14 6) zu sich zu nehmen. Das geschieht, indem man mit Danksagung geniesst (I Kor 10 30 11 24, vgl. Kol 3 17 Eph 5 20), d. h. die Speise als eine werthvolle Gabe Gottes anerkennt — und indem man die durch sie neu gestärkte Kraft in den Dienst des Guten stellt. Der Gedanke wird zwar nie in dieser Form ausgesprochen, aber er liegt in der Auffassung des Apostels vom Leibe enthalten. Denn der Leib ist zwar, sofern er aus Fleisch besteht (Kol 1 22), eine Schranke für die Vollendung des Verhältnisses zu Christus (II Kor 5 6 8), und sofern er in Folge der Sünde

dem Tode verfallen (Rm 8 10 6 12 7 24), ist er zum Sitz der feindlichen Begierde geworden[1] (Rm 6·6 τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, 8 13 πράξεις τοῦ σώματος). Desshalb muss der Fleischesleib ausgezogen (Kol 2 11) und müssen die Glieder auf Erden getödtet werden (Kol 3 5). Aber doch wird nun das Verhältniss des Leibes zur Sünde nicht so eng gedacht, dass nicht der Gläubige in energischem Kampfe mit ihm ihn gefangen nehmen und seine Glieder zu Knechten der Gerechtigkeit machen könnte (I Kor 9 27 Rm 6 12 13 19). Und eben dies ist die Aufgabe. Wie der Leib einst erlöst (Rm 8 23), d. h. aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit erhoben wird (I Kor 15 42f. Phil 3 21), so ist auch jetzt nicht schonungslose Askese des Leibes (Kol 2 23), sondern Fürsorge für das Fleisch berechtigt, nur, dass diese nicht der Begierde zu gute kommen darf (Rm 13 14). Die gleiche gesunde Auffassung zeigt sich darin, dass Unzucht als Sünde gegen den eigenen Leib (I Kor 6 18), und diese Schändung des eigenen Leibes als Gegenstück der Herabwürdigung Gottes gebrandmarkt wird (Rm 1 23—25). Der Glaube legt dagegen dem Leibe, dem Gott Ehre zugedacht hat (I Kor 12 23 24), grosse Würde bei, indem er ihn als Tempel des heiligen Geistes (I Kor 6 19) und seine Glieder als Christi Glieder (6 15) beurtheilt, daher heilig hält und vor jeder Befleckung tadellos bewahrt (I Kor 7 34 I Th 5 32, vgl. II Kor 7 1). Der gleiche Gedanke wird in die Form gekleidet, dass die Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht werden sollen (Rm 12 1), dass man mit dem Leibe Gott preisen solle (I Kor 6 20, vgl. Phil 1 20), dass er dem Herrn gehöre (I Kor 6 13), und dass es im Gericht auf das durch ihn Ausgerichtete ankomme (II Kor 5 10), wie denn der Apostel am Leibe die Ertödtung Jesu herumträgt, aber auch Jesu Leben an ihm zur Darstellung bringt (II Kor 4 10 Gal 6 17).

So ist es zweifellos, dass die Würdigung des Leibes dem inneren Zusammenhange des Heils mit der Schöpfungsordnung entspricht und die Heiligung des Leibes, d. h. seine Indienststellung für die posi-

---

[1] Man kann geradezu fragen, ob nicht, wie bei der gesammten Natur, so auch bei Adam eine physische Veränderung zu denken ist, so dass der Fleischesleib jetzt von vornherein die Geneigtheit und den Reiz zur Sünde in sich trägt. Ist ursprünglich der Tod Folge der Sünde, so ruft umgekehrt der sterblich gewordene und damit dem αἰὼν οὗτος unmittelbar verhaftete Leib jetzt bei Jedem die Sünde hervor. Neben Rm 5 12 ff. 7 9 17—18 kommt besonders Eph 2 3 in Betracht; φύσει spricht allerdings nicht von der Geburt (vgl. H. Haupt), aber doch von der durch Geburt vermittelten natürlichen Beschaffenheit, die als solche bereits die Menschen zornverfallen macht. — Eine gute Zusammenstellung der jüdischen Zeugnisse über den Tod und Adam's Fall bietet Sanday and Headlam, Commentary of the epistle to the Romains[2] (Edinb. 1896) p. 136f.

tiven Zwecke Christi selbst zum christlichen Lebensideal gehört. Eine gleich verständnissvolle Würdigung lässt Paulus nicht nur gelegentlich den Gliedern und den durch sie repräsentirten Sinnen zu Theil werden (vgl. I Kor 12 14—26), sondern auch den geistigen Kräften des Menschen. Sein starker Gegensatz gegen die hellenische Weltweisheit (I Kor 1 22 2 8 13ff. u. s. w.) hat ihn doch nicht dazu verführt, die Weisheit und sei es auch nur die weltliche, gering zu schätzen, vielmehr stellt er ausdrücklich den Grundsatz auf, dass man in Bosheit ein Kind, an Verstand aber wie ein Mann werden solle (I Kor 14 20, vgl. 13 11). Seinen Grund hat das darin, dass nur eine ihrer selbst bewusste und verständige Aussprache des vom Geist Dargebotenen die Gemeinde zu erbauen und Ungläubige zu bekehren vermag (14 14—19 23—25). Ebenso schätzt der Apostel den νοῦς als Organ der religiösen (R 1 20 νοούμενα) und sittlichen (7 23 24, vgl. 16 22 12 2) Erkenntniss, verlangt desshalb auch nicht seine Vernichtung, sondern seine Gefangennahme unter den Gehorsam Christi (II Kor 10 5), seine Befreiung von fleischlicher Eitelkeit und Hochmuth, wodurch er verfinstert ist (Rm 1 28 Kol 2 18 Eph 4 17, vgl. Rm 1 21), seine Erneuerung (Rm 12 2 Eph 4 23), die natürlich nur durch Gottes Geist erfolgen kann (vgl. I Kor 2 10ff.). So liegt es in der Natur der Sache, dass zum christlichen Lebensideal auch die neue religiös-sittliche Erkenntniss gehört, wie sie auf Grund der natürlichen Geisteskräfte des Menschen und durch ihre Verwendung sich bildet.

Wird aber, wie wir sehen, die ganze geistleibliche Organisation des Menschen als die zu diesem Zweck bestimmte und geeignete natürliche Grundlage der christlichen Lebensführung anerkannt, so muss Gleiches auch von der Welt gelten; denn Organisation des Menschen und Weltorganismus sind korrelate Begriffe. Dem entspricht es dann, dass weder Hunger noch Blösse, noch irgend ein Mangel oder eine Gefahr den Christen von der Liebe Gottes zu scheiden vermag (Rm 8 35), und dass der Apostel von sich sagen kann: „Ich habe gelernt, mit dem, was ich habe, auszureichen; ich verstehe dürftig zu leben, ich verstehe auch in Ueberfluss zu leben; in alles und jedes bin ich eingeweiht, satt zu haben und zu hungern; Ueberfluss zu haben und Mangel zu leiden; alles vermag ich in dem, der mich stärkt“ (Phil 4 11—13). Aber ebenso entspricht es dem christlichen Glauben, alle diese täglichen menschlichen Bedürfnisse als solche anzuerkennen (I Th 4 12) und ihre Befriedigung von Gott zu erbitten (Phil 4 6), und der christlichen Liebe, den Bedürfnissen der Heiligen abzuhelfen (Rm 12 13 Phil 2 25 4 15f. Eph 4 28). Aus der prinzipiellen Unabhängigkeit des Heils von aller Welt ergibt sich, dass auch die aus der Welt auf den Menschen an-

dringenden Eindrücke, Freude und Leid, für ihn nicht in Betracht kommen (I Kor 7 30); zugleich aber folgt aus dem von Gott gesetzten Zusammenhang zwischen der Welt und dem Heilsleben, dass auch jene Eindrücke für den Christen in Wirklichkeit weder gleichgiltig sind, noch sein sollen. Denn die Liebe gebietet, mit den Fröhlichen fröhlich, mit den Traurigen traurig zu sein (Rm 12 15). Der Glaube verlangt Geduld in Trübsal (12 12), aber er gebietet nicht, Trübsal aufzusuchen, sondern ist besonnen genug, wo es ohne Schaden geht, sie zu vermeiden (I Kor 7 28). Denn sind auch die Leiden im Vergleich mit der ewigen Herrlichkeit kurz und gering (II Kor 4 17 18 Rm 8 18), so können sie doch an die innere Kraft Anforderungen stellen, die bis an die Grenze des Möglichen gehen (II Kor 1 8, vgl. I Kor 10 13), so dass menschlicher Rath (II Kor 1 8 f. 4 8 Phil 4 7), menschliche Kraft (II Kor 4 7 ff.), menschliche Ruhe und menschlicher Muth (II Kor 7 5) versagen. Für einen Gläubigen, der bei dem Anblick des Todes beschwert aufseufzt (II Kor 5 4), kann eben tägliches Sterben (I Kor 15 31 Rm 8 36) nichts Leichtes sein, vielmehr bedarf es eines steten Kampfes und Sieges über sich selbst, um hier stand zu halten (Rm 8 37). Kann nun dennoch selbst das Leiden etwas Gutes sein (p. 87), so liegt darin zwar die Erhabenheit des christlichen Heiles über Freude und Leid, ja über Leben und Tod (Rm 8 38) deutlich zu Tage, aber ebenso sicher ist, dass jegliche natürliche Freude als etwas Gutes empfunden, mit Dank genossen und so zum Mittel eines ewigen Zwecks gemacht werden kann und soll. Ist aber die natürliche Freude unmittelbar etwas Gutes, so steht sie zu dem christlichen Heil in näherer Beziehung als das Leid; denn dies muss durch den Glauben erst zu einem Gegenstand der Freude umgebogen werden, während die unverdorbene, natürliche Freude vom Glauben unmittelbar übernommen wird und Dank wirkt.

So scheint es mir ein unwiderlegliches Ergebniss zu sein, dass Paulus in der Betrachtung des natürlichen Lebens die Intentionen Jesu treu bewahrt hat. Das Heilsleben ist darüber erhaben und in seinem tiefsten Grunde davon unabhängig. Aber andererseits besteht kraft der Schöpferordnung zwischen beiden ein durch die Sünde zwar gestörter, aber nicht zerstörter innerer Zusammenhang und eine innere Zusammenstimmung, so dass die Beschränkung des Lebensgenusses nicht an sich, sondern nur als nothwendiges Mittel zu religiös-sittlichen Zielen Berechtigung hat, während sie an sich mit der Schwächung des sinnlichen Organs zugleich seine Brauchbarkeit für das christliche Leben schwächen würde.

5. Etwas anders liegt nun freilich die Sache bei dem natürlich-sittlichen Leben und seinen Formen. Denn die Natur selbst ist dem Willen

des Menschen entnommen; das menschliche Gemeinschaftsleben aber in seinen verschiedenen Formen ist in gewissem Masse das Gebiet der Willkür, und es fragt sich nun, ob etwa hier der innere Zusammenhang zwischen Schöpfungsordnung und christlichem Lebensideal durch andere Motive durchkreuzt wird. Soviel ist nun auf den ersten Blick klar, dass im Neuen Testament die natürliche Beherrschung der Welt durch den Menschen, wie das Alte Testament sie mehrfach scharf hervorhebt (z. B. Gen 1 26 Ps 8 7—9), zwar vorausgesetzt, aber dabei nicht empfunden wird, dass jene Herrschaft der Erweiterung fähig und bedürftig und dem Menschen als stets sich erneuernde Aufgabe gesetzt sei. Ebenso ist der Gedanke einer fortschreitenden Entwicklung und Vervollkommnung der gemeinsamen öffentlichen Ordnung und des Gemeinschaftslebens in seinen verschiedenen Formen dem Urchristentum durchaus fremd. Auch von Jesu selbst ist, was wir Kulturfortschritt nennen und als gemeinsame Aufgabe kennen, nicht in's Auge gefasst. Das liegt nicht nur an dem Mangel an wirklichen Fortschritten in jener Zeit, es ist zugleich in der Ueberzeugung begründet, am Ende der Welt zu leben. Und eben von hier aus ist der Apostel Paulus noch einen Schritt weiter gegangen. Er stellt nämlich für alle Anweisungen, die er für das äussere Leben der Gemeinden gibt, den Grundsatz auf, dass jeder in den äusseren Lebensumständen, in denen ihn Gottes Berufung getroffen habe, bleiben solle (I Kor 7 17). Die Tragweite des Satzes erhellt aus der Anwendung des Apostels: der Jude soll Jude und der Heide Heide bleiben; der Sklave soll, auch wenn er frei werden kann, Sklave bleiben, und der Unvermählte soll nicht heirathen. Dieser Grundsatz ist nicht als bindende Regel und unbedingte Verpflichtung gedacht, wie denn der Apostel Abweichungen im bestimmten Fall kennt, sondern als Rathschlag, der sich aus der Weltlage ergibt. Aber doch wirkt sich bei ihm die eschatologische Erwartung nicht nur in der bestimmten Betonung der Unabhängigkeit des Heils von allen Bedingungen des weltlichen Lebens, sondern zugleich in weltflüchtiger Stimmung aus. Das ist deutlich in 7 29—31, wo die doppelte eschatologische Begründung am Anfang und am Schluss zeigt, dass es sich nicht nur um ein prinzipielles Urtheil, sondern wirklich um eine Stimmung, um die unmittelbare und bleibende Empfindung der Gleichgiltigkeit gegen alle irdischen Verhältnisse handelt, die bei ihrer kurzen Dauer allen Werth eingebüsst haben. Nur aus dieser Stimmung erklärt sich auch jener Grundsatz, zu bleiben, worin man berufen sei. Denn nur im Zusammenhange mit der Ueberzeugung von der Gleichgiltigkeit alles Irdischen wird die an sich nicht unberechtigte Erwägung, dass ein Jeder in der Lebenslage, in der er Christ geworden sei, auch

am leichtesten Christ werde bleiben können, während andere Verhältnisse andere Versuchungen, in denen man noch unbewährt sei, mit sich bringen, unmittelbar für das praktische Verhalten ausschlaggebend sein; unsere kulturfreudige Zeit würde vielmehr von dem optimistischen Glauben sich leiten lassen, dass Gott es dem Redlichen auch unter neuen und günstigeren äusseren Lebensumständen nicht an der erforderlichen sittlich-religiösen Kraft würde fehlen lassen. Es ist also unbestreitbar, dass der Apostel in deutlichem Unterschiede vom Herrn (vgl. I p. 181), unter der Wucht der Ueberzeugung, am Weltende zu leben, die prinzipielle Ueberlegenheit des Heils über die Welt zu der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der Weltgüter und zu der Stimmung der Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt verschärft hat, und dass er sich von dieser Stimmung in der Regelung der äusseren Lebensumstände hat mitbestimmen lassen. Es liegt auf der Hand, dass damit ein wirklicher innerer Widerspruch im Paulinismus gesetzt ist. Die relative Werthschätzung der Welt, wie sie aus dem Schöpfungsgedanken folgt und die Werthlosigkeit der Welt, wie sie aus der eschatologischen Erwartung erschlossen wird, sind mit einander unverträglich. Es fragt sich also, wie bei diesem inneren Zwiespalt die Beurtheilung der natürlich-sittlichen Ordnungen sich wirklich vollzieht.

6. Am deutlichsten zeigt sich der innere Zwiespalt der Beurtheilung in der Auffassung des Apostels von der Ehe, bei der die divergirenden Interessen ganz offenkundig zu Tage treten. Allerdings macht I Kor 7 zunächst nicht einen zwiespältigen Eindruck, sondern hier scheint die weltflüchtige Stimmung in ungebrochener Kraft zum Ausdruck zu kommen. Das peinliche Gefühl, das man bei dieser Lektüre schwer abschüttelt, beruht auf dem Zusammenwirken zweier Momente. Die Ehe scheint so unsagbar niedrig gewerthet zu sein, dass sie von der Hurerei nur noch graduell sich unterscheidet, und dieser Eindruck wird durch die höhere Wertung des ehelosen Lebens im selben Zusammenhange gleichsam noch bestätigt. Man wird indess dem Apostel nicht gerecht, wenn man ohne Weiteres diesem Eindruck nachgibt. Man darf nicht vergessen, dass wir nicht seine Gesammtauffassung von der Ehe, sondern Antworten auf bestimmte Fragen, Kasuistik, vor uns haben. Das Niveau der Erörterung ist nicht in jeder Hinsicht das ihm gewohnte, sondern das der heidnischen Auffassung und Sitte. Die ganze südländische Sinnlichkeit jener an geschlechtliche Ausschweifung aller Art gewöhnten Zeit gibt auch dem ehelichen Leben sein Gepräge (vgl. 7 5f.). Man muss hinzunehmen, dass der Gedanke an gegenseitige Neigung als Voraussetzung der Eheschliessung und die damit von vornherein gegebene Veredlung des rohen Naturtriebes der Sitte jener

Zeit fernlag (vgl. 7 37). Auch die damals allgemeine Annahme einer Inferiorität des Weibes, die trotz entgegenstehender religiöser Instanzen (Gal 3 28 I Kor 11 11 f., vgl. die γυνὴ προφητεύουσα I Kor 11 5 und die vielen an Liebeswerken reichen Frauen) auch vom Apostel in Anschluss an Gen 2 3 als göttliche Ordnung festgehalten wird (I Kor 11 3 8 9, vgl. II Kor 11 3), weist im Allgemeinen in die gleiche Richtung. Schliesslich wird man auch nicht verkennen dürfen, dass selbst die in 7 2 9 36 vorausgesetzte rohere Auffassung der Ehe einen ungemeinen sittlichen Fortschritt bedeutet, sofern der in der damaligen alten Kulturwelt allgemeinen Verbreitung einer schranken- und regellosen Befriedigung des Geschlechtstriebes die strenge Bindung desselben an die monogame Ehe, und somit seine Einfügung in die gesammte Ordnung und Regel des gemeinsamen Lebens entgegengestellt wird. Die damit gegebene spezifische Differenz zwischen Ehe und Hurerei ist zwar in I Kor 7 nicht ausdrücklich hervorgehoben, lässt sich aber aus manchen Andeutungen bestimmt erkennen. Während die Unzucht den Leib schändet (I Kor 6 15 18 Rm 1 24), kann der Christ es lernen, seine Ehe so zu führen, dass seine Ehre darunter nicht leidet (I Th 4 4[1], vgl. I Kor 11 5 8a 10 15[2]). Der Apostel lehnt es gegenüber asketischen Neigungen in der Gemeinde ab, die Eheschliessung als Sünde zu bezeichnen (7 28 36) und die Enthaltsamkeit in der Ehe grundsätzlich zu empfehlen, etwa gar ohne gegenseitige Einwilligung (7 3—6). Der Grund liegt offenbar darin, dass er wie Jesus in der Ehe eine ursprüngliche Gottesordnung anerkennt. Desshalb hat er auch für den Fall des Bedürfnisses die Ehe nicht nur gestattet, sondern als nothwendig angesehen (7 2 9 28 36) und auch die zweite Ehe gestattet (7 39). Weiter führt die Erkenntniss, dass es in der Ehe nicht bloss auf Geschlechtsgenuss, sondern auf ein gegenseitiges Sichzugefallenleben, d. h. auf Geschlechtsliebe und auf ein Sorgen für und miteinander, auf volle Lebensgemeinschaft ankommt (I Kor 7 32—34). Denn nur unter dieser Voraussetzung wird die volle Erfüllung des sechsten Gebotes (Mt 5 28) zu einer leichten Pflicht und die Unauflöslichkeit der

[1] Bei dieser Fassung erklärt sich sowohl das εἰδέναι, wie das κτᾶσθαι in seinem genauen Sinn auf's Beste und wird die unnatürliche Zerreissung des Satzes, die Bornemann zur Stelle vorschlägt, überflüssig.

[2] Hier wird in der Form zeitgenössischer Vorstellungen die richtige Erkenntniss ausgesprochen, dass das eheliche Verhältniss zu ihrem Manne die Ehre der Frau nicht schmälert, weil sie nach der Schöpfungsordnung als sein Abbild zu ihm gehört; im Gegentheil ist das nach aussen sie verhüllende Haupthaar wie der die eheherrliche Gewalt über sie andeutende Frauenschleier ihr Schmuck, während sie unverhüllt sich den Blicken der Engel preisgeben und damit der ehrlosen Buhldirne (ἐξυρημένῃ) gleichstellen würde.

Ehe (Mt 5 32 19 4ff.) zu einer in der ursprünglichen Schöpfungsordnung begründeten Nothwendigkeit. Diesen Gesichtspunkt Jesu hat sich der Apostel angeeignet (7 10 11) und hat die Unauflöslichkeit der einmal geschlossenen Ehe auch für den Fall, dass ein Theil ungläubig geblieben ist, aufrecht erhalten (7 12—14).

Wie nun aber Jesus in der Erfüllung der ehelichen Liebespflicht nur einen bestimmten Fall der Uebung der Liebe sieht, so macht der Apostel in analoger Weise für die Fortsetzung der Ehe das Prinzip des christlichen Heils (εἰρήνη) und somit die Forderung der beiderseitigen Uebereinstimmung geltend (7 15, vgl. 7 5 ἐκ συμφώνου). Ferner erwartet er von dem christlichen Theile einen heiligenden Einfluss auf die gemeinsamen Kinder und auf den ungläubigen Theil (7 14, vgl. I Th 4 4 ἐν ἁγιασμῷ), setzt bei dem gläubigen Gatten die Hoffnung auf Bekehrung des anderen (7 16) und in der Ehe zwischen Gläubigen Gebetsgemeinschaft voraus (7 5). So wird es verständlich, dass er das Verhältniss Christi zur Gemeinde mit dem des Mannes zur reinen Jungfrau, die ihm angetraut wird, vergleichen kann (II Kor 11 2), und dass er I Kor 7 39 von einem γαμηθῆναι ἐν κυρίῳ, also einer mit dem Leben in Christus wohl vereinbaren, christlichen Eheschliessung spricht. Es liegt desshalb ganz in der Linie der paulinischen Anschauung, wenn Kol 3 18f. nicht nur gleichfalls die Ehe unter den Gesichtspunkt des ἐν κυρίῳ stellt, sondern auch den christlichen Grundsatz der Liebesübung zur Regelung des ehelichen Verhältnisses verwendet, und wenn Eph 5 22—33 das Verhältniss von Mann und Weib nach dem Verhältniss Christi zur Gemeinde in der eigenartig schönen Weise dargestellt wird, dass dies Verhältniss zugleich als die ideale Verwirklichung der natürlichen Liebe eines Jeden für seinen eigenen Leib, d. h. sein eigen Weib, angeschaut wird.

Aber wenn hier die innere Zusammenstimmung eines idealen Ehelebens mit der Höhe des christlichen Lebensideals in ausgezeichneter Weise zum Ausdruck kommt, wenn ferner die Grundlage zu dieser Auffassung schon im ursprünglichen Paulinismus vorhanden ist, so lässt sich doch nicht leugnen, dass alle auf eine ideale Auffassung hinleitenden Momente in I Kor 7 noch nicht zu durchschlagender Wirkung kommen. Denn die Schätzung der Naturgrundlage des ehelichen Lebens, die sich trotz 7 32—34 in 7 2 9 36 als eigene Meinung des Apostels verräth, ist doch eine sehr niedrige und bezeichnet gegenüber der hohen Schätzung des ehelichen Lebens in Israel (z. B. Gen 2 18 Prov 5 18ff. 31 10ff. Eccl 4 8—12 Sir 26 40 23 etc.) einen unverkennbaren Rückschritt. Aber freilich muss nun hervorgehoben werden, dass jenem Rückschritt ein erheblich grösserer Fortschritt gegenübersteht. Die antike Meinung

rechnet zum vollen Menschenglück den Besitz von Kindern, sieht somit die Ehe für Erreichung des menschlichen Zweckes als nothwendig an. Der Apostel dagegen kennt einen Zweck der Persönlichkeit, ein Lebensideal, das, wie von allen weltlichen Bedingungen, so auch von Ehe und Familie unabhängig ist. Und zwar ist es seine eigene Lebenserfahrung, die hierin sich ausspricht. Sein eigener Beruf war es, um dessen willen er auf die Ehe verzichtet hatte, weil er eine Hingabe verlangte, die mit dem ehelichen Leben und den aus der Ehe erwachsenden Pflichten unverträglich war (vgl. I Kor 9 5 mit seinem ganzen Zusammenhange), und weil er zugleich jedes Bedürfniss des Herzens nach Liebe in reichster Weise befriedigte (vgl. z. B. die Uebertragung des Verhältnisses vom Vater zu den Kindern auf sein Verhältniss zur Gemeinde und dazu Mc 10 29 30 3 34f.). Es liegt auf der Hand, dass in I Kor 7 der Apostel diese seine eigene Erfahrung verallgemeinert hat. Wenn er geltend macht, dass der Ledige nur daran denkt, dem Herrn zu gefallen und für des Herrn Sache zu sorgen, während sich mit der Ehe auch weltliche Sorgen verbinden, und das Herz getheilt wird (7 32—34), so spricht er damit nur eine Erfahrung aus, die er an sich und Anderen gemacht hatte. Eine überaus treffende Illustration findet dies Wort in Phil 2 20f., wo er bei allen Mitarbeitern ausser seinem Timotheus die sich selbst ganz vergessende Gesinnung schmerzlich vermisst, die sich unbedingt für die Zwecke des Evangeliums zur Verfügung hält. Wir werden den Wunsch, die Zahl der durch nichts behinderten Mitarbeiter zu vergrössern, ebenso begreiflich finden, wie das Urtheil, dass ein so motivirter Verzicht auf die Ehe schöner, weil für die Gemeinde und für Christus werthvoller ist als das eheliche Leben. Das entspricht ganz der von Jesus selbst geübten Beurtheilung (Mt 19 11f.).

Nun lässt sich aber nicht leugnen, dass der Apostel diesen Spezialfall in einer dem Gedanken Jesu nicht entsprechenden Art verallgemeinert hat. Allerdings macht er, wie Jesus, den Vorbehalt einer zur Ehelosigkeit nothwendigen göttlichen Gabe (I Kor 7 7 9), aber dass die Ehe die Regel (vgl. 7 2 I Th 4 4), die Ehelosigkeit die Ausnahme sei, kommt in seinen Rathschlägen doch nicht genügend zur Geltung, weil ja die ganze Weltlage für ihn ein Ausnahmefall, eine Anomalie ist. Denn da das Ende vor der Thüre steht, so hat eben die Ehe ihren früheren gottgewollten Zweck der Kindererzeugung verloren, und daraus lässt sich die Erwartung ableiten, dass Gott unter den Seinen die Gabe der Enthaltsamkeit, falls sie nur wollen, verallgemeinern werde (vgl. I Kor 12 31 ζηλοῦν τὰ χαρίσματα). Denn wie das prophetische Charisma zu der von Gott beabsichtigten Heilsordnung sich nicht gleich-

giltig verhalten kann (I Kor 14 32 f.), so muss die Gabe der Enthaltsamkeit zu der von Gott geschaffenen Weltlage in Beziehung stehen. Ist der Stand, in dem Gottes Berufung einen Jeden getroffen hat, der von Gott beabsichtigte und gewiesene (7 17), so auch der Stand der Ehelosigkeit, zumal die Endzeit für Eheleute unberechenbar grosse Trübsale mit sich bringen wird (7 26—28); dann muss aber dieser Absicht Gottes auch seine Verallgemeinerung der Gabe der Enthaltsamkeit entsprechen. Paulus unterscheidet sich also von Jesus und geht über ihn hinaus durch den Wunsch, die Ehelosigkeit möglichst zu verallgemeinern und durch die Annahme, dass es so Gottes Wille sei. So wird durch die eschatologische Erwartung das natürliche Leben eingeengt, was der vom Herrn selbst stets eingenommenen Reserve nicht entspricht. Das ist dann freilich eine Haltung des Apostels, die in der nachfolgenden Entwicklung nicht ohne Nachwirkung geblieben ist.

Paulus hat nun aber den Gedanken Jesu von der Ehelosigkeit noch in anderer Weise verallgemeinert, die verhängnissvoll geworden ist. Während Jesus, wie sein eigenes Beispiel und das des Täufers zeigen, die Ehelosigkeit um des bestimmten Berufes für das Reich Gottes willen im Auge hat, befürwortet Paulus diese ganz allgemein aus dem christlichen Lebensideal heraus. Das mag damit zusammenhängen, dass er gerade über die Verehelichung der Jungfrauen Anweisung zu geben hat (7 25); es ist aber doch zugleich eine Konsequenz seiner ersten Verallgemeinerung. So schreibt er denn der Jungfrau, die unverehelicht bleibt, nicht etwa einen grösseren Antheil an der Liebesarbeit, sondern eine grössere Sorge um die Heilighaltung von Leib und Seele zu (7 34). Das ist in der That ein verderblicher Gedanke. Denn hier wirkt im Hintergrunde die mit I Th 4 4 I Kor 7 14 unvereinbare Vorstellung mit, dass der unberührte Leib der Jungfrau heiliger sei als der Leib des Weibes, dass das Weib sich nicht gleiche Heiligkeit an Leib und Seele bewahren könne wie die Jungfrau. Die Entstehung dieses Gedankens liegt klar zu Tage. Denn ist der natürliche Zweck der Ehe, die Kinderzeugung, am Ende der Welt zweck- und werthlos geworden, so bleibt für sie, wie es scheint, nur noch der blosse Geschlechtstrieb, den der Apostel in den ekelhaftesten Formen seine Verwüstung ausüben sah, zurück; dieser ziel- und zwecklose Geschlechtstrieb aber konnte leicht, ja er musste fast in dieser heroischen Zeit und von diesem heroischen Mann, der jede Fiber seines Leibes für das Evangelium Jesu Christi anspannte, als blosser Mangel an Selbstbeherrschung beurtheilt werden. Charakteristisch dafür ist 6 13 ff. Denn hier gewinnt Paulus den Satz, dass der bei der Geschlechts-

gemeinschaft thätige Leib, weil er durch die Auferstehung an der Unvergänglichkeit Theil hat, dem Herrn angehört, d. h. zum wirkenden Organ des Herrn bestimmt ist, wie ihn Gott auch zu seinem Tempel geweiht und dadurch profanem Missbrauch entzogen hat. Wird aber der Leib ausschliesslich für den spezifischen Dienst des Herrn in Anspruch genommen, so schliessen diese Sätze, die zunächst nur gegen die Hurerei aufgestellt sind, jede, auch die eheliche Geschlechtsgemeinschaft aus. Denn der vermittelnde Gedanke, dass die richtige Eheführung selbst als ein Theil des Dienstes gegen den Herrn gedacht werden kann, wird eben nirgends geltend gemacht, vielmehr herrscht die gegensätzliche Beziehung vor (vgl. auch 7 5), und überdies entscheidet die Begründung v. 13 15ª dagegen. Man muss übrigens auch beachten, dass in der Unreinigkeit, welche das mosaische Gesetz allen geschlechtlichen Vorgängen beilegt, eine gewisse Analogie vorliegt, die nicht ohne Einfluss auf die Anschauung des Apostels geblieben sein mag. Man wird also zusammenfassend sagen können, dass das Urtheil des Apostels nur im Zusammenhang mit eschatologischen Motiven und durch Verallgemeinerung seines religiösen Heroismus zu Stande gekommen ist, dass auch daneben die Ansätze zu einer unbefangenen Würdigung des Ehelebens von ihm gemacht sind; aber man wird doch nicht bestreiten können, dass er in der Ausübung des Geschlechtstriebes etwas religiös Minderwerthiges gegenüber der Enthaltsamkeit gefunden hat. Das ist ein Gedanke, der für die Folgezeit eine ungemein grosse Tragweite hat.

7. Tritt uns in der Beurtheilung der Ehe eine gewisse Unsicherheit entgegen, so ist dagegen in der paulinischen Beurtheilung des Eigenthums[1] die von uns festgestellte grundsätzliche Beurtheilung des natürlichen Lebens zu unzweideutigem Ausdruck gekommen. Auch hier wird die prinzipielle Unabhängigkeit des religiösen vom weltlichen Besitzstande scharf hervorgehoben. Die, welche kaufen, sollen nicht vergessen, dass sie nicht behalten (I Kor 7 30). Wie des Apostels eigenes Beispiel zeigt, kann der Gläubige, auch wenn er nichts besitzt, sich doch im Besitze aller Güter wissen, und wenn er auch an äusseren Gütern reich ist, kann er doch viele arm machen (II Kor 6 10 8 9, vgl. Phil 4 11—13). Jesu Warnungen vor den Gefahren des Reichthums fehlen zwar in den paulinischen Briefen aus begreiflichen Gründen (vgl. I Kor 1 27 II Kor 8 2), dass aber der Apostel die von Jesu vorgezeichnete Linie inne hält, zeigt nicht nur seine Bekämpfung der Habsucht I Th 4 6 I Kor 5 10 f. 6 10 Rm 1 29 Kol 3 5 Eph 4 19 5 3 5) und des Hoch-

[1] Vgl. die ausführliche Erörterung bei Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament (Göttingen 1897) p. 94—114.

muths wie der Lieblosigkeit der mehr Besitzenden (I Kor 11 21), sondern auch seine eigene ausserordentliche Vorsicht in Geldsachen (vgl. ROGGE p. 107—108). Andererseits hält er den irdischen Besitz für etwas Nothwendiges und Selbstverständliches. Die ganze Ordnung der Besitzverhältnisse wird unter den Schutz des göttlichen Gebotes gestellt (I Kor 6 10 Rm 2 21 13 9 Eph 4 28). Gott, der dem Säemann den Samen darreicht und das Brot zur Speise bietet (II Kor 9 10), hat auch Macht, alle Hulderweisung auf die Gemeinde überströmen zu lassen in irdischen Segnungen (II Kor 9 8). Wie hier, so wird der irdische Besitz als ein wirkliches Gut auch da aufgefasst, wo er als eine, ob auch geringe Gegengabe für geistliche Segnungen gedacht wird (I Kor 9 11 Rm 15 27). Ja diese Anerkennung des irdischen Gutes ist bei ihm eine so unbefangene, dass sie selbst zu der Theorie in I Kor 7 17 in einen gewissen Gegensatz tritt. Denn Phil 4 10 spricht der Apostel seine grosse Freude über die Besserung der wirthschaftlichen Lage der Gemeinde aus, und II Kor 12 14 spielt er ganz unbefangen auf die natürliche Pflicht der Eltern an, für ihre Kinder Schätze zu sammeln. Die natürliche Grundlage des Besitzes wird auch durch die Grundsätze der christlichen Lebensführung nicht aufgehoben. Allerdings stellt der Apostel es als das Richtige hin, von Gemeindegenossen Unrecht und Beraubung lieber stillschweigend zu leiden, als vor den heidnischen Gerichten zu prozessiren (I Kor 6 7), aber wie wenig er damit den Besitz der Einzelnen aufheben will, erhellt schon daraus, dass offenkundige Habsucht von jedem brüderlichen Gemeinschaftsverkehr ausschliessen soll (I Kor 5 10 f.), und dass Paulus für Streitfälle einen Schiedsspruch befürwortet (I Kor 6 5), während auf dem Gebiet der Sünde die obrigkeitliche Gewalt das Böse strafen soll (Rm 13 4). Ebensowenig wird durch die Barmherzigkeitsübung der Grundsatz des Eigenbesitzes aufgehoben. Denn allerdings brandmarkt Paulus eine Gesinnung, die nicht nach Vermögen reichlich gibt, bereits als Habsucht (II Kor 9 5), aber er betont stets die Freiwilligkeit der Gabe (ROGGE p. 103 f.) und die Fröhlichkeit des Gebers (II Kor 9 7 Rm 12 8, vgl. I Kor 13 3). Auch soll Niemand so geben, dass er selbst in Noth kommt, während er dem Anderen aufhilft (II Kor 8 13, vgl. I Kor 16 2 ὅ τι ἂν εὐοδῶται). Schliesslich betont der Apostel stark den Werth der αὐτάρκεια, d. h. einer äusseren Lage, in der man zur Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse keiner fremden Hilfe bedarf, sondern auf sich selbst stehen kann (II Kor 9 8 Phil 4 11). Er bezeichnet es als nothwendig, Niemandem zur Last zu fallen (I Th 2 9 II Th 3 8), und die Wahrung solcher äusseren Selbständigkeit ist auch die Richtschnur seines eigenen Lebens (I Kor 9 15 18 II Kor 11 8 ff. 12 14 16 Phil 4 11).

Hier liegt nun auch der Punkt, wo der natürliche Besitz direkt religiös werthvoll werden kann. Das zeigt sich darin, dass Paulus sich ein für alle Mal zum Grundsatz gemacht hat, in den Gemeinden Achaias die Unterstützung nicht anzunehmen (II Kor 11 9f. 12 13 f.), auf die er als Verkündiger des Evangeliums Anspruch hat. Nicht aus Mangel an Liebe zur Gemeinde (II Kor 11 11) geschieht das, sondern um dem übermüthigen und rücksichtslosen Geschäftschristenthum seiner Gegner (11 20) jede Möglichkeit zu benehmen, sich auf seine eigene Praxis zu berufen (11 12) oder ihn zu verdächtigen (12 16[a]). Denn auch vor jedem Verdacht, etwa durch List etwas aus ihnen herauszuschlagen (12 16[b]), ist er durch das offenkundige Verhalten seiner Abgesandten (12 17 f.) und durch seine peinliche Vermeidung auch des bösen Scheines (II Kor 7 2 8 18—21) geschützt. Tritt aber so seine Uneigennützigkeit (II Kor 12 14, vgl. I Th 2 3 5) in's hellste Licht, so ist damit die Grundlage für den guten Glauben an seine Offenheit (II Kor 5 11) und ehrliche Ueberzeugung gegeben, ohne den seine Predigt wirkungslos bleiben müsste. Kann die äussere Unabhängigkeit einen direkten religiösen Werth erhalten, so auch die Verwendung des Besitzes. Das geschieht nicht nur, wenn die Gabe unmittelbar der Förderung des Evangeliums dient (Phil 4 10, vgl. 1 7), sondern es gilt von jeder rechten Gabe. Schon ihr Erfolg zeigt das. Denn sie hilft nicht nur dem äusseren Bedürfniss ab (II Kor 9 12[a] Rm 12 13), ihre Wirkung geht auch noch nicht darin auf, Liebe gegen den Wohlthäter zu erwecken (II Kor 9 14, vgl. Rm 16 4 13 etc.), sondern sie wirkt unmittelbar religiös und veranlasst freudigen Dank gegen Gott und Fürbitte (II Kor 9 11—15). Das is aber die gleiche Wirkung, wie sie der Apostel II Kor 4 15 von der Predigt erwartet, und so muss die Barmherzigkeitsübung ebenso ein Priesterdienst sein wie die Spendung des Evangeliums (Rm 15 16 ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον). Zu dem gleichen Resultat führt eine andere Beobachtung. Das Geben ist als solches, wo es recht geschieht, ein religiöser Akt. Denn die Mittheilung äusserer Gaben in Fröhlichkeit und Einfalt wird ebenso wie die Mittheilung geistiger Gaben durch Lehre und Mahnung auf Gottes Gnadengaben zurückgeführt (Rm 12 7 8 13). Dabei erscheint die Armenpflege noch nicht isolirt, sondern als einer unter vielen persönlichen Diensten (vgl. v. 7); ebenso bezeichnet die Gabe der ἀντιλήψεις (I Kor 12 28) die mannigfachste Hilfeleistung der Gemeindeglieder unter einander nach dem Grundsatz der Solidarität aller Glieder eines Leibes (vgl. I Kor 12 25—27). Wie durch Zurückführung auf Gottes Gabe, wird die religiöse Art des Gebens auch in dem Wort ausgesprochen, dass Gott den fröhlichen Geber liebt (II Kor 9 7). Denn darin ist die unmittelbare Gottwohlgefälligkeit des Gebens

und somit die religiöse Art des Aktes (vgl. Rm 12 1 θυσίαν ... εὐάρεστον) ausgedrückt.

Von diesen Gedanken aus wird man die dem Apostel vorschwebende überraschende Idee der Schaffung eines Ausgleichs (II Kor 8 14 ὅπως γένηται ἰσότης) zu würdigen haben. Wie nach Ex 16 14 ff. bei der Mannaspende Niemand zu viel noch zu wenig, sondern Jeder nach seinem Bedürfniss hatte, so soll eine gleiche Solidarität innerhalb der Gemeinde herrschen. Damit ist ein eigenartiges soziales, aber nicht etwa, worauf das Citat führen könnte, ein rein wirthschaftliches Ideal aufgestellt. Denn der Gedanke, dass, wie jetzt Geldspenden aus Korinth nach Jerusalem, so auch künftig Geldspenden aus Jerusalem nach Korinth fliessen könnten (Schmiedel), ist mit der alttestamentlich fundirten (z. B. Jes 60 6 ff.), bei der Uebereinkunft mit den Uraposteln festgestellten (Gal 2 10) und von Paulus ausdrücklich anerkannten Prärogative Israels (Rm 15 27) nicht wohl vereinbar. Dass Jerusalems geistige Güter den Heidenchristen bereits zugeflossen seien, ist dafür kein stichhaltiger Grund, denn Rm 11 12 15 zeigt ja, was Paulus von dorther noch erwartete, und II Kor 9 13—15 beweist, dass der Apostel in der Herbeiführung der vollen Anerkennung und Fürbitte der Muttergemeinde für die Heidenchristen eine ungemein grosse neue Segnung für diese erblickt. Daraus folgt, dass es sich für ihn um einen Ausgleich in der Vertheilung aller, der geistlichen wie der irdischen Güter handelt. Der Sinn davon ist, wie schon des Apostels Anschauung von den Gnadengaben zeigt, nicht irgend welche Gleichmacherei, sondern eine Mittheilung der jeweilig Stärkeren an die Schwächeren. So soll durch Gewährung der ἰσότης nicht einmal das Herren- und Sklavenverhältniss von Christen zu einander aufgehoben werden (Kol 4 1); entsprechend wird eine vollständige Aufhebung der wirthschaftlichen Unterschiede nur für die religiösen Mahlzeiten der Christen, nicht aber für das häusliche Leben gefordert (I Kor 11 21 22ᵃ 33 f.). Aber wie Jedem die Kundmachung des Geistes zum gemeinen Besten gegeben ist (I Kor 12 7), so müssen auch die natürlichen Unterschiede durch des Geistes Walten zu gemeinsamem Besten und zu gegenseitiger Hilfeleistung und zum Ausgleich dienen. Der gemeinsame Anteil (κοινωνία) an dem Sohne Gottes (I Kor 1 9), an seinem Geiste (II Kor 13 13 Phil 2 1), an seinem Blute (I Kor 10 16), an seinem Leiden (II Kor 1 5 7 Phil 3 10) führt zu einer vollen geistleiblichen Gemeinschaft zunächst der Lehrer mit ihren Gläubigen (Gal 6 6 Phil 4 15, vgl. Philem 17 ff.), sodann aber aller Gläubigen mit einander (I Kor 10 16 f. II Kor 8 4 9 13 Rm 15 26 f. Philem 6 17). In dem hierdurch bestimmten umfassenden Sinn kann man beim Apostel von einer „Gütergemeinschaft“ reden.

Da nun aber die in Act 2 42 44—47 4 32—35 bezeugte Gütergemeinschaft, wenn man von einer gewissen Verallgemeinerung des späteren Referenten absieht, keinen anderen Sinn gehabt hat und im Grunde nur das Leben, wie es in der Jüngerschaft Jesu sich gebildet hatte (Lc 8 1—3 Joh 12 6 13 29), fortsetzt, so wird man hier den Ursprung des paulinischen Gedankens zu suchen haben. Von gesetzlicher Auffassung dieser vollen Lebensgemeinschaft, wozu eine Neigung in der Urgemeinde schon früh vorhanden zu sein scheint (vgl. Act 5 1 ff.) und die sich später stark ausgebildet hat (vgl. die ebionitische Quelle des Lucas I p. 77—79) zeigt sich freilich bei Paulus keine Spur (vgl. ROGGE p. 101, 104). So ist nach allen Seiten hin die Anschauung des Apostels vom irdischen Besitz und seiner Verwendung ein glänzendes Beispiel dafür, mit welcher Freiheit und Besonnenheit er das Verhältniss der christlichen Lebensführung zu den natürlichen Ordnungen des Lebens als ein grundsätzlich davon unabhängiges, aber keineswegs rein negatives aufzufassen vermocht hat, und gerade an diesem Punkt zeigt sich eine selbst durch den Druck der eschatologischen Erwartung kaum gestörte Unbefangenheit des Urtheils.

8. Familie und Eigenthum sind die natürlichen Ordnungen, die am unmittelbarsten die christliche Lebensführung an die bestehende Welt binden. Wir würden heute geneigt sein, daneben als einen neuen wesentlichen Faktor das Berufsleben zu stellen. Indess ist beim Apostel wie bei seiner ganzen Zeit die Arbeit noch nicht als ein entscheidender Faktor der gesellschaftlichen Struktur gewürdigt, sondern sie erscheint in der Hauptsache als Mittel zur Beschaffung des Unterhalts, unter dem individual-wirthschaftlichen Gesichtspunkte des Erwerbs. Im Zusammenhange von I Kor 9 handelt es sich zwar direkt um den Anspruch der Evangelisten auf Lohn und Verpflegung, aber geflissentlich gibt Paulus diesem Anspruch eine möglichst breite Unterlage und weist seine Analogie mit den geltenden Massstäben menschlicher Praxis wie des göttlichen Gesetzes nach (9 7—9). So stellt er es denn als allgemeinen sittlichen Grundsatz hin, dass die Leistung in Hoffnung auf Lohn erfolgt (9 10), und der regelmässige Zusammenhang zwischen Arbeit und Unterhalt gilt ihm als göttliche Ordnung; er gebietet, dass Jeder sein selbst erarbeitetes Brot esse (II Th 3 12); wenn aber Jemand nicht arbeiten will, so soll er auch nicht essen (II Th 3 10). Die Arbeit ergibt sich also als nothwendig, um die αὐτάρκεια zu erreichen, d. h. um Niemanden zu beschweren (I Th 2 9), weil man seine Bedürfnisse aus eigenen Mitteln decken kann (I Th 4 12). Ja man wird im Gegentheil dadurch in den Stand gesetzt, dem Bedürftigen von seinem Eigenen noch mitzutheilen (Eph 4 28).

Die Arbeit gewährt aber nicht nur den äusseren Lebensunterhalt, sondern sie gibt auch Jedem seine Ehre. Gehört schon die Herstellung der αὐτάρκεια zur Wahrung des Ehrenpunkts, so wird dieser überhaupt auf den ganzen Kreis des arbeitsamen Wandels angewendet. Allerdings wird gemäss der Geringschätzung der Handarbeit in der antiken heidnischen Welt diese vom Apostel mehrfach als Zeichen der mühseligen und verachteten Lage hingestellt (I Kor 4 12 vgl. II Kor 6 5 11 27); aber der Zusammenhang zeigt stets auf's Deutlichste, dass damit nur der äussere Anschein im Widerspruch mit dem wirklichen Werth und der Ehre der Arbeit beschrieben wird. Auch wird es I Th 4 11 12 ausdrücklich als Ehrensache bezeichnet (φιλοτιμεῖσθαι), das Eigene zu thun und mit seinen Händen zu arbeiten. Aber in der Arbeit hat sich nicht nur das eigene Ehrgefühl zu bethätigen (vgl. noch II Kor 5 9 Rm 15 20), sondern sie ist es zugleich, welche in der Gemeinschaft Geltung und Anerkennung verschafft. Das gilt ganz allgemein, nicht nur vom Dienst des Evangeliums (z. B. II Kor 3 1 ff.) und von Gemeindediensten (z. B. I Th 5 12 13 Phil 2 29 f.), sondern von jeglicher Arbeit; erwartet doch der Apostel, dass selbst dem heidnischen Urtheil die anspruchslose Arbeit der Christen wohlanständig erscheinen werde (I Th 4 12).

Es ist aber noch ein weiterer Gedanke, der hier zur Beurtheilung der Arbeit verwendet wird. Diese tritt nämlich unter den Gesichtspunkt des Stilleseins (ἡσυχάζειν I Th 4 11, ἡσυχία II Th 3 12). Das Gegentheil davon ist das Herumlungern (II Th 3 11), womit man sich aus der allgemeinen Ordnung herausstellt (ἄτακτοι I Th 5 14 II Th 3 11, ἀτακτεῖν 3 7). Im Gegensatz hierzu fügt die stille Arbeit sich schlicht und anspruchslos in die bestehende Ordnung hinein und gilt als „wohlanständig“ (I Th 4 12). Sie wird also hier unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Ordnung angeschaut, die dem christlichen Gottesgedanken entspricht (I Kor 14 33 40). Ist die Arbeit ein Theil der allgemeinen göttlichen Weltordnung, so ist ihr damit auch bereits eine gewisse soziale Würdigung zu Theil geworden. Aber sogar die Gemeinnützigkeit der Arbeit wird gelegentlich gestreift. Zunächst wird der Gedanke ausgesprochen, dass jede Arbeit auf die Erreichung eines Zweckes, eines Zielpunktes gerichtet ist. Wird auch dieser Gesichtspunkt nur mit Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums geltend gemacht (I Th 2 1 3 5 Gal 2 2 I Kor 3 14 15 10), so beruht er doch auf einer allgemein giltigen und naturgemässen Verknüpfung zwischen Arbeit und Erfolg. Insofern aber der Erfolg nicht ohne Weiteres mit dem Lohn, d. h. dem individuellen Ertrag zusammenfällt, ist damit bereits eine über das Individuum hinausgreifende Betrachtung der Arbeit und der Gesichtspunkt der Gemeinnützigkeit gegeben.

Noch näher liegt diese Betrachtung bei dem Bilde von der Solidarität der Glieder des Leibes (I Kor 12 25 f. Rm 12 4 5). Allerdings wird die Anwendung des Bildes auf die äussere weltliche Sphäre nur I Kor 12 13 gestreift. Aber schon wenn die Solidarität der für die gottesdienstliche Gemeinde werthvollen Gaben betont wird, liegt darin eine Analogie; ferner greifen die I Kor 12 28 ff. Rm 12 6 ff. aufgezählten Geistesgaben über den Rahmen der gottesdienstlichen Thätigkeit hinaus. Dann aber liegt es in der Konsequenz, alle Fähigkeiten und Kräfte der Christen, ihr ganzes Leben, wie als Dienstleistung gegen den Herrn, so auch als συμφέρον, als gemeinnützig, aufzufassen. In der That ist diese Fassung befolgt, wenn I Th 4 9—12 von der Bruderliebe zur Arbeitsamkeit fortschreitet, und wenn II Th 3 13 die Mahnung zur Arbeit in der zu unermüdlichem Gutesthun aufgenommen wird. Ausdrücklich bezeichnet Eph 4 28 (vgl. 6 8) das Ergebniss der Arbeit als etwas Gutes, und die allgemeinen Mahnungen zum Guten werden insbesondere II Th 2 17 Gal 6 9 f. Rm 12 2 9 13 3 Kol 1 10 auch die Arbeitsamkeit in sich fassen.

Immerhin liegt gerade der Gesichtspunkt der Gemeinnützigkeit für den Apostel verhältnissmässig ungünstig. Denn wie seine eschatologisch-enthusiastische Anschauung ihn im Allgemeinen verhindert, weltlichen Zwecken eine eigene Beachtung und Würdigung zuzuwenden, so steht sie insbesondere einer positiven Schätzung des Berufs stark entgegen (I Kor 7 17 32 ff.). Aber nach einer anderen Seite muss doch gerade die gleiche Anschauung erheblich zur Werthung des Berufes beitragen. Der Enthusiasmus löst nämlich in der stärksten Weise den Thätigkeitstrieb aus. Im Dienste des Herrn musste sich das Glühen des Geistes in rastlosem Eifer, in einer unermüdlichen und unbeugsamen Energie auswirken (Rm 12 11, vgl. μὴ ἐγκακεῖν II Th 3 13 Gal 6 9 II Kor 4 1 16 Eph 3 13), in dem Streben, die gottgegebene Frist auszukaufen (Kol 4 5 Eph 5 15 16, vgl. Gal 6 10). Man achte auch darauf, wie sein eigener Beruf dem Apostel zur Normirung seiner ganzen Lebensführung dient (I Kor 9 19 ff.). Es liegt auf der Hand, dass an dieser Energie und Zielstrebigkeit auch die irdische Berufsarbeit Antheil erhalten muss, sobald sie in die religiöse Sphäre hineingerückt wird (vgl. I Th 2 9 νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, II Th 3 8 ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι). Und das eben geschieht beim Apostel. Denn Worte wie I Kor 10 31 Rm 12 1 Kol 3 17 in ihrer Allgemeinheit gebieten, auch die tägliche Arbeit als einen Gottesdienst und Gott zu Ehren zu fassen. Diese Konsequenz ist ausdrücklich gezogen, wenn es heisst, dass ein Jeder in seiner Berufung bleiben (I Kor 7 17 20 24) und τὰ ἴδια üben solle (I Th 4 11). Wird dieser Grundsatz

auf Beschneidung und Vorhaut so angewendet, dass beide im Verhältniss zur Erfüllung der Gebote Gottes nichts sind, so ist damit gesagt, dass die allein werthvolle Erfüllung der Gebote Gottes für Heiden und Juden gleicher Weise möglich ist und eben unter den besonderen Bedingungen des natürlichen Lebens stattfinden soll. Das natürliche Leben in seiner besonderen Art bildet also das Material für die Erfüllung der sittlichen Gebote und gewinnt einen religiösen Werth, so dass vor Gottes Augen (παρὰ θεῷ) Jeder in seinem Berufe bleiben muss (7 24). Mit voller Deutlichkeit tritt dieser Gesichtspunkt in der Beurtheilung der Sklavenarbeit hervor. Denn der Sklave ist durch Christum freigelassen und soll nicht mehr zum Menschenknechte werden (I Kor 7 22f.), sondern dient, wenn er seinem Herrn gehorcht, damit dem Herrn Christus; nicht Augendienerei oder Menschengefälligkeit, sondern Gottesfurcht soll sein treibendes Motiv sein (Kol 3 22—24, vgl. Eph 6 5—8). Wird aber damit der äussere, weltliche Dienst zu einem Theil des Gottesdienstes, so muss er zugleich an Intensivität und Energie gewinnen. Denn an Stelle des äusseren, rechtlichen Verhältnisses, das seine Kraft verliert, wo Kontrolle und Zwang versagen, tritt nun ein inneres Verhältniss, eine Arbeit aus der Seele heraus, d. h. mit innerer Antheilnahme und mit persönlicher Zuneigung und daher ein Gehorsam in allen Stücken (ib.).

9. Auch die Werthung der Arbeit drängt also dahin, sie als ein wichtiges Stück der allgemeinen göttlichen Weltordnung anzuerkennen und mit der christlichen Lebensführung in Verbindung zu setzen. Ja selbst in der Beurtheilung der bestehenden Stände lässt sich eine positive Einwirkung des christlichen Gedankens erkennen. Zunächst freilich erscheint Sklavsein und Freisein blos als ein Stück Welt, mit dem der Christ am besten unverworren bleibt, indem er Alles möglichst beim Alten lässt. Auch dem, der frei werden könnte, wird angerathen, lieber Sklave zu bleiben (I Kor 7 21). Aber innerlich wird doch das Verhältniss umgebildet, sofern auch der Sklave in Freiheit wirken kann (s. o.), der Herr aber zum Knecht des Herrn im Himmel wird, bei dem es kein Ansehen der Person gibt (I Kor 7 22 Kol 3 25 4 1 Eph 6 9). Wie so Freiheit und Gebundenheit bei Allen ohne Unterschied gleich sind, so herrscht überhaupt auf innerlich-geistigem Gebiet volle Gleichberechtigung. Der Sklave ist nicht mehr Sklave, sondern „lieber Bruder" (Philem 16, vgl. die ἰσότης Kol 4 1). Das sind Gedanken, die, sobald die Gleichgiltigkeit gegen die äussere Institution der Erkenntniss ihres relativen Werthes für die sittliche Lebensführung Platz macht, in einer christlich gewordenen Welt zur Umbildung der Institution mitwirken mussten.

Eine ähnliche Beurtheilung wird dem geselligen Verkehr zu Theil. Das Verhältniss wird hier durch den Gedanken geregelt, dass Christen sich diesem Aeon nicht gleichgestalten dürfen (Rm 12 2), weil zwischen beiden ein unversöhnlicher Gegensatz besteht (II Kor 6 14—16). Aber die hieraus sich ergebende Forderung der Scheidung und Absonderung von der Welt (ib. 6 17) versteht der Apostel nicht äusserlich, sondern rein innerlich (vgl. 7 1). Denn ausdrücklich hebt er die Unmöglichkeit der äusseren Scheidung hervor (I Kor 5 9 10), setzt mit Ungläubigen gesellschaftlichen Verkehr voraus (I Kor 10 27) und verlangt sogar die Fortsetzung der Ehe mit Ungläubigen (7 12ff.). Die äussere Gemeinschaft thut hier keinen Schaden, weil man sich des Unterschiedes in der Gesinnung von vornherein bewusst ist, und sie ist nothwendig nicht nur der äusseren weltlichen Beziehungen wegen, sondern auch zur Fortführung der Missionsarbeit (vgl. z. B. I Kor 14 23 Kol 4 6), die ja der ganzen Welt gilt (II Kor 5 19 Rm 1 8 11 12 15 Kol 1 6). Eine wirkliche Scheidung verlangt der Apostel nur gegenüber solchen Brüdern, welche in das Weltwesen zurückfallen (II Th 3 14 I Kor 5 11 13)[1], weil hier die Gefahr der Verführung viel näher liegt (I Kor 5 6 15 33); aber auch in solchem Falle soll bei aller Vorsicht die Uebung der brüderlichen Liebe nicht überhaupt aufhören (II Kor 2 5—11 II Th 3 15). In der ungetrübten brüderlichen Gemeinschaft dagegen kann nicht nur die Liebe, sondern auch die Mittheilung der göttlichen Gnade ungestört walten, und das gilt nicht nur für die besondere gottesdienstliche Gemeinschaft, sondern jeder brüderliche Verkehr gewinnt hier unmittelbar sittlich-religiösen Werth (vgl. z. B. I Th 4 18 5 11 14f. Gal 5 13 15 26 6 2 Rm 12 5ff. 14 19 15 5—7 Kol 3 12—17 etc.).

Es erübrigt schliesslich, die Beurtheilung von Obrigkeit, Volk und Vaterland, kurz die Würdigung der nationalen Gemeinschaft in's Auge zu fassen. Die Obrigkeit kommt wesentlich als Rechtsordnung in Betracht. I Kor 6 1—6 zeigt, wie weit der Apostel von ihrer positiven Werthung für den Christen entfernt ist. Das hohe Selbstgefühl des christlichen Weisen gegenüber den weltlichen Massstäben des heidnischen Richters, die geringe Werthung der äusseren Lebensbedürfnisse gegenüber den himmlischen Dingen, der intime Zusammenschluss der christlichen Bruderschaft gegenüber denen, die draussen stehen (vgl. 5 12 13 I Th 4 12 Kol 4 5), dies Alles sollte innerhalb des christlichen Kreises jede Inanspruchnahme heidnischer Gerichte unmöglich machen. Und was vom Gericht, das gilt von dem ganzen Staatswesen. Das

---

[1] Vgl. Jacoby p. 343f.: „alttestamentliche Schranke in Ausübung der Gemeindezucht.“

Staatswesen der Christen befindet sich im Himmel (Phil 3 20, vgl. Gal 4 26). Andererseits wird doch auf ihrem Gebiete jede bestehende Obrigkeit mit ihrer Gerichtsübung wie mit ihrer Steuerforderung durchaus anerkannt. Ja der Apostel geht über Jesu Wort noch hinaus, indem er nicht nur die Vereinbarkeit der Pflichten gegen Gott und die Obrigkeit anerkennt, sondern die Pflicht gegen diese ausdrücklich dem Gehorsam gegen Gott, der sie geordnet hat, subsumirt (Rm 13 1 2). Begründet wird die Auffassung der Obrigkeit als göttlicher Ordnung damit, dass sie in Gottes Dienst und Auftrag dem Bösen wehrt und es straft, das Gute aber belohnt (13 3—4). Daraus ergibt sich ein Gehorsam gegen sie, der sich nicht blos der Gewalt fügt, weil es unvermeidlich ist, sondern der um des Gewissens willen jeder Forderung von Geld, Unterordnung, Ehrerbietung Genüge leistet (Rm 13 5—7). Von hier aus gewinnt die Obrigkeit, wie jede andere göttliche Ordnung, soviel Werth, dass der Gläubige als weltlichen Beruf sehr wohl ein obrigkeitliches Amt ausüben und darin Gott dienen kann. So ist ein Christ Stadtkämmerer (Rm 16 23) und als solcher mit dem Steuerwesen (Rm 13 7) beschäftigt. Ebenso kann es des Christen nicht unwürdig sein, das Schwert der Obrigkeit (Rm 13 4) zu tragen, sondern er kann zu seinem weltlichen Beruf sehr wohl den Kriegsdienst haben (vgl. Phil 1 13 4 22).

Dass mit der Anerkennung der römischen Rechtsordnung als einer im Dienste des Guten stehenden Institution der Gesichtspunkt eines relativen Werthes der nationalen Gemeinschaft nirgends sich verbindet, kann bei dem ungeheuren Völkergemisch innerhalb des römischen Reiches nicht Wunder nehmen. Dass aber der Apostel nicht gewillt ist, die nationalen Unterschiede zu nivelliren, zeigt mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit seine Feststellung der Prärogative Israels (Rm 3 2 9 4 5 11 24) und seine Liebe zu seinen Volksgenossen (Rm 9 3)[1]. Es kann also sehr wohl, obwohl die Einheit der Christengemeinde über alle nationalen Unterschiede hinausgreift, doch den Vorzügen der einzelnen Volksgemeinschaften eine relative Anerkennung zu Theil werden, und zwar müssten hier die Griechen mit ihrer Weisheit (I Kor 1 22, vgl. βάρβαρος Rm 1 14 Kol 3 11), die Römer mit ihrer Rechtsordnung und ihrem Staatswesen (Rm 13 1 ff.) in Betracht kommen.

10. An der Besprechung dieser wie jeder anderen natürlichen Ordnung dürfte es evident geworden sein, dass der Apostel zwar die christliche Lebensführung prinzipiell von den natürlichen Ordnungen unab-

[1] Dazu vgl. FRANKE, Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke (Theol. Stud. u. Krit. 1895 p. 421—470, 733—773).

hängig stellt und über sie erhebt, dass er aber andererseits in den natürlichen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens göttliche, zweckvolle Ordnungen erblickt, die mit dem Heilsleben in inneren Zusammenhang treten, es ihrerseits schützen und fördern und, selbst von den Normen des neuen Lebens durchdrungen, von diesem umgebildet und angeeignet werden können. Andererseits lässt sich doch nicht verhehlen, dass die Sorgfalt, mit der wir die hierauf hindeutenden Spuren zu sammeln versuchten, in gewisser Weise den Schein des Gewaltsamen hervorrufen muss, weil unser leitendes Interesse dem des Apostels gerade entgegengesetzt war. Denn ihm schwebt nichts weniger vor als die Ineinsbildung des natürlichen Lebens mit dem christlichen Lebensideal. Was sich von derartigen Anweisungen bei ihm findet, ist nur ein Nothbau, für kurze Zeit und auf den nahen Abbruch hin zusammengefügt. Das eigentlich leitende Interesse ist für ihn die möglichste Konzentration auf das religiöse Leben und seine Propaganda. Das also muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass das beherrschende Interesse des Apostels nicht, wie unsere Darstellung vielleicht den Anschein könnte erweckt haben, an jenen Ausführungen haftet. Aber unter dieser Einschränkung bleibt bestehen — und es ist nicht minder wichtig, diese Seite hervorzuheben —, dass eine prinzipielle Negation des natürlichen Gemeinschaftslebens sich bei Paulus nicht nachweisen lässt. Selbst seine Empfehlung der Ehelosigkeit ändert daran insofern nichts, als das Urtheil des Apostels ausdrücklich als seine persönliche Meinung hingestellt (I Kor 7 40) und vorsichtig genug verklausulirt wird. Noch weniger lässt sich im Uebrigen für eine prinzipielle Einschränkung des Naturlebens und seiner Ordnungen beibringen. Vielmehr muss man sagen, dass zwar die Praxis des Apostels durch die Erwartung des nahen Endes sich den natürlichen Lebensformen gegenüber nach Möglichkeit behutsam und zurückhaltend gestaltet, dass aber die zweckvolle Zusammenstimmung und Zusammengehörigkeit der aus der göttlichen Schöpfung fliessenden Normen mit dem Ideal der christlichen Lebensführung, so lange sie an die Bedingungen dieser Welt geknüpft bleibt, grundsätzlich aufrecht erhalten wird. Es ist das genau die gleiche Auffassung, die wir bei Jesu beobachtet haben (I p. 85f.). Eine leise Differenz zeigt sich nur darin, dass sich im Einzelnen das Urtheil über die Zweckmässigkeit der natürlichen Ordnung fortgebildet hat, und dass sich — in merkwürdigem Gegensatz dazu, aber in Uebereinstimmung mit der transcendenteren Fassung der Gottesidee (oben p. 45) — die allgemeine Stimmung der Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt, die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der Weltgüter verschärft hat. Eben diese Momente sind es, die eine gewisse Unsicherheit in die Stel-

lung des Apostels hineinbringen, wie sie sich bei Jesus nicht beobachten lässt.

Ein nicht unbedeutendes Mass von positiver Würdigung der Welt, ihrer Ordnungen und Güter verbindet sich mit dem Bewusstsein des persönlichen Wachsthums im Guten, mit positiver Liebesarbeit, mit dem Bewusstsein gegenwärtigen Heilsbesitzes und der Gewissheit zukünftiger Heilsvollendung zu einer Gesammtstimmung des freudigen, friedvollen, freien Selbstgefühls und charakterisirt die Gegenwart trotz der ihr anhaftenden Schwachheit, Vergänglichkeit, trotz Elend und Sünde als eine Zeit des Heils, eine Vorstufe des vollendeten Heils. Verbinden wir hiermit noch den Gottesgedanken und die Anschauung von der Heilsvollendung, so ist damit bis auf einen gleich zu nennenden wichtigen Zug die von Jesus im Wesentlichen übernommene und dem Apostel mit der judenchristlichen Muttergemeinde gemeinsame Grundanschauung vom Heil zusammengefasst, und auf dieser gemeinsamen Grundlage wird unter dem Einfluss seiner Eigenart und seiner Lebenserfahrungen von ihm eine besondere, durchaus den Stempel seiner Persönlichkeit tragende Anschauung ausgebildet, die zwar an Gedanken Jesu und der Muttergemeinde anknüpft, ihnen aber eine durchaus neue Wendung gibt. Es sind in der Hauptsache seine Ueberzeugungen von der geschenkten Gerechtigkeit und vom pneumatischen Leben in Christus, die hier in Betracht kommen. Die Lehre von der Rechtfertigung mit ihrem Gegensatz zu dem Gesetz bringt nun unmittelbar den Eindruck hervor, als bestände für den Apostel eine Antinomie zwischen Glauben und Werken. Aber das ist nur ein irreführender Schein. In Wahrheit ist das Verhältniss zwischen Glaube und Werken, allgemeiner ausgedrückt, zwischen Religion und Sittlichkeit, bei ihm kein gegensätzliches der Spannung, sondern wie bei Jesus ein nothwendiges, in der Sache selbst liegendes, durchaus innerliches und organisches Verhältniss. Gegenüber der noch immer weithin herrschenden Alttübinger Ansicht bedarf dies Urtheil einer sorgfältigen Begründung.

Fünftes Kapitel.

Religion und Sittlichkeit in ihrem inneren Verhältniss zu einander.

1. Religion und Sittlichkeit gehören auf's Engste zusammen. Das ist schon damit ausgesprochen, dass alles Gute in gleicher Weise auf Gott zurückgeführt und als sein Werk angeschaut, also religiöse und sittliche Thätigkeiten gleichmässig in ihm begründet gedacht werden

(p. 42ff.). Ebenso kann im Allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden, was später gezeigt werden muss, dass der Besitz des Geistes, des Lebens Christi, unmittelbar sittlich sich auswirkt. Aber auch der psychologische Beweggrund des Handelns, wo Paulus einen solchen andeutet, und das Ziel des Handelns ist wesentlich religiös gedacht. Es fehlt ja keineswegs an allgemein menschlichen Gesichtspunkten für Motivirung und Normirung des sittlichen Handelns beim Apostel. Er ist durchaus der Meinung, dass die christlichen Massstäbe desselben, wo nicht vollständig, doch im grossen Ganzen mit den allgemein befolgten sittlichen Normen übereinstimmen. Das gilt nicht nur, wie selbstverständlich, von dem Gesetze Gottes (Gal 5 14 23 Rm 7 12 13 8), es gilt ebenso von dem in die Herzen und Gewissen der Heiden geschriebenen Gesetz (Rm 2 14 15), welches mit dem δικαίωμα Gottes einfach zusammenfällt (Rm 1 32). So kann Paulus den Grundsatz aufstellen, Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes unanstössig zu werden (I Kor 10 32), fromm und gerecht und tadellos zu wandeln vor Allen (I Th 2 10 5 22 II Kor 8 21 Phil. 2 15, vgl. 3 6), ja in allen Stücken den Menschen zu gefallen (I Kor 10 33 Rm 15 2, man vgl. noch II Kor 1 12 3 2 4 2 5 11 8 24, auch I Th 2 15 πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων). Entsprechend macht Paulus von den Regeln des Anstandes, der Schicklichkeit, des Geziemenden einen nicht seltenen Gebrauch (vgl. I Th 4 12 I Kor 5 1 7 35f. 11 6 13 13 5 14 35 40 II Kor 4 2 Rm 13 13 Kol 3 8 18 Philem 8 Eph 5 4 12) und stellt Phil 4 8 9 die Uebereinstimmung mit den geltenden sittlichen Normen ausdrücklich als Ziel des christlichen Lebens hin. Aber trotzdem kann doch daran gar kein Zweifel aufkommen, dass das Ziel des Lebens wesentlich religiös gemeint ist, die Sittlichkeit wie ein Theil des religiösen Verhaltens erscheint. Nicht daran ist nur zu denken, dass das Streben und die Bethätigung der Christen in der Hauptsache direkt religiös vorgestellt ist, dass die religiösen Funktionen des Gebets, der Geduld und Standhaftigkeit, der Hoffnung und des Glaubens auf's Stärkste hervortreten, sondern dass auch die sittlichen Funktionen unter religiöse Gesichtspunkte gestellt sind, und das Leben im Ganzen als religiöser Akt gedeutet wird. Achtet man darauf, wie alle Arbeit des Apostels darauf abzielt, in den Gemeinden einen vollreifen Glauben hervorzubringen (II Kor 10 15 Phil 1 25), wie er das ganze Leben des Christen als ein Leben im Glauben beschreibt (Gal 2 20), so dass nach dem Mass des Glaubens sich das Mass der göttlichen Gaben richtet (Rm 12 3 6), und was nicht aus Glauben heraus geschieht, Sünde ist (Rm 14 23), so wird man zugestehen müssen, dass das Ziel des Lebens im Wachsthum des Glaubens aufgeht. Der Christenstand ist einfach Glaubensstand (I Kor 16 13 II Kor 1 24 13 5), ein Stehen im

Herrn (I Th 3 8 II Th 2 15 Phil 4 1, vgl. Rm 14 4), in dem Einen Geiste (Phil 1 27). Das Ziel des Christenlebens besteht darin, das Eine zu denken (Phil 2 2), nämlich wie man Christum gewinne und in ihm erfunden werde (3 8 9); alle eigene Sorge und alles eigene Gefallen gilt es aufzugeben, um die Sorgen des Herrn zu den seinen zu machen und ihm zu gefallen (I Kor 7 32—34 Phil 2 21), so dass Christus der gesammte Lebensinhalt wird (Phil 1 21), oder, wie es II Kor 11 2 3 ausdrückt, alle Gedanken sich in solcher Einfalt und Ungetheiltheit Christus zuwenden, wie das bräutliche Weib sich ganz und gar ihrem Gemahl weiht.

Das von Jesus aufgestellte Ziel, wie der himmlische Vater zu werden (Mt 5 48), findet sich ausdrücklich zwar erst im Kolosser- und Epheserbrief (Kol 3 10 Eph 5 1, vgl. 4 24) wieder, aber der Gedanke ist auch dem Apostel geläufig; nur hat er ihm eine konkretere Form gegeben. Denn Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes (II Kor 4 4 Kol 1 15), ihm aber sollen die Christen gleichgestaltet werden. Dieser Gesichtspunkt der Gleichgestaltung der Gläubigen mit Christus ist für die ganze paulinische Anschauung von grosser Bedeutung. Vielfach wird der Gedanke auf die künftige Theilnahme an Christus göttlicher Herrlichkeit bezogen (I Kor 15 49 Rm 8 29 Phil 3 21), aber selbst der Gegenwart wird diese Verklärung in das Bild der Herrlichkeit und Freiheit in II Kor 3 18 zugesprochen; in der Gegenwart findet ferner die Gleichgestaltung mit dem leidenden Christus statt (Gal 6 17 II Kor 4 10ff. Phil 3 10); es ist nur eine andere spezielle Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, wenn die der Gleichgestaltung mit der Welt entgegenstehende Neuformung (Rm 12 2) als ein Gestaltgewinnen des Christus (Gal 4 19), als eine Erneuerung nach dem Bilde Gottes gedacht wird, so dass der Mensch nach allen Seiten und in jeder Beziehung Christus wird (Kol 4 10 11). Von diesem Grundsatz aus müssen die Mahnungen, gesinnt zu sein wie Christus[1] oder ihn nachzuahmen (I Kor 11 1 I Th 1 6), verstanden werden, nicht als isolirte Bemerkungen, sondern als Spezialisirung eines durchgehenden Grundgedankens.

Gleichgestaltung mit Christus und dadurch mit Gott selbst, das ist der Gesichtspunkt, der das Lebensideal des Apostels beherrscht. Die sittliche Art der Lebensführung erscheint hierbei nur als eine Seite an der vollen Gleichgestaltung mit Christus, als ein einzelnes Moment der Verklärung in sein Bild. So spricht Eph 4 13 15 ausdrücklich aus, das Ziel des Wachsthums in der Liebe sei es, an Christus heranzureichen, d. h. das Vollmass der in ihm vorhandenen göttlichen

---

[1] Phil 2 5ff. Rm 15 3 5—7, vgl. II Kor 8 9 10 1 Phil 1 8.

Kräfte sich anzueignen (vgl. Kol 2 10). Den eigenthümlichsten Ausdruck aber hat wohl die Einbeziehung des Sittlichen in den Heilsgedanken in Phil 3 10—14 gefunden. Hier beschreibt es der Apostel als das Ziel seines Wandels, das Kleinod der himmlischen Berufung im Laufe zu erreichen (vgl. I Kor 9 23 ff.) und bei der Todtenauferstehung anzulangen. Das Eigenthümliche des Gedankens liegt in der Art, wie das definitive Heilsgut trotz seiner Transcendenz als Zustand der Vollendung (τετελείωμαι) zur gesammten Lebensführung in ein organisches Verhältniss gestellt, für menschliche Thätigkeit und Bemühung unmittelbar erreichbar erscheint. Wird hier das Moment des Sittlichen dem Ganzen des Lebens und seines Zieles als Theil eingeordnet, so wird andererseits auch das Sittliche selbst unter religiöse Gesichtspunkte gestellt. Das Christenleben ist auch nach seiner sittlichen Seite ein Leben, ein Fruchtbringen für Gott und Christus (Gal 2 19 II Kor 5 15 Rm 6 10—13 7 3 f. 14 4 6—9), ein Gottes- und Christusdienst (I Th 1 9 Gal 1 10 I Kor 7 22 Rm 6 22 7 6 12 11 14 18 16 18 Kol 3 24 Eph 6 6), geregelt durch den Willen Gottes (I Th 4 3 5 18 I Kor 7 19 II Kor 8 5 Rm 12 2 Kol 1 9 4 12 Eph 5 17 6 6). Alles Gute gilt in erster Linie dem Herrn (II Kor 8 5), alles ist durch Gottes und Christi Wohlgefallen bestimmt (I Th 2 4 15 4 1 Gal 1 10 I Kor 7 32—34 II Kor 5 9 Rm 8 8 12 1 f. 14 18 Phil 4 18 Kol 3 20 Eph 5 10), die Ehre Gottes ist die entscheidende Norm (Gal 1 24 I Kor 6 20 10 31 II Kor 4 15 8 19 9 13 Rm 15 7 Phil 1 11, vgl. Rm 1 21 23 3 7). Der sittliche Lebenswandel kann im Ganzen wie im Einzelnen als ein Gott geweihtes Opfer betrachtet werden (Rm 12 1 15 16 Phil 2 17 4 18). Es kann also kein Zweifel daran aufkommen, dass nicht nur das Lebensziel der Christen im Allgemeinen, sondern auch im Besonderen die sittliche Lebensführung in ein direktes Verhältniss zu Gott gesetzt wird, mithin religiösen Charakter trägt. Dann aber kann natürlich von einer irgendwie empfundenen Spannung zwischen dem religiösen und sittlichen Moment des Christenthums in der paulinischen Anschauung keine Rede sein.

2. Das gleiche Resultat wird sich ergeben, sobald wir die von Paulus geltend gemachten Motive zum Guten in's Auge fassen[1]. Den allgemeinsten Ausdruck findet hier der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit in dem bekannten Worte, dass der Glaube durch die Liebe wirksam sei[2]. Dies Wort steht nicht etwa isolirt da (so Weiss,

---

[1] Vgl. auch Jacoby a. a. O. p. 320 f.

[2] Gal 5 6, vgl. noch die Glaubensgemeinschaft als Motiv der Liebesübung (Gal 6 10) und die κοινωνία τῆς πίστεως Philem 6; beachte ferner Gal 2 20 ἐν πίστει ζῶ und Rm 14 23, auch Kol 1 22 f. 2 6 f. Doch muss zugestanden werden, dass der Ausdruck πίστις zum sittlichen Verhalten nur selten in Beziehung gesetzt wird. Durch-

Bibl. Theol. § 84, 9), sondern es ist nur der allgemeingiltige Ausdruck der überaus mannigfachen Beziehungen zwischen dem religiösen und sittlichen Leben. In Betracht kommt zunächst die Motivirung des sittlichen Willens durch die Gnadengüter, die den Gläubigen zu Theil geworden sind. Mit dem Hinweis auf Gottes Erbarmen leitet der Apostel den paränetischen Theil des Römerbriefs ein (Rm 12 1) und mahnt, Gottes Gnade nicht vergeblich zu empfangen (II Kor 6 1), denn Gottes Güte führt zur Busse (Rm 2 4). Vielfach wird der Tod Christi als Motiv verwendet. Christen vergessen nicht, dass sie nicht ihr eigen, sondern theuer erkauft sind (I Kor 6 19 f. 7 23 Rm 14 7—9); sie meinen, dass wenn Einer für Alle gestorben ist, Alle sich selbst gestorben sind und nicht mehr für sich selbst, sondern für ihn und damit für einander leben müssen (II Kor 5 13—15); irdischer Sinn, Selbstgefälligkeit, Buhlen um fleischliche Gunst, Urtheile fleischlicher Art sind Feindschaft gegen Christi Kreuz und Christi Schmach (Gal 6 12—14 II Kor 5 14—16 Rm 15 3 Phil 3 18). Das Verhalten gegen die Brüder muss davon ausgehen, dass Christus für sie gestorben ist (I Kor 8 11 f. Rm 14 15, vgl. auch II Kor 4 5 I Kor 1 10 Rm 15 30). Christen sollen einander aufnehmen, wie Christus sie aufgenommen hat (Rm 15 7 14 3), Liebe beweisen, wie sie Liebe erfahren haben (II Kor 8 8 f. Kol 3 12 Eph 5 1 2 5 25 ff.). Eine andere Wendung nimmt der Gedanke, wenn darauf hingewiesen wird, dass wir durch die Zubereitung Christi zu unserem Passahlamm in die Festzeit der süssen Brote hineinversetzt sind und desshalb Fest feiern müssen nicht im alten Sauerteige der Bosheit und Arglist, sondern im Süssteige der Lauterkeit und Wahrheit (I Kor 5 7 f.). Der gleiche Zusammenhang des Todes Christi mit der Heiligung kommt darin zum Ausdruck, dass die Christen, weil sie in den Tod Christi eingepflanzt sind, sich auch als der Sünde todt, von ihr befreit erachten und in einem neuen Leben wandeln sollen (Rm 6 4 12 18).

Gleichen Sinn hat es, wenn die Christen zur Heiligkeit ermahnt werden, weil Gott sie in der Berufung geheiligt hat, indem er ihnen den Geist gab (I Th 4 7 f.). Der Geistesbesitz wird zum Motiv des sittlichen Lebens auch Gal 5 25 f. (vgl. v. 16), wo das Leben im Geiste auch zu einem Wandel im Geiste führen soll, Gal 6 1, wo die Christen als Geistliche auch den Geist der Sanftmuth bewähren sollen, Rm 8 13, wo der Geistesbesitz zur Ertödtung der Fleischeswerke durch den Geist führt. In sich selbst wie in der Gemeinde hat man den Tempel des heiligen Geistes zu respektiren (I Kor 6 18 f. 3 16 f.), und bei der Liebe,

---

aus vorherrschend ist die Begrenzung des Glaubensbegriffs auf die religiöse Sphäre. Vgl. Kap. VI No. 13.

welche der Geist wirkt, kann der Apostel zur Liebesübung mahnen (Rm 15 30, vgl. Phil 2 1 2). Der Geist ist nun gar nichts Anderes als Gottes Kraft, und so kann der Apostel ebenso mahnen, den Bruder als Gottes Werk zu achten (Rm 14 20) und kann von den Gläubigen ernste Arbeit zur Seligkeit verlangen, weil Gott selbst in ihnen das Wollen und das Wirken schafft (Phil 2 12 f.); analog trachtet er persönlich darnach, das Heil zu ergreifen, weil er selbst von Christus ergriffen ist (3 12). Der gleiche Gedanke liegt zu Grunde, wenn die Heiligung bald als Gottes Gabe (insb. I Kor 1 2 30 6 11), bald als Aufgabe (I Th 4 3 5 23 I Kor 7 34 II Kor 7 1 Rm 6 19 22 12 1) erscheint.

Wie Erlösung und Heiligung, so erscheint auch die künftige Herrlichkeit oft als Motiv. Schon der Verbrauch der natürlichen Dinge (Kol 2 22, vgl. I Kor 6 13) und das Verderben des alten Menschen (Eph 4 22) sind Grund genug, sich mit ihnen nicht einzulassen, sondern den Sinn nach oben zu richten (Kol 3 2 Phil 3 19 ff.). Die treibende Kraft der Hoffnung ist p. 86 f. bereits dargestellt. Wie so die christlichen Grundgedanken reiche Verwendung zur Motivirung des sittlichen Willens finden, so auch eine grosse Zahl von Einzelbeziehungen (s. u.). Die Mannigfaltigkeit der religiösen Motive zeigt sich aber nicht nur in der Verwendung der verschiedensten Heilsgedanken, sondern ebenso darin, dass es die verschiedensten psychischen Triebe sind, welche der Apostel in Dienst nimmt. Nicht selten arbeitet er mit dem Motiv der Dankbarkeit[1]. So konnten sich die Galater in der ersten Freude ihres Heilsbesitzes in Liebeserweisung gegen ihn gar nicht genug thun (Gal 4 14 f.); so hofft er, dass zum Entgelt das Herz der Korinther eben so weit sich gegen ihn aufthue, wie das seine sich gegen sie geöffnet hat (II Kor 6 13, vgl. 12 15); so erwartet er von Philemon, der sich selbst ihm verdankt, jegliche Art von Freundschaftsdienst (Philem 13 17 19 f., vgl. I Kor 16 17 Phil 2 30) und hält es für selbstverständlich, dass man gern geistliche Gaben mit äusseren vergilt (Rm 15 27 Phil 4 15—17), dass man die, die sich gemüht haben, ehrt (I Th 5 13 I Kor 16 18 Phil 2 29 f.) und denen, die für uns ihren eigenen Hals in Gefahr gebracht haben, dauernd dankbar bleibt (Rm 16 4). Dabei bringt es die Solidarität der Christenheit mit sich, dass für das, was ihm geschieht, alle Gemeinden der Heiden dankbar sind (ib.), und dass man denen, die sich Vieler angenommen haben, auch am anderen Orte zur Seite steht (Rm 16 2). Aber das Motiv der persönlichen Dankbarkeit nutzt der Apostel auch zur Mahnung zu Einmüthigkeit und energischem Streben aus, womit man ihm die grösste Freude macht (Phil 2 2, vgl. 12),

[1] Vgl. HOLTZMANN II 169 f.

oder er mahnt die Galater, ihm (in der Freiheit) gleich zu werden, weil er sich zuvor auch ihnen gleich gemacht habe (Gal 4 12). — Das Motiv der Dankbarkeit wird aber auch auf das Verhältniss zu Gott angewendet. Der Apostel fragt sich, mit welcher Dankesleistung er Gott die an den Thessalonichern erlebte Freude vergelten könne (I Th 3 9) und gibt die Anweisung, dass das gesammte Handeln in Wort und Werk zum Dank gegen Gott werden (Kol 3 17, vgl. die Anknüpfung des ὑποτασσόμενοι an εὐχαριστοῦντες Eph 5 20f.), dass man das ganze Leben Gott zum Opfer weihen solle (Rm 12 1 2). Auf dem gleichen Gedanken der Dankbarkeit ruht der Entschluss, zum Entgelt für Christi Liebeserweis hinfort nicht sich selbst, sondern ihm zu leben (II Kor 5 14 15), den zu lieben (I Kor 16 22 II Kor 5 14 Eph 6 24), der uns zuvor geliebt hat (Gal 2 20 Rm 8 35 37 Eph 3 19 5 2 25). Aber diese Liebe erweist sich nicht nur darin, dass man sich durch nichts von ihm trennen lässt (Rm 8 35ff.), sondern auch darin, dass man die liebt, die er liebt (II Kor 5 13f.). So ergibt sich aus der Freude an der Heilsgabe die Freude am reichen Geben (II Kor 8 2 8 8f. Phil 4 4f.), aus dem Troste, den Gott spendet, das Spenden des Trostes an Andere (II Kor 1 4 6), aus der erfahrenen Vergebung wie aus dem Bewusstsein der eigenen Schwäche die Bereitschaft zur Vergebung (Kol 3 13 Eph 4 32 Gal 6 1f.).

Ist der Dank ein Entgelt (ἀνταποδοῦναι I Th 3 9, ἀντιμισθία II Kor 6 13), wenn auch kein Aequivalent, so steht ihm gegenüber das Motiv der Hoffnung auf die ewigen Güter. Die Gewissheit der Auferstehung wirkt Arbeitsfreudigkeit und Festigkeit (I Kor 15 58 Phil 4 1), die Hoffnung auf die unvergängliche Herrlichkeit des neuen Bundes gibt Zuversicht und lässt nicht ermatten (II Kor 3 12 4 16); weil wir die Verheissungen haben, reinigen wir uns (II Kor 7 1). Weiteres vgl. p. 86f. Ein anderes psychisches Erregungsmittel, das Paulus gern verwendet, ist die Wirkung des Kontrastes, des scharfen Gegensatzes zwischen dem christlichen Ideal und der groben Sünde. So verbietet der evidente Unterschied zwischen Christus und der Hure, sich der Hurerei hinzugeben (I Kor 6 15, vgl. 18f.); der Kontrast zwischen der Tischgemeinschaft des Herrn und der Dämonen macht jede laxe Betheiligung an heidnischen Opfermahlzeiten (I Kor 10 21), der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, zwischen Licht und Finsterniss, zwischen Christus und Belial, zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen jede Beeinflussung durch Ungläubige (II Kor 6 14ff.) innerlich unmöglich und gebietet, in tadellosem Wandel den Unterschied deutlich zu machen (Phil 2 15). Auf dem gleichen, unmittelbar deutlichen Abstand beruht es wohl, wenn die groben Sünder ohne Weiteres vom Reiche Gottes ausgeschlossen (Gal 5 21 I Kor 6 9f. Eph 5 5) und aus der

Gemeinde ausgeschieden werden, damit nicht selbst in ihr der deutliche Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Wesen verwischt wird (vgl. oben p. 125).

Der Kontrast beruht auf dem Bewusstsein von der Würde und Erhabenheit der den Christen zu Theil gewordenen Güter. Dies Motiv wird aber auch ohne Gegensatz gern in Bewegung gesetzt. Als Söhne des Lichts und des Tages sollen die Christen wandeln, wie es des bereits angebrochenen Tages würdig ist (I Th 5 5—8 Rm 13 12f.) und die Frucht des Lichtes bringen (Eph 5 8f.). Als Gottes Heilige und Geliebte sollen sie Erbarmen, Güte und alle Tugenden anziehen (Kol 3 12), als seine lieben Kinder seine Art in einem Wandel nach Christi Weise nachbilden (Eph 5 1 2, vgl. 25ff.) und wie die leuchtenden Sterne in der Welt scheinen (Phil 2 15). Als Theilnehmer am Weltgericht sollen die Christen sich selbst des Richteramts nicht für unwerth erachten (I Kor 6 1—6); die Gemeinde Gottes, die Erbin aller Heilsgüter, sollen sie nicht durch Beschämung der Besitzlosen verachten (I Kor 11 21f.). Dem, der durch Jesu Merkzeichen an seinem Leibe geadelt ist, soll man nicht kleinlich Mühe machen (Gal 6 17). Der ganze Wandel soll des Berufenden und der Berufenen (Heiligen) würdig sein (I Th 2 12 Rm 16 2 Phil 1 27 Eph 4 1). Man beachte auch, wie Paulus bei der Kollekte direkt den Ehrtrieb anregt (I Kor 16 4 II Kor 9 2f., vgl. 8 10), wie er mit Lob und Tadel erzieht (I Kor 11 2 17 22 6 5 15 34, vgl. 4 14). Wie bedeutsam diese Rücksicht hervortritt, haben wir schon p. 91ff., 113, 122, 129 genügend beobachten können.

Weiter führen andere Aeusserungen: Wer die Mahnung zur Heiligung verachtet, verachtet nicht einen Menschen, sondern Gott selbst, der seinen heiligen Geist in ihn gegeben hat (I Th 4 8). Wer die Forderung der Sinnesänderung in den Wind schlägt, verachtet den Reichthum der Güte, Geduld und Langmuth Gottes (Rm 2 4). Darin kommt zum Ausdruck, dass die Grösse und Erhabenheit der Heilsgüter nicht nur auf den Ehrtrieb einwirkt, sondern auch das Gefühl der Abhängigkeit, der Unterordnung und Verpflichtung mit sich bringt. Das zeigen nicht nur die oft gebrauchten Imperative, der mahnende und warnende Ton, in dem viele der bisher angeführten Worte verlaufen, sondern es wird auch mehrfach ausdrücklich ausgesprochen. Denn wir sind Schuldner nicht dem Fleische, dass wir nach dem Fleische leben müssten, sondern dem Geiste, von ihm uns leiten zu lassen (Rm 8 12). Die Befreiung von der Sünde hat uns zu Knechten der Gerechtigkeit Gottes gemacht (Rm 6 18 22), und, dem Gesetze durch Christi Leib erstorben, sind wir eines Anderen Eigenthum geworden (Rm 7 4 6 14 7—9 I Kor 6 19f. 7 22f.). Wir haben also nur den Herrn vertauscht (Rm 6 16) und

stehen in einem neuen Abhängigkeitsverhältniss, das freilich mit der seligen Freiheit zusammenfällt. Denn es ist nicht ein äusserer und uns fremder Wille, der sich uns gegenüber geltend macht, sondern das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus, an dem wir inneren Antheil haben (Rm 8 2). Man darf aber nicht verkennen, dass dies Bewusstsein der Verpflichtung gegen die uns gestellte heilige Forderung beim Apostel in demselben Masse über das Bewusstsein der Freiheit hinausgreift, wie Gottes Autorität über das eigene irrende Gewissen fortragt (I Kor 4 3f.).

Mit dem Bewusstsein der Verpflichtung eröffnet sich uns aber ein neuer Gedankenkreis. Denn dies ergibt sich nicht nur aus der Rücksicht auf Gottes oder Christi Gnade, sondern überhaupt aus dem Blick auf die Erhabenheit ihres Wesens. Niemand soll sich zu der Meinung verführen lassen, als lasse sich Gott mit Nasrümpfen behandeln (Gal 6 7). Diese Erhabenheit Gottes kommt für das sittliche Handeln erstens nach Seiten seiner Allmacht in Betracht. Dem Willen Gottes hat noch Niemand Widerstand leisten können (Rm 9 19), desshalb ist es das Nothwendige, seinen Ordnungen sich zu fügen und zwar vollständig, d. h. mit innerer Zustimmung im Gewissen (Rm 13 2 5). Ebenso kommt Gottes Allwissenheit in Betracht, nicht nur, sofern man ihn zum Zeugen anrufen kann, sondern sofern alles Reden und Handeln von dem Bewusstsein begleitet und innerlich bestimmt ist, vor dem Herzenskündiger selbst, dem nichts verborgen ist, zu stehen (p. 33), sub specie aeternitatis zu handeln. Vor Allem aber ist es der Gedanke an Gottes Gericht, in dem sich seine Erhabenheit beweist, der für das sittliche Leben von grosser Bedeutung ist (I Th 4 6 I Kor 3 17 Rm 12 19 14 10—12). Das Gleiche aber gilt von Christus, denn auch seiner Macht müssen wir uns bedingungslos fügen (I Kor 10 22, vgl. 15 24 ff. Phil 3 21 etc.), auch vor seinem Angesichte handeln (II Kor 2 10); auch sein Gericht steht uns bevor (I Kor 1 8 II Kor 5 10 etc.).

In dieser unbedingten Heiligkeit und Erhabenheit Gottes und seines Christus wurzelt desshalb der Gedanke der Verpflichtung nicht minder wie in seiner Güte. Das zeigen die Warnungen an die Gemeinde vor den Sünden der Wüstengeneration (I Kor 10 5—12) und vor allem Sündenleben (Gal 5 19—21 6 7f. I Kor 6 9 f. 16 22 Eph 5 5). Aber ebenso ist Paulus sich selbst der Nothwendigkeit, seines Amtes zu walten, bewusst; wehe ihm, wenn er es nicht thäte (I Kor 9 16 17 27). Wie er sich unter der gewaltigen Hand Gottes fühlt, zeigt es, wenn er sich dem Gefangenen vergleicht, den der siegreiche Triumphator Allen zur Schau aufführt (II Kor 2 14, vgl. I Kor 4 9). Es ist wahrlich nicht blos dankbarer Entgelt für Gottes Wohlthat, den er in sich wirksam

fühlt, sondern auch ein eiserner Druck, der auf ihm lastet, eine unbedingte Verpflichtung, der man, ob nun gern oder ungern, pünktlich nachkommen muss (I Kor 9 17). In diesem unbedingten Sinn sind alle jene Worte zu verstehen, welche die Christen als Gottes Knechte und Diener beschreiben, welche auf Gottes Willen und Gebot hinweisen (s. p. 131); in diesem Sinn redet Paulus vom Gesetze Christi (Gal 6 2 I Kor 9 21) und des Geistes (Rm 8 2); so meint er es, wenn er von einem Müssen redet (I Th 4 1 II Th 3 7 I Kor 8 2 Rm 12 3 Kol 4 4 6 Eph 6 20).

Die Unbedingtheit der Verpflichtung kommt zum Ausdruck, wenn er vom Gehorsam redet. Gehorsam und Dienststand sind Wechselbegriffe (Rm 6 16 Kol 3 22 Eph 6 5, vgl. Phil 2 8 mit v. 7). Entsprechend dem göttlichen Befehl (Rm 16 26) ist der ganze Christenstand ein Stand des Gehorsams (Rm 15 18 16 19 Eph 5 22 ff.), wie das gesammte Verhalten Christi als That des Gehorsams gegen Gott aufgefasst werden kann (Rm 5 19 Phil 2 8). Analog werden die Juden als die Ungehorsamen bezeichnet (Rm 15 31), wird Kol 3 6 Eph 2 2 5 6 von Kindern des Ungehorsams, II Th 2 3 8 von dem Menschen der Gesetzlosigkeit geredet. Der Gehorsam zeigt sich im Glauben (Rm 1 5 16 26), sofern man der unbedingten (vgl. Gal 1 8 f.) Wahrheit des Evangeliums gehorcht (II Th 1 8 Gal 5 7 Rm 10 16; das Gegentheil Rm 2 8 10 21 11 30—32). Wie unbedingt Paulus diesen Gehorsam meint, zeigt sich, wenn er jede Schanze, die sich gegen Gottes Erkenntniss erhebt, zu zerstören, jeden Gedanken in den Gehorsam Christi zu nehmen, jeden Ungehorsam zu strafen unternimmt (II Kor 10 5 6). Der Glaubensgehorsam kommt aber nicht nur im Glaubensbekenntniss (vgl. II Kor 4 13 Rm 10 8 ff.) durch's Wort zum Ausdruck, sondern auch in der Einfalt der Bruderliebe (II Kor 9 13). Ebenso zeigt Gal 2 14, wie die Wahrheit des Evangeliums den gesammten Wandel bestimmt, und Rm 6 16 ff. steht der aufrichtige Gehorsam gegen die vom Apostel überlieferte Art der Lehre parallel mit dem Geknechtetsein unter die Gerechtigkeit. So wird denn II Kor 2 9 7 15 10 6 Rm 6 16 Phil 2 12 der sittliche Wandel der Christen unter den Gesichtspunkt des Gehorsams in allen Stücken gestellt und vor allem Murren gegen Gott gewarnt (I Kor 10 10 Phil 2 14). Autorität aber und Gehorsam beansprucht auch der Apostel (vgl. Philem 21) bei seinen Anordnungen, Befehlen, Ueberlieferungen (I Kor 7 17 11 34 16 1. — I Th 4 2 11 II Th 3 4 6 10 12 I Kor 7 10 11. — II Th 2 15 3 6 I Kor 11 2 23 15 3 Rm 6 17), wie bei allen Mahnungen und Zurechtweisungen, weil er nichts zu reden wagt, als was Christus durch ihn wirkt (Rm 15 18). Ebenso verlangt er Gehorsam für Jeden, der auf seinem Gebiete mitarbeitet und sich müht (I Kor 16 16).

Vollends deutlich wird der Gedanke des Gehorsams und der unbedingten Verpflichtung dadurch, dass er durch die Aeusserung von Furcht und Zittern erläutert wird (II Kor 7 15 Rm 13 7 vgl. mit v. 5. — Phil 2 12 Eph 6 5). Ueberhaupt wird die Furcht Gottes (II Kor 7 1 Rm 3 18 11 20) und des Herrn Christus (II Kor 5 11 Kol 3 22 Eph 5 21) geltend gemacht. Mit der Gnaden- und Freiheitslehre steht diese Auffassung nicht im Widerspruch. Von knechtischer Furcht sind freilich die Christen befreit (Rm 8 15), weil sie aus innerem Drange das Gute thun (vgl. Rm 13 3), aber darüber darf doch der grosse Abstand des göttlichen Willens von dem natürlichen Willen auch des Christen nicht verkannt werden. Vielmehr macht, an der Freiheit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens bemessen, das menschliche Dasein als solches den Eindruck des Knechtsstandes (μορφὴν δούλου λαβών = ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Phil 2 7 vgl. Rm 8 21), und diesem Abstande der Kreatur vom Schöpfer trägt es nur Rechnung, wenn auch in das Kindesverhältniss des Menschen zu Gott das Gefühl der Furcht aufgenommen wird. So werden die Gläubigen zu makellosen Kindern Gottes dadurch, dass sie Alles ohne Murren und Bedenken thun (Phil 2 14 f.). So wird es als Bewährung des rechten Kindesverhältnisses des Timotheus angesehen, dass er willig Dienst that (Phil 2 22), und aus seinem Vaterverhältniss zu den Korinthern leitet der Apostel auch das Recht zur Mahnung, ja im Nothfall auch zur Züchtigung mit der Ruthe ab (I Kor 4 14 f. 21). Daran kann mau ermessen, dass auch für das Verhältniss der Christen zu Gott die Regung der Furcht nicht ein alttestamentliches Residuum, sondern ein bleibender Bestandtheil der Frömmigkeit ist, der auch im Kindschaftsverhältniss der unendlichen Erhabenheit Gottes Rechnung trägt (vgl. p. 82).

3. Das sittliche Leben ist also, wie wir sehen, mit der Religion auf's Engste verbunden; in der mannigfaltigsten Weise werden religiöse Gedanken zu Motiven des sittlichen Willens; ebenso ist beides, Religion und Sittlichkeit, Auswirkung der gleichen übernatürlichen Kraft im Christen, und auch das Ziel des sittlichen Lebens fällt mit dem religiösen zusammen und kann direkt religiös aufgefasst werden. Daraus aber ergibt sich eine wichtige Folgerung. Ist das sittliche Leben nichts für sich Selbständiges, sondern ein Theil des religiösen Lebens, die besondere Art desselben, und wird, wie wir gesehen haben, das Leben des Christen unter den Gesichtspunkt des Wachsthums und Fortschritts gestellt (p. 101 f.), so ergibt sich, dass jeder sittliche Fortschritt nicht nur ein sittlicher, sondern zugleich ein religiöser Fortschritt ist oder mit anderen Worten, dass das Wachsthum der sittlichen Kraft eine Rückwirkung auch auf die direkt religiöse Kraft

und den religiösen Besitzstand üben muss. Diese Folgerung ergibt sich aus den bisherigen Ergebnissen und müsste festgehalten werden, auch wenn dieser Zusammenhang in den paulinischen Schriften nicht deutlich ausgesprochen wäre. In Wahrheit aber liegt er offenkundig in dem Gedanken des Gerichts nach den Werken vor. Man hat sich dieser Instanz verschlossen in der Annahme, dass das der Rechtfertigungslehre gegenüber nur als Rückstand aus einer früheren Lehrbildung verstanden werden könne. Dass man so dem leitenden Interesse des Gedankens sich entziehen konnte, liegt aber darin begründet, dass man den Gerichtsgedanken stets isolirte. Es ist ein sehr geläufiges Urtheil, was wir bei Wendt ausgesprochen finden, dass nur das zukünftige himmlische Heil von Paulus durch das sittliche Verhalten des Christen auf Erden bedingt gedacht werde, nicht aber der gegenwärtige Gnadenstand (a. a. O. p. 67 f.). Aber so verbreitet dies Urtheil ist, so unzutreffend ist es. Man wird zugestehen müssen, dass jene Rückwirkung des sittlichen auf das religiöse Moment nicht so deutlich wie bei Johannes zu Tage liegt, aber es fehlt an dem Verständniss dafür durchaus nicht. Zunächst weise ich darauf hin, dass alle sittliche Thätigkeit zur Ehre und zum Lobpreis Gottes wirkt, sei es dadurch, dass sie unmittelbar dem Namen Gottes (z. B. I Kor 6 20 10 31 Phil 1 11) und Christi (II Th 1 12) Ehre macht, während bei gegentheiligem Thun sein Name verlästert würde (Rm 2 24, vgl. 3 8 14 16), sei es indirekt dadurch, dass sie die, denen Gutes gethan ist, zur Danksagung und zum Lobpreis Gottes anregt (II Kor 9 11—13, vgl. 1 3f. 4 15). Ist nun die Ausbreitung der Ehre Gottes die erste und wichtigste Aufgabe, wie der ganzen Welt, so insonderheit der Christengemeinde, so ist nicht nur die unmittelbare religiöse Wirksamkeit, die Predigt des Evangeliums u. s. w. eine Mitarbeit zum Reiche Gottes (Kol 4 11), zum Werke des Herrn (I Kor 16 10, vgl. 9 1 II Kor 6 1), sondern jegliche Mühe der Christen ist eine Arbeit am Werke des Herrn (I Kor 15 58). Jedes derartige Werk aber wird den Gläubigen in Rechnung gestellt (Phil 4 17), wie sich auch der Unbussfertige einen Schatz von Zorn verschafft (Rm 2 5).

Es findet also auf Erden bereits eine Ansammlung sei es göttlichen Zorns, sei es göttlichen Wohlgefallens statt, die aber durchaus nicht nur wie Rm 2 5 erst beim Gericht ihre Wirkungen zeigt. Darauf werden wir geführt, wenn wir beachten, dass es als Ziel alles Wandels gedacht wird, Gott zu gefallen, und zwar jegliches Gefallen (Kol 1 10), d. h. ein volles und ganzes Gefallen bei ihm zu finden, wie er es jetzt an uns noch nicht haben kann, so dass wir ohne jeden Tadel, Makel, Anstoss und Anklage vor ihm stehen (I Th 3 13 5 23 I Kor 1 8 Phil 1 10

2 15 Kol 1 22 Eph 1 4 5 27). Zwar verschaffen wir uns nicht etwa Gottes Wohlgefallen — denn es ruht auf uns um Christi willen —, wohl aber erhalten wir uns in seinem Wohlgefallen. Denn nur wer Christus dient, ist Gott wohlgefällig (Rm 14 18), nur durch des Apostels sittliche Mahnungen und ihre Befolgung kann die Darbringung der Heiden gottwohlgefällig werden (Rm 15 14—16), nur den fröhlichen Geber liebt Gott (II Kor 9 7). Mit prinzipieller Schärfe macht der Apostel den gleichen Grundsatz Rm 11 22 geltend. Nur wer im Bereiche der Güte Gottes bleibt, wird die Güte Gottes dauernd erfahren; anderenfalls wird er ausgeschlossen und verfällt der schneidenden Schärfe Gottes. Nun bleibt man an der Güte Gottes, wenn man im Glauben bleibt (ib. v. 20); aber wie dieser jeden Hochmuth ausschliesst (v. 21), so auch jede Lieblosigkeit. Doch nicht nur die Erhaltung, sondern eine Steigerung des göttlichen Wohlgefallens bewirkt der sittliche Fortschritt. Das zeigen schon die angeführten Aussprüche; es geht aber auch daraus hervor, dass der Wandel der Christen als Opfer betrachtet werden kann (vgl. p. 131). Das Opfer hat seinen Sinn darin, dass es als Gabe an Gott sein Wohlgefallen erregt und desshalb den Gebetswünschen Erhörung zusichert. Dieser Zusammenhang wird auch ausdrücklich vom Apostel hervorgehoben, wenn denen, die dem Guten nachleben, in Aussicht gestellt wird, dass Gott mit ihnen sein werde (II Kor 13 11 Phil 4 9) mit seinem Frieden und seinem Erbarmen (Gal 6 16). Diese Worte sind vollkommen in ihrer Allgemeinheit zu belassen, so wie der Segen, den der ernten wird, der auf Segen hin sät (II Kor 9 6). Es ist darunter jede Art geistlicher Segnungen Christi zu verstehen (Gal 3 8 9 14 Rm 15 29 Eph 1 3), wie denn Paulus die Liebesübung selbst als einen Fortschritt in der Gnade fasst[1], aber unter allen Gnaden, die Gott überreich zu geben vermag, nennt er auch eine völlig genügende Unabhängigkeit der wirthschaftlichen Lage als Voraussetzung des Reichthums an guten Werken (II Kor 9 8); ebenso weist er darauf hin, wie das gegenseitige Beissen und Fressen zum Verzehren, d. h. zum Verfall der Gemeinde führen würde[2], und wie die Lüge mit dem gliedlichen Zusammenhange der Christen streitet (Eph 4 25). Das Wichtigste ist doch aber zweifellos für Paulus die geistliche Segnung, das religiöse Wachsthum. Besonders die späteren Briefe bringen diese Rückwirkung des sittlichen Strebens auf die religiöse Haltung dadurch

[1] II Kor 8 7; vgl. auch 8 6 19 etc. die Bezeichnung des Kollektenwerks als einer Gnade.

[2] Gal 5 15. Vgl. wie I Th 5 8 zur Panzerrüstung der Christen gegenüber allem Seelenverderben neben dem Glauben und der Hoffnung auch die mahnende und aufbauende (v. 11) Liebe gerechnet wird.

zum Ausdruck, dass sie die Erkenntniss von demselben abhängig machen. So erzeugt nach Philem 6 die werkthätige Erweisung des Glaubens die Erkenntniss, dass in der Gemeinde alles Gute gegeben ist. Eph 3 18 setzt die Erkenntniss des göttlichen Heilsratschlusses und der darin erzeigten Liebe Christi bereits die Einwurzelung in der Liebe voraus (ἵνα ἐξισχύσητε); umgekehrt wird 4 18 die Entfremdung der Heiden vom Leben Gottes zunächst auf ihre Unwissenheit, diese aber wiederum auf die πώρωσις τῆς καρδίας zurückgeführt. Den gleichen Gedanken spricht aber schon der Römerbrief aus, sofern die Wahrheit durch die Ungerechtigkeit darniedergehalten (Rm 1 18), und zum Entgelt der Gottesverachtung auch die vorhandene Erkenntniss den Heiden genommen ist (1 21 f.). Andererseits theilt die Erneuerung durch den Geist Gottes den Christen auch eine neue sittliche Urtheilskraft mit (Rm 12 2 3). Schon der erste Korintherbrief spricht den engen Zusammenhang der Erkenntniss mit dem sittlichen Leben aus. Denn nach 13 6 hat die Liebe ihre Freude an der Wahrheit; umgekehrt ist aber auch eine Gotteserkenntniss ohne Liebe noch nicht die richtige Erkenntniss (I Kor 8 2). Die spätere johanneische Ausbildung der Anschauung von dem untrennbaren wechselseitigen Verhältniss von Erkenntniss und Liebe hat also im Paulinismus Anknüpfungspunkte, wenngleich hier noch wenig Gebrauch davon gemacht wird.

Paulus verfügt auch noch über eine weitere Anschauung, durch die er die Rückwirkung der Sittlichkeit auf das religiöse Verhältniss zum Ausdruck bringt, eine Anschauung, die in seiner Gedankenwelt eine ungleich grössere Bedeutung hat, nämlich seine Auffassung vom Rechte des Rühmens. Dieser dem Apostel eigenthümliche Gedanke ist bereits eingehend besprochen (p. 91—96). Hier kommt es nur auf den Zusammenhang des neuen Selbstgefühls mit der sittlichen Lebensleistung an. Zunächst ergibt sich nun, dass das berechtigte und gesunde Selbstgefühl des Christen, welches durch die Gaben Gottes in ihm hervorgebracht ist, auch durch seinen sittlichen Lebenswandel genährt wird. Der Apostel schreibt der Selbstbeurtheilung nur relativen Werth zu, nicht absoluten (I Kor 4 3 4), aber er fordert von jedem Christen Selbstprüfung (Gal 6 4 I Kor 11 28) und preist den selig, der sich dabei nicht zu richten braucht (Rm 14 22); den Werth der Selbstbeurtheilung findet er darin, dass sie vor Selbstbetrug (Gal 6 3 f.) und vor Züchtigungen Gottes (I Kor 11 31) bewahrt. Wer nun in der glücklichen Lage ist, bei der Selbstprüfung zu finden, dass er sich keiner Schuld bewusst ist (I Kor 4 4), für den ergibt sich Grund, bei sich selbst den Hochgenuss des Rühmens zu haben (Gal 6 4), d. h. eine besonnene

Selbstschätzung (Rm 12 3), die nicht auf leeren Worten, sondern auf Kraft beruht (I Kor 4 19). Es ist der unbedingte Werth der Liebe als der Erfüllung der Gebote Gottes, durch den das Leben einen wirklichen Werth gewinnen kann (I Kor 13 1—3, vgl. Gal 5 6 6 15 I Kor 7 19). Demgemäss zeigt der Apostel ein sehr hohes Selbstgefühl. Sein Rühmen, das Zeugniss seines Gewissens, geht dahin, dass er in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade seinen Wandel in der Welt, insbesondere in Korinth geführt hat (II Kor 1 12), dass er nicht durch arglistige Verfälschung des Wortes Gottes, sondern durch Kundmachung der Wahrheit an jedes menschliche Gewissen sich empfohlen habe (ib. 4 2) und hoffentlich auch in ihren Gewissen kundgeworden sei (5 11). In allem empfiehlt er sich als Gottes Diener, in der grossen Geduld, mit der er die Leiden und Entbehrungen seines Berufes trägt, wie in der Lauterkeit, Langmuth, Güte und Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit und inneren Unabhängigkeit, die er dabei bekundet (6 4—10 11 23ff.). Insbesondere rühmt er sich seines Verzichts auf die ihm zustehende Gemeindeverpflegung, wodurch seine Selbstlosigkeit in's hellste Licht tritt (I Kor 9 15 18 II Kor 11 10 12).

Aber noch in anderer Beziehung dient die sittliche Leistung zur Anregung und Erhöhung des Selbstgefühls. Nicht nur die Bewährung des sittlichen Charakters, sondern auch der Erfolg, das vollbrachte Lebenswerk kommt hier in Betracht. Kein Gedanke ist dem Apostel schmerzlicher, als die Furcht, dass seine Arbeit an den Gemeinden durch Rückfall in heidnisches Wesen oder Abfall von seinem Evangelium vernichtet werden könnte (I Th 3 5 Gal 2 2 4 11 II Kor 11 3 12 20, vgl. dazu p. 99), umgekehrt gibt es für ihn keine grössere Freude als den gottgeschenkten Erfolg seiner Predigt (vgl. z. B. I Th 1 2 2 1 13); seine Gemeinden sind seine Hoffnung und Freude und sein Ruhmeskranz (I Th 2 19 f. II Th 1 4 I Kor 9 1 15 31 II Kor 1 14 3 1—3 7 4 Phil 2 16 4 1). Diese Missionsarbeit ist sein eigentlicher Lebensinhalt (vgl. p. 86 f.). Er lebt, wenn sie im Herrn stehen und weiss Gott nicht genug dafür zu danken (I Th 3 8 f.); er freut sich, wenn sie stark sind, mag er auch schwach sein (II Kor 13 7 9); sein Gebet bei Tage und bei Nacht geht dahin, die Mängel ihres Glaubenslebens abstellen zu können (I Th 3 10, vgl. II Kor 10 15 Rm 1 10 f. 15 29 Phil 1 25). So hofft er in Nichts zu schanden zu werden, sondern seine eigene Ehre in der Ehre Christi zu finden (Phil 1 20) und kann von sich sagen: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin; . . mehr als alle Anderen habe ich gearbeitet (I Kor 15 10). — Ein entsprechendes Selbstgefühl aber setzt er bei allen als normal voraus. Denn als allgemeine Norm des Ruhmes bezeichnet er das Mass der von Gott uns zugewiesenen Wirksamkeit (II Kor 10 13—16,

vgl. Rm 15 16—21) und der von Gott im Glauben uns geschenkten Gaben (Rm 12 3 6), sowie das beiden entsprechende Werk (Gal 6 4, vgl. auch 3 4). Während die Werke der Finsterniss unfruchtbar sind (Eph 5 11) oder vielmehr eine Frucht schaffen, deren man sich zu schämen hat und deren Ende der Tod ist (Rm 6 21), schafft das Leben des Christen eine Frucht zur Heiligung, deren Ende die göttliche Anerkennung im Gericht und das ewige Leben ist (Rm 6 22, vgl. I Kor 4 5).

Das Selbstgefühl, das so der Christ sich erwirbt, gilt nicht etwa nur den Menschen gegenüber oder für ihn selbst, sondern es bewährt seine religiöse Art darin, dass es, natürlich innerhalb der p. 92 f. bezeichneten Schranken, auch für das Verhältniss zu Gott gilt. Das kommt zum Ausdruck darin, dass es als Rühmen in Christo Jesu bezeichnet wird (I Kor 15 31 Rm 15 17 Phil 1 26). Ferner darin, dass dies Rühmen selbst am Tage der Parusie Bestand behält (I Th 2 19 II Kor 1 14 Phil 2 16). Der Apostel kann dem Gedanken auch die eigenthümliche Form geben, dass die Gemeinden sich seiner rühmen (I Kor 15 31 Phil 1 26) und zwar selbst am Tage der Parusie (II Kor 1 14), und das mit gutem Grunde, weil Gott nach der Norm seines Evangeliums das Gericht abhalten wird (Rm 2 16, vgl. 16 25). Ausdrücklich spricht es auch Paulus einmal aus, dass sein Rühmen in Christo τὰ πρὸς τὸν θεόν gelte (Rm 15 17). Es würde nun aber durchaus willkürlich sein, das Rühmen, auch wo er es nicht thut, stets nur auf den Tag der Parusie zu beziehen. Vielmehr dient diese nähere Bestimmung nur dazu, um die Festigkeit seines Selbstgefühls darzustellen, die selbst dann sich bewährt. Der Ruhm wird im Gegentheil als ein gegenwärtiger gedacht. Das zeigt insbesondere II Kor 4 2, wonach Paulus, wenn er sich den Gewissen der Menschen empfiehlt, dies vor Gott thut, 5 11 f., wonach er in seiner ganzen inneren Aufrichtigkeit Gott offenbar ist (vgl. auch die Präsentia in I Kor 15 31 Rm 15 17). Dies Selbstgefühl schliesst aber auch Zuversicht Gott gegenüber in sich ein (II Kor 3 4); der gute Stand der Gemeinde erregt ihn nicht nur zum Zutrauen und Rühmen darüber, sondern gibt ihm auch reichen Trost und überschwengliche Freude (7 4), wie umgekehrt die innere Furcht vor ihrem Abfall ihm so vollständig die Ruhe nahm (7 5), dass ihm trotz günstiger Gelegenheit die Freudigkeit zur Verkündigung des Evangeliums fehlte (2 12 13). Ebenso deutlich wie hier tritt der Zusammenhang der sittlichen und religiösen Thätigkeit im Selbstgefühl auch dann hervor, wenn der Apostel im Bewusstsein innerer Wahrhaftigkeit sich dem schändlichen Vorwurf, er sei ein Verführer, kühn entgegenstellt und in diesem Selbstgefühl von Anerkennung, Ehre und Renommée, wie von Schande, bösem Leumund und Verkennung, überhaupt von jedem menschlichen Urtheil gleicher

Massen frei wird (II Kor 6 8 9, vgl. I Kor 4 3). Auch die sittlich-religiöse Wirkung des Ehrgefühls (p. 135) ist hier zu vergleichen.

4. Hat sich uns ergeben, dass Religion und Sittlichkeit auf's Engste zusammengehören, dass die sittliche Thätigkeit nur ein Theil des religiösen Prozesses ist, aus religiösen Motiven hervorgeht und auf das religiöse Verhältniss zurückwirkt, so ist damit die Möglichkeit gewonnen, auch den Gedanken des Gerichts nach den Werken [1] als einen nothwendigen Theil der paulinischen Anschauung zu verstehen. Dieser Gedanke ist nicht ein nur noch nicht getilgter Rest der pharisäischen Ansicht; noch weniger lässt sich sagen, dass die Anerkennung des Grundsatzes der Vergeltung im Gericht von Paulus nur dialektisch gemeint sei (Ritschl, Rechtf. II³ p. 319), vielmehr tritt in diesem Grundsatz nur mit vollkommener Deutlichkeit die Anschauung zu Tage, durch welche sich für das paulinische Denken das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit regelt, dass nämlich die sittliche Haltung einen nothwendigen Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Verhältnisses übt.

Gegen Ritschl's Annahme spricht nicht nur unser bisheriges Ergebniss, sondern auch die Thatsache, dass von dem Grundsatz der Vergeltung sehr oft und zwar auch mit Beziehung auf die Christen die Anwendung gemacht wird. Hier kann schon auf die starke Verantwortlichkeit, die Jedem für sein Verhalten auferlegt wird, und die zum Gerichtsgedanken in unmittelbarer Beziehung steht, hingewiesen werden (Gal 6 5 I Kor 3 8 10 14 Rm 14 4 10 12), ebenso auf die Tadellosigkeit, die bei der Parusie erforderlich wird (I Th 3 13 5 23 I Kor 1 8, vgl. Kol 1 22). Oft genug wird der Zusammenhang der bösen Werke mit dem Verderben ausgesprochen, mit oder ohne ausdrückliche Erwähnung des Gerichts. Nicht nur über die Heidenwelt, „die draussen", ergeht, wenn Gott sie richtet, das Verdammungsurtheil um ihrer Sünde willen (I Kor 5 13 11 32 Eph 5 6), und nicht nur über die Juden ist Gottes Zorn zum Gipfelpunkt gelangt (I Th 2 16), sondern auch in der Christengemeinde werden unbussfertige Sünder das Reich Gottes nicht erlangen (Gal 5 21 I Kor 6 9f. Eph. 5 5), vielmehr nach Art der Wüstengeneration umkommen (I Kor 10 5ff.). Die Irrlehrer, welche die Gemeinde zu verwirren und zu verderben suchen, werden verderben (Gal 1 8f 5 10 I Kor 3 17 II Kor 11 15 Rm 3 8 16 20), ebenso aber alle Feinde des Kreuzes Christi (Phil 3 19), alle, die den Herrn Jesus nicht lieben (I Kor 16 22). Jeder, auch Paulus, muss Alles daransetzen, um nicht unbewährt erfunden zu werden (I Kor 9 16 27 10 12 II Kor 5 9 11 Rm 11 21f. Phil 3 11). Ebenso geläufig ist aber dem Apostel der Zusammenhang der eigenen

[1] Ueber die jüdische Anschauung siehe Spitta, Urchristenthum II p. 72—75.

Leistung mit der Seligkeit. So thut er alles, um der Güter des Evangeliums theilhaftig zu werden (I Kor 9 23), kämpft um den Preis des unvergänglichen Kranzes (I Kor 9 24—27 Phil 3 13 14), weist auf die Herrlichkeit hin, welche durch Arbeit und Leiden der Christen erworben wird (Gal 3 4 I Kor 15 30—32 58 II Kor 4 17 Rm 8 17 Phil 4 1, vgl. auch I Kor 4 4 5) und mahnt mit dem Hinweis darauf, wie Christi Gehorsam mit der Weltherrschaft belohnt ward (Phil 2 9 ff. διό), die Christen, in gleicher Weise ihre Seligkeit zu erarbeiten (Phil 2 12 ὥστε). Vgl. noch p. 86—88.

Dieser durchgängigen Anschauung entspricht es vollkommen, wenn mehrfach die Doppelseitigkeit der Vergeltung beim Gericht hervorgehoben wird. I Th 4 6 wird der Vergeltungsgedanke ausdrücklich als Angelpunkt der Missionspredigt des Apostels bezeichnet und dient zur Begründung des christlichen Verhaltens; ebenso ist II Th 1 5—9 auf das gerechte Gericht Gottes verwiesen, der Bestrafung, wie Belohnung vollzieht. Die gleiche doppelseitige Beziehung zeigen die Hauptbriefe; je nach seinem Verhalten wird Jeder Verderben oder ewiges Leben ernten (Gal 6 8), wird er Gutes oder Böses empfangen (II Kor 5 10, vgl. noch Kol 3 24). Der gleiche Gedanke findet sich vielfach auch im Römerbrief, sowohl als Unterbau der Rechtfertigungslehre, wie in Anwendung auf's christliche Leben. Nicht nur die Obrigkeit ist Gottes Gerichtsvollstrecker am Bösen (Rm 13 2 4), sondern auch für das Verhältniss zu Gott gilt der Vergeltungsgedanke. Denn Gott hat sich Bestrafung und Vergeltung vorbehalten (Rm 12 19). Daher gehören auch für die christliche Betrachtungsweise Fleischeswandel und Tod, Gerechtigkeit und Leben zusammen (Rm 8 10 13 etc.). Und gilt für die Christen kein Verdammungsurtheil mehr (Rm 8 1), so hat das seinen Grund nicht etwa darin, dass die auch den Heiden bekannte Rechtssatzung Gottes (Rm 1 32) aufgehoben wäre, so dass nun das Gericht Gottes nicht mehr nach der Wahrheit erfolgte (Rm 2 2), sondern darin, dass die Forderung des Gesetzes von denen, die nach dem Geiste wandeln, erfüllt wird (Rm 8 4, vgl. Gal 5 24). Dann ist aber auch die Vergeltung nach den Werken (Rm 2 6—10) ein durchgehender Grundsatz des Apostels, der wohl modifizirt, aber nicht aufgehoben werden kann.

Zur Vervollständigung des Gedankens ist schliesslich noch darauf hinzuweisen, dass selbstverständlich die Vergeltung eines guten Wandels mit dem ewigen Leben auch ein Rechtfertigungsurtheil in sich schliesst. Das zeigt schon Rm 2 13, wo entsprechend dem ganzen eschatologischen Zusammenhang das Rechtfertigungsurtheil in die Zukunft verlegt und auf die sittliche Arbeit basirt wird; ferner wird II Kor 9 9 ein alttesta-

mentliches Citat ganz unbefangen verwerthet, wonach die Gerechtigkeit des Barmherzigen ewig bleibt, also auch von Gott anerkannt wird; schliesslich verlangt I Kor 4 4 [1], die Rechtfertigung auf die Anerkennung des sittlichen Verhaltens zu beziehen. Dass Paulus den Ausdruck eines zukünftigen Rechtfertigungsurtheils auf Grund der sittlichen Leistung, von Rm 2 abgesehen, nur gestreift hat, erklärt sich zur Genüge daraus, dass er den Ausdruck eben in anderem Zusammenhange verwendet; aber es hat keinen anderen Sinn, wenn er von göttlichem Lob spricht (I Kor 4 5 Rm 2 29, vgl. Rm 2 7 10), denn dies kann nur in der göttlichen Anerkennung der Treue und der Leistung bestehen, d. h. im Rechtfertigungsurtheil. Den gleichen Sinn hat es, wenn II Kor 10 18 die Bewährung allein auf das Urtheil Gottes begründet wird. Es ist deutlich, dass diese Anschauung mit der genuin paulinischen Rechtfertigungslehre trotz mancher Ansätze nicht ausgeglichen ist und formal sich nicht ausgleichen lässt. Was aber vor Allem zu prüfen wichtig ist, ist die Frage, ob der Widerspruch auch sachlich unausgleichbar ist, d. h. ob und wie der Vergeltungsgedanke in der skizzirten Form sich mit der Gnadenlehre des Apostels vereinigen lässt. Und nun scheint mir allerdings hier nicht der mindeste Gegensatz [2] vorzuliegen, sondern der Vergeltungsgedanke hat gemeinhin eine Form der Anwendung erhalten, in der er die Gnadenlehre nicht nur voraussetzt, sondern direkt einschliesst.

Zunächst weise ich darauf hin, dass der Lohngedanke, wo er sich findet (μισθός I Kor 3 8 14 9 18, vgl. Kol 3 24; κατεργάζεσθαι II Kor 4 17 Phil 2 12, und die obigen Stellen), nicht im strengen Sinn von Rm 4 4 gebraucht sein kann. Das ist schon durch das alle Aeusserungen des Apostels durchziehende Bewusstsein der Verpflichtung zu allem Guten ausgeschlossen (I Kor 9 17), und würde sich auch damit nicht vertragen, dass alles Gute auf Gott zurückgeführt wird, vielfach gerade im Zusammenhang mit dem Gericht (z. B. I Th 3 13 5 23 I Kor 1 8 Phil

[1] Das δεδικαίωμαι vom Rechtfertigungsurtheil im üblichen Sinn zu verstehen (Heinrici) ist unzulässig, weil es sich hier um die persönliche Berufstreue handelt, die erst unter Voraussetzung des Christenstandes möglich ist, während die Rechtfertigung von persönlicher Würdigkeit oder Unwürdigkeit ganz abstrahirt und nur die allgemeine Einsetzung in den Gnadenstand bezeichnet, einzelne Akte der Ungerechtigkeit aber nicht unmöglich macht (vgl. 6 8). Vielmehr handelt es sich um die persönliche Rechtbeschaffenheit, gegen die zwar Paulus in seinem Gewissen nichts einzuwenden findet, die aber erst durch das künftige Urtheil des Herrn definitiv festgestellt wird.

[2] Jacoby a. a. O. p. 270: „Die Rechtfertigung hebt nicht die fundamentale Wahrheit auf, dass der ethische Werth des Menschen über sein Loos entscheidet.“ Vgl. auch Cremer, Paul. Rechtfertigungslehre p. 359—368. Schlatter p. 199 ff.

2 12 etc. Vgl. hierzu die Ausführungen p. 42f., 92, 94f.). Während daher der Tod als Sold der Sünde schlechtweg bezeichnet wird, ist im Gegentheil das ewige Leben Gottes Gnadengabe (Rm 6 23). Ebenso erscheint selbst die Vergeltung des Gehorsams Christi als ein Gnadenakt Gottes (Phil 2 9 ἐχαρίσατο). Entsprechend ist I Th 3 13 das Bestehen in tadelloser Heiligkeit vor Gott bei der Parusie als „vor unserem Gott und Vater" gedacht, und somit der Gedanke der väterlichen Liebe und Gnade Gottes in diesen ganzen Zusammenhang eingeführt. Auf den Vorbehalt der göttlichen Gnade weist es auch hin, wenn das Gericht Gottes nach dem Evangelium des Paulus durch Jesus Christus abgehalten wird (Rm 2 16).

Die Einwirkung des Gnadengedankens zeigt sich nun, wie in der Predigt Jesu, darin, dass die Aequivalenz zwischen Lohn und Leistung nicht in äusserlich-mechanischer, juridischer Weise verstanden wird. Vielfach wird freilich die Aequivalenz betont: Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben (I Kor 3 17); den Bedrängern wird mit Bedrängniss vergolten, den Bedrängten mit Erquickung (II Th 1 6 7), denen, die ihren Leib ertödten, mit Leben (Rm 8 13); denen, die nach Unvergänglichkeit trachten, wird ewiges Leben zu Theil (Rm 2 8); der Sünde ἀνόμως oder ἐν νόμῳ entspricht auch ein Gericht ohne das Gesetz, respektive durch das Gesetz (Rm 2 12). Die strenge Aequivalenz wird auch hervorgehoben, wenn es ausdrücklich heisst, dass Jeder seinen eigenen Lohn nach seiner eigenen Arbeit erhält (I Kor 3 8), Jeder seine eigene Last tragen wird (Gal 6 5) etc. Aber die hier gemeinte Aequivalenz ist doch keine juridische. Schon die Bilder vom Wettlauf heben eine solche auf, denn der gesetzte Kampfpreis hat einen unvergleichlich höheren Werth als die Arbeit des Wettlaufs. Ausdrücklich wird dieser Gegensatz in II Kor 4 17 hervorgehoben, denn „des Augenblickes leichte Last an Trübsal erwirbt uns über alles Verhoffen und Fassen hinaus einen gewichtigen Schatz von Herrlichkeit für ewig" (Weizs., vgl. Rm 8 17f.)[1].

In anderer Weise wird die mechanische Aequivalenz dadurch ausgeschlossen, dass Jeder nicht irgend etwas Anderes, sondern eben, was er geleistet hat, erhält. Jeder empfängt τὰ διὰ τοῦ σώματος, also seine Werke selbst (II Kor 5 10), ebenso wird ὁ ἀδικῶν κομιεῖται, ὃ ἠδίκησεν Kol 3 25; ferner wird Jeder ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο vom

[1] Zugleich macht diese Stelle deutlich, dass nur durch den Glauben, das Schauen auf's Unsichtbare, der Lohn vergegenwärtigt werden kann. Darin zeigt sich ebenfalls ein bedeutsamer Unterschied jedes religiösen Vergeltungsgedankens vom spezifisch juristischen. Ferner liegt hier, wie auch sonst mehrfach in dem Vergeltungsgedanken Trosteskraft (z. B. Kol 3 24).

Herrn empfangen (Eph 6 8). Eben hier setzt nun freilich der Lohngedanke ein, sofern ein Jeder das Seine, doch in anderer Form erhält, daher πρὸς ἃ ἔπραξεν II Kor 5 10. Aber genauer als dieser Gedanke veranschaulicht das wirklich Gemeinte das Bild organischer Zusammenhänge: Zwischen fleischlichem Handeln und Verderben, wie zwischen geistlichem Handeln und ewigem Leben besteht ein so nothwendiger und natürlicher innerer Zusammenhang, wie zwischen Saat und Ernte; was der Mensch sät, das wird er ernten, und wer ohne Aufhören ernten will, darf auch im Thun des Guten nicht ermüden (Gal 6 7—9). Der gleiche Gedanke findet sich auch sonst beim Apostel angedeutet, so wenn II Kor 9 10 die Gerechtigkeit nach Art eines Samens gedacht ist, der Frucht bringt, oder Rm 6 21 f., wo als Frucht der Sünde zunächst Herabwürdigung und schliesslich der Tod, als Frucht der Gerechtigkeit die Hingabe an Gott (ἁγιασμός) und schliesslich das ewige Leben erscheint. Wenn hier unmittelbar wieder der Tod als Sold der Sünde erscheint (Rm 6 23), so zeigt sich darin, dass eben der Lohn- und Vergeltungsgedanke in gleicher Weise von einem innerlich nothwendigen Verhältniss verstanden werden muss. Von hier aus erklärt sich auf's Beste die Betonung der Aequivalenz; denn da die Art des Samens auch über die Art der Frucht entscheidet, so besteht zwischen beiden Aequivalenz; umgekehrt kann eine mechanische Aequivalenz hier so wenig, wie zwischen Saat und Ernte bestehen, vielmehr ist normaler Weise die Ernte werthvoller als die Aussaat. Wendet man nun den Gedanken des organischen Verhältnisses auf die vorliegenden Grössen an, so ergibt sich, dass, wie die Sittlichkeit dem Apostel als integrirender Theil der Religion, so die religiös-sittliche Artbeschaffenheit ihm als ein integrirender und organischer Theil des ewigen, seligen Lebens gilt. Das ist aber eine Auffassung, die mit dem Gedanken der Gnade nicht nur verträglich ist, sondern seine nothwendige ethische Näherbestimmung darbietet.

Verfolgen wir noch weiter die Wirkung dieser Auffassung auf den Vergeltungsgedanken. Ist der Vergeltungsgedanke nicht mechanisch, sondern organisch gedacht, so kann nicht die Vielheit äusserer Werke in Betracht kommen, sondern die Werke müssen als eine innere, organische Einheit gedacht werden; so spricht der Apostel in der That vielfach von einem einheitlichen Lebenswerk eines Jeden (I Th 5 13 II Th 1 11 Gal 6 4 I Kor 3 13 f. 9 1 Rm 2 7 15 Phil 1 6 22 Eph 4 12). Auch dies aber kann nicht äusserlich und für sich, sondern nur als Ausdruck und Frucht der Herzensgesinnung in Betracht kommen. Diesen Sinn hat es, wenn beim Gericht auch die verborgene Gesinnung des Herzens

aufgedeckt und für das Urtheil in Anschlag gebracht wird (Rm 2 16 2 29 I Kor 4 5, vgl. 14 25 II Kor 4 2). Ist nun aber, wie gezeigt, die Uebung der Vergeltung des Guten ein Gnadenakt Gottes, so muss entsprechend der Mittelpunkt der gottgefälligen Herzensgesinnung die demütige Beugung unter Gottes Gnade im Glauben sein; so ist nach Kol 1 22f. die Unanklagbarkeit vor Gott an die Gründung und Festigung des Glaubens und die Unbeweglichkeit der Hoffnung gebunden. Ebenso ist die Festigung, die die Christen unanklagbar macht, I Kor 1 7f. als Festigung im Glauben gedacht (vgl. II Kor 1 21 Kol 2 7 Hebr 13 9). Das eigentliche Glaubenswerk (I Th 1 3[1] II Th 1 11) besteht eben in der Festigkeit auch unter den Anfechtungen des Satans (I Th 5 8 Eph 6 13—18), insbesondere in der Freudigkeit im Leiden (II Th 1 5—7 Phil 1 27ff.), so dass man sich davon nicht abbringen lässt, in Geduld ein gutes Werk zu thun (Rm 2 7). Wie hier schon der Uebergang vom Glauben zur Lebensgerechtigkeit sich zeigt, so auch 2 8—10, indem die der Wahrheit Ungehorsamen zugleich als der Ungerechtigkeit Folgende und das Böse Vollbringende gedacht sind, während die nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit bei Gott Trachtenden zugleich das Gute wirken. Auch sonst fällt bei denen, an welchen Gottes Gericht vollstreckt wird, der Unglaube gegenüber der Wahrheit mit dem Gefallen an der Ungerechtigkeit zusammen (II Th 1 8 2 12 Rm 1 18)[2]. Alle diese Sätze aber, auch die zur Begründung der Rechtfertigungslehre in Rm 1 2 verwendeten, gehen nicht von einer mechanisch-juridischen Auffassung des guten Werkes aus, sondern stellen die entscheidende Grundgesinnung des Herzens in den Vordergrund. Mit der Rechtfertigungslehre können diese Sätze so gewiss nicht im Widerspruch stehen, als die Verleihung der Glaubensgerechtigkeit und unsere Neuschöpfung zu guten Werken in der göttlichen Absicht einander nicht widersprechen können (Eph 2 8—10).

---

[1] SCHMIEDEL's Fassung, „das im Glauben bestehende Werk", würde neben der „aus der Liebe hervorgehenden Arbeit" uneben sein; dagegen gibt es einen vollen und runden Sinn, wenn an die Leidensfreudigkeit gedacht wird, unter deren Eindruck Paulus schreibt (ἄρτι 3 6, vgl. 1 6 3 2f. 5 8).

[2] Auch der jüdischen Litteratur ist der Gedanke nicht fremd, dass beim Gericht der Glaube in Betracht kommt. So heisst es Apc Bar 54 21: in fine enim saeculi vindicta erit de eis, qui improbe egerunt, juxta improbitatem eorum, et glorificabis fideles juxta fidem eorum; ib. 59 2 illo enim tempore lucerna legis aeternae illuxit omnibus qui sedebant in tenebris, quae credentibus annuntiaret promissionem mercedis eorum et incredulis tormentum ignis reservatum eis; IV Esr 9 7f. qui poterit effugere per opera sua vel per fidem, in qua credidit, is . . . videbit salutare meum; V Esr 15 4 (ed. FRITZSCHE p. 645): omnis incredulus in incredulitate sua morietur. Vgl. Kap. VI No. 8, auch No. 4 p. 164.

Aber besteht nun nicht doch nach anderer Hinsicht ein Widerspruch? Denn die Gnadenlehre des Apostels bezweckt eine Begründung der christlichen Heilsgewissheit zu geben, die Anwendung des Gerichts aber auch auf die Christen scheint die Heilsgewissheit zu gefährden. Wenn ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass auch das Wüstenvolk eine Analogie von Taufe und Abendmahl besass (I Kor 10 1—4), ohne dass es vor dem Untergang bewahrt wäre (v. 5ff.), wenn der Apostel dem heidnischen Dünkel mit dem Aushauen aus dem Oelbaum Gottes droht (Rm 11 22), wenn er wirklichen Abfall in den Gemeinden besorgt (p. 142), wenn er die falschen Brüder dem gerechten Gerichte Gottes preisgibt (p. 144), so lässt sich das mit dem Buchstaben seiner Heilslehre nicht vereinigen. Denn hier setzt er Erwählung, Berufung, Verklärung einfach gleich (Rm 8 30, vgl. I Th 1 4). Aber der Tendenz nach ist beides wohl verträglich, ja man erhält des Apostels richtige Ansicht erst, wenn man beides als unzertrennlich setzt (vgl. p. 40). Denn Paulus erkennt keine sittlich indifferente Heilsgewissheit als berechtigt an, sondern die Heilsgewissheit ist ihm selbst das kräftigste Motiv des Guthandelns (Phil 2 13), weil ja das Gute ein unabtrennbarer Theil des Heils oder, besser gesagt, die Artbeschaffenheit des Heils ist. Andererseits löst sich für ihn der Widerspruch dadurch, dass er nur die abstrakte Möglichkeit der Verdammniss setzt, für den konkreten Fall aber von Gottes Treue die Bewährung der Christen im Gericht erwartet (vgl. p. 42). So verbindet er mit dem warnenden Hinweis auf das Verderben der Wüstengeneration den Gedanken an Gottes Treue, die für den glücklichen Ausgang aller Versuchungen sorgen wird (I Kor 10 13); so setzt er Rm 14 4 zwar die Möglichkeit eines Falls, fügt aber sogleich ein σταθήσεται δέ hinzu (vgl. Gal 6 1f.), so setzt er I Kor 4 5 optimistisch voraus, dass jedem Christen beim Gericht Lob zu Theil werde. Vgl. auch Cremer p. 352ff.

Wenn nur nicht eben die Sünde erfahrungsmässig eine so grosse Macht in den Gemeinden wäre! Demgegenüber scheint jede ethische Bedingtheit ein Aufgeben der reinen Gnadenpredigt zu involviren. Wie kann sich damit ein Gericht nach den Werken vertragen? Hier ist nun hervorzuheben, dass für den Apostel auch durch die Anerkennung der bleibenden Sünde der Vergeltungsgedanke keineswegs aufgehoben wird. Zwar ist zunächst der Leib um der Sünde willen als dem Tode verfallen zu erachten (Rm 8 10); da aber der Geist um der Gerechtigkeit willen Leben ist, so wird, um ihn nicht zu schädigen, um seinetwillen auch sein sterbliches Werkzeug lebendig gemacht werden (Rm 8 11). Dieselbe Betrachtungsweise a parte potiori macht der Apostel noch mehrfach geltend. Gewiss wird Jeder seinen Lohn em-

pfangen nach seiner eigenen Arbeit (I Kor 3 8), aber auch der, dessen Werk sich nicht bewährt, sondern von den Flammen aufgezehrt wird[1], wird zwar damit grossen Verlust erleiden, aber doch der Errettung theilhaftig werden, wenn er nicht ihrer persönlich sich unwerth erweist (I Kor 3 15). Auch werden die persönlichen Verfehlungen auf das Allermildeste beurtheilt. Eindringlich warnt zwar der Apostel davor, die Berührung mit dem heidnischen Kult leicht zu nehmen und dadurch die Eifersucht und Kraft des Herrn auf die Probe zu stellen (10 22) oder sich durch liebloses und unwürdiges Gebahren beim Abendmahl der Profanation seines Leibes und Blutes schuldig zu machen (11 21 f. 27); er weist darauf hin, dass ein solcher sich selbst das Gericht isst und trinkt, und dass es desshalb so viel Kranke und so zahlreiche Todesfälle in der Gemeinde gibt (11 29 30). Aber, indem er mahnt, solch' Gericht zu vermeiden (11 31 34), betrachtet er doch dies Strafgericht nicht als Verdammungsgericht, sondern als Züchtigungsgericht[2], durch welches sie erzogen und gebessert werden sollen, um nicht dem definitiven Gericht und der Verdammniss zu verfallen (11 32). Genau ebenso hofft er den Bann, durch den der Blutschänder dem Verderben übergeben werden soll, als ein letztes Züchtigungsmittel wirksam zu sehen, durch das der Sünder, wenn auch mit Verlust seines irdischen Lebens, errettet werden soll (5 5)[3]. Der gleiche, bei aller Energie milde und versöhnliche

---

[1] Eine überraschende Parallele hierzu hat SPITTA (a. a. O. II p. 73) im Test. Abr. 93 10 ff. aufgewiesen: δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθὸς λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἁμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον· εἴ τινος δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ἅψεται αὐτοῦ, οὗτος δικαιοῦται . . . Man sieht, bei aller Uebereinstimmung besteht doch in der Tendenz ein grosser Unterschied.

[2] Ueber die alttestamentliche Auffassung der Leiden als göttlicher Zuchtmittel s. DILLMANN a. a. O. p. 312. Dem paulinischen Gedanken stehen sehr nahe die Ausführungen Sap 11 9 10 12 15—22 16 1—11, vgl. auch Ps Sal 3 3 ff. 7 5 8 23 ff. Demgemäss erwarten die Frommen beim Gericht Gottes Erbarmen, z. B. Sap 12 22 Ps Sal 13 12 u. öft., vgl. noch Kap. VI No. 13 das Citat aus Sirach, auch p. 165.

[3] Wenn HEINRICI das ὄλεθρον τῆς σαρκός von der „mortificatio des alten Menschen" verstanden wissen will, so macht das den (libertinistischen) Gedanken einer Ertödtung des sarkisch-sündlichen Lebens durch Anheimgabe an die fleischlichen Begierden nothwendig, den auch wirklich HEINRICI streift. Der Grund aber, dass nicht σῶμα, sondern σάρξ dastehe, hält nicht Stich, weil σῶμα hier einen schiefen Sinn ergeben würde. Denn wohl soll die σάρξ, nicht aber das σῶμα des Sünders dauernd verloren gehen (vgl. 15 50 mit 6 13 f.). Auch kommt die σάρξ garnicht, wie es dann HEINRICI verlangt, als sittlich indifferent, sondern als der todeswürdige Urheber der Blutschande (vgl. Rm 7 17 f. 8 10) in Betracht. Vielmehr denkt Paulus an Krankheit und Tod, den Satan an den ihm Ueberlassenen vollzieht (vgl. II Kor 12 7), an eine strenge Bestrafung des schuldigen Theils, der σάρξ, die es Gott ermöglicht (vgl. I Kor 11 32), das πνεῦμα vor Verdammniss zu bewahren.

Geist spricht sich in seiner ganzen Praxis aus (vgl. II Kor 10 8 13 10 2 5—11). Er will die Korinther als seine lieben Kinder züchtigen, und im schlimmsten Falle sind es Ruthenstreiche, die er ihnen androht (I Kor 4 14f. 21). Wird aber der Vergeltungsgedanke so ersichtlich dem Gedanken Gottes als des Vaters untergeordnet, dass er die Vergebungsbereitschaft und Milde in sich einschliesst, so kann er freilich dem Gedanken der bedingungslosen Gnade Gottes nicht mehr widersprechen; aber ebenso wenig setzt sich die Ertheilung von Lob und Leben auf Grund des vorhandenen Guten in sachlichen Widerspruch damit, dass auf Grund der Gesetzeswerke und daher mit Ausschluss der Gnade kein Fleisch vor Gott gerecht wird (Rm 3 20).

5. Damit scheint mir dargethan, dass von einem sachlichen Widerspruch zwischen dem paulinischen Rechtfertigungs- und dem ebenso paulinischen Vergeltungsgedanken keine Rede sein kann. Der Vergeltungsgedanke wird, wo er auf die Gläubigen in Anwendung gebracht wird, nicht im Gegensatz zur Gnade Gottes gedacht, sondern schliesst sie vielmehr durch die Milde der Beurtheilung, die beherrschende Schätzung des Glaubens und die überreiche Vergeltung alles Guten, das zudem Gott selbst in seiner Gnade gewirkt hat, völlig in sich ein, bietet aber zugleich eine nothwendige Ergänzung des Gedankens der bedingungslosen Gnade dadurch, dass die ethische Art dieser Gnade und des von ihr verliehenen Heilsgutes und damit zugleich eine Rückwirkung der sittlich-religiösen Lebenshaltung auf den definitiven Besitz des Heiles festgestellt wird. Ein formaler Widerspruch bleibt freilich bestehen. Aber dieser wird für den Apostel dadurch verdeckt, dass in seiner Schilderung der Vollendung der Gedanke des Gerichts hinter dem der Begabung mit ewigem Leben durch Auferstehung und Verwandlung zurücktritt (p. 52f.), ferner dadurch, dass er ein festes Programm über den Verlauf der apokalyptischen Entwicklung entweder überhaupt nicht hat oder doch keinen erheblichen Werth darauf legt. Auch daran darf vielleicht erinnert werden, dass für die apokalyptische Phantasie der Gedanke eines mehrfachen Gerichts nichts Besonderliches hatte (vgl. C. Teichmann p. 91ff.), also auch ein doppeltes Rechtfertigungsurtheil sehr wohl denkbar war. Und vor Allem wird aus der Art des Rechtfertigungsgedankens selbst dieser formale Dualismus verständlich werden. Vgl. Kap. VI No. 14.

An diesem Punkte bewährt sich nur, was ganz allgemein als paulinische Anschauung dargethan ist, dass nämlich Religion und Sittlichkeit beim Apostel nicht in irgend einer Spannung zu einander zu denken sind, sondern auf's Engste zusammengehören. Es ist die gleiche Kraft Gottes und seines Christus, die sich darin auswirkt, ja

beides ist im Grunde der gleiche Vorgang. Die sittliche Haltung ist gar nichts Anderes als ein Theil des religiösen Vorganges, und es gibt für den Apostel keine religiöse Funktion, die nicht unmittelbar sittlich geartet wäre. Kann man beide auch relativ unterscheiden, so ist doch der Glaube das Motiv des sittlichen Strebens, und die sittliche Thätigkeit wirkt wieder auf den religiösen Besitz zurück. Diese enge Beziehung ist schliesslich darin gegründet, dass die sittliche Rechtbeschaffenheit selbst ein integrirender Theil des ewigen Lebens ist, dass das vollendete Heilsgut selbst durch und durch ethisch geartet ist. Das sind Sätze, die natürlich in dieser Form nicht vom Apostel ausgesprochen sind, in denen sich aber die von ihm angedeuteten Beziehungen kurz zusammenfassen lassen. Diese Gedanken über den Werth der Gerechtigkeit und ihre Beziehung zum Leben berühren sich, was keines Beweises bedürfen wird, auf's Engste mit den Gedanken Jesu über das Verhältniss der Gerechtigkeit zum Reiche Gottes (I p. 90—94). Man kann geradezu sagen, dass kein wesentliches Moment der Anschauung Jesu zu vermissen bleibt. Bei aller inneren Freiheit der Gedankenbildung und Formulirung ist doch sowohl die Ueberordnung der Religion über die Ethik, wie ihre enge und gegenseitige Beziehung vom Apostel den Grundgedanken Jesu entsprechend ausgeführt.

Sechstes Kapitel.

Der Rechtfertigungsgedanke.

1. Damit sind denn auch für den eigenthümlich paulinischen Gedanken der Rechtfertigung wesentliche Bedingungen des Verständnisses gewonnen. Zunächst insofern, als von vornherein das Missverständniss abgewehrt ist, als ob mit dem Rechtfertigungsgedanken eine Spannung zwischen Religion und Sittlichkeit gesetzt wird. Eine solche Annahme begünstigt selbst die sonst vortreffliche Ausführung von Weiss (Bibl. Theol. § 82c, auch § 84 Anm. 8), wenn hier der Glaube als „Gegensatz aller menschlichen Leistung“, als ein „Verzichtleisten auf alles eigene Thun und Erwerben“ gefasst wird. Denn das klingt, als hätte Paulus zwischen Glaube und Werken einen inneren Gegensatz gedacht, wovon keine Rede sein kann. Ausschliessend ist nur der Gegensatz des Glaubens zu „Gesetzeswerken“[1] (Gal 2 16 3 2 5 Rm 3 20 28) als Werken, die auf

---

[1] Ebenso urtheilt Cremer a. a. O. p. 364: „Ueberall ist der Gegensatz ... zwischen Werk und Glauben der Gegensatz der Gesetzeswerke, welche die Gerechtigkeit nicht bringen können.“

Grund der Gesetzesordnung geschehen, d. h. mit dem irreligiösen Dünkel einer gegen Gott selbständigen verdienstlichen Leistung verbunden sind (vgl. Rm 3 27). Der Tendenz des hier zu Tage tretenden Gedankens von der erhabenen Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes entspricht es zwar, dass von menschlicher Aktivität in diesem Zusammenhange überhaupt abstrahirt werden kann, und diese rein objektive Haltung des Rechtfertigungsgedankens kommt zum unzweideutigen Ausdruck, wenn das ganze Erlebniss ohne Einführung des subjektiven Moments in göttlichen Handlungen beschrieben wird: die er vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt (Rm 8 30). Dagegen ist nicht das mindeste Interesse vorhanden, Glauben und Werke in Gegensatz zu stellen, sobald diese in Unterordnung unter Gott geschehen. Vielmehr ist ja der Glaube als Gegensatz jenes Dünkels unmittelbar Beugung unter Gott (ὑπακοή Rm 1 5 etc.) und als unbedingtes Vertrauen auf Gottes Allmacht (Rm 4 19—25) das Hauptstück der ganzen christlichen Lebensgerechtigkeit und der Quell alles Guten (s. u. No. 13). Der Rechtfertigungsgedanke hat also seine Bedeutung nicht darin, eine vollständige und genaue Darlegung der (organischen) Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit zu geben, sondern nur darin, durch die Abwehr einer falschen Bestimmung ihres beiderseitigen Verhältnisses den Primat der Religion, d. h. der Gnade Gottes unzweideutig festzustellen; wesentlich ist ihm desshalb der polemische Charakter, und fast nur in der Polemik tritt er hervor[1]. Eine Ausnahme machen nur I Kor 6 11 Rm 8 30 33.

Wichtig ist es ferner, sich gegenwärtig zu halten, dass die Rechtfertigungslehre nicht etwa der einzige Ausdruck der paulinischen Anschauung von der Gnade ist. Ihre unmittelbare Darstellung findet diese in dem gesammten Gottesgedanken, dessen beherrschendes Centrum sie ist; zu besonders scharfer Aussprache kommt die überragende Art der Gnade im Gedanken der Erwählung und in der Zurückführung jedes guten Willens auf Gott (s. p. 37ff.). Aber selbst durch den Vergeltungsgedanken wird die reine Anschauung der Gnade nicht getrübt, geschweige denn verleugnet, sondern kommt gerade auch bei seiner Anwendung rückhaltlos zur Wirkung. Hält man sich im Gegensatz zur geläufigen Methode diese Instanzen gegenwärtig, so wird man dadurch für die Erkenntniss vorbereitet, dass die Rechtfertigung für Paulus nicht der allgemeine lehrhafte Ausdruck seiner Anschauung von der Gnade ist, so dass sie das Leitmotiv des christlichen Lebens sein

---

[1] Von hier wird das Zurücktreten des Begriffs in den späteren Briefen, die andere Gegensätze bekämpfen, verständlich.

müsste — dieser Erwartung wird durch die paulinische Verwerthung des Gedankens nicht entsprochen —, sondern dass sie eine unter besonderen Bedingungen stehende Ausprägung der Anschauung von der Gnade Gottes ist.

2. Aber auch für die Erkenntniss dieser besonderen Bedingungen ist durch unsere Untersuchung die Voraussetzung geschaffen. Gerade der von uns bereits analysirte Gerichts- und Vergeltungsgedanke ist es, von dem die Anschauung der Rechtfertigung in ihrer ganzen Genesis helles Licht empfangen kann. Das meine ich nicht nur insofern, als der Gegensatz gegen die pharisäische Vergeltungstheorie der Irrlehrer für die Ausbildung der Rechtfertigungslehre den entscheidenden Antrieb gegeben hat, sondern ich habe dabei vor Allem das positive Verhältniss im Sinn, das zwischen beiden Gedanken besteht. Will man den Umfang und die Art des paulinischen Rechtfertigungsgedankens untersuchen, so darf man sich nicht in erster Linie an den Galaterbrief halten. Denn das eigentliche Problem dieses Briefes ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Freiheit der Christen vom mosaischen Gesetz. Dafür wird dann die Rechtfertigung aus dem Glauben als eine Hauptinstanz in's Feld geführt, aber es ist nicht der Rechtfertigungsgedanke als solcher, auf den sich hier die Aufmerksamkeit richtet. Dagegen wird dieser Gedanke um seiner selbst willen in den ersten Kapiteln des Römerbriefes entwickelt, und eben hier zeigt sich ein eigenartiger positiver Zusammenhang zwischen Gericht und Rechtfertigung. Versuchen wir unter diesem Gesichtspunkt den Gedankengang von Rm 1—3 zu rekonstruiren: Der Apostel geht davon aus, dass die Zornessaat Gottes zur Ernte herangereift ist (Rm 1 18—2 5). Gott will die Sünde nicht mehr geduldig gewähren lassen, sondern seine Gerechtigkeit dadurch erweisen, dass er nun das Weltgericht abhält (Rm 3 25 f., vgl. 3 5 f.). So wird denn der Zorn Gottes enthüllt, dem beim Gericht die Uebelthäter nicht entgehen werden (2 5 ff.). Und zwar handelt es sich anscheinend, wie sonst überall, um ein Gericht nach den Werken. Wie es gesteigerte Gottlosigkeit ist, deren Bilder der Apostel vorführt (1 26 f. 29 ff. 2 21—23 3 10—18), eine Gottlosigkeit, die den verdienten Lohn des Verderbens finden wird, so ist — und nichts berechtigt uns hier zu einer rein hypothetischen Fassung — auch an solche gedacht, die das Gesetz (relativ) erfüllen (Rm 2 14 27), die nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit bei Gott trachten (Rm 2 7) und sie auch erhalten (2 7 10 29). In ein neues (zweites) Stadium tritt der Gedanke dadurch, dass dem Zorngericht der Hinweis auf den Reichthum an Güte, Geduld und Langmuth Gottes gegenübertritt (Rm 2 4). Diese bewährt sich darin, dass, während alle jene Sünder als Gefässe des Zornes

dem Untergange preisgegeben werden sollten, sie noch ertragen werden (vgl. das freilich andersartige Rm 9 22), dass Gott seinen Zorn noch zurückhält und Raum zur Errettung lässt. Demgemäss erhebt in dieser Gnadenzeit der Apostel den Ruf zur Sinnesänderung (Rm 2 4, vgl. Act 17 30), die selbstverständlich in erster Linie Bekehrung zu Gott (I Th 1 9 II Kor 3 16, vgl. Gal 4 9) ist. Diese (Glaubens-)Forderung aber überbietet der Apostel — und damit tritt der Gedanke in sein drittes und letztes, genuin paulinisches Stadium — durch die Ueberzeugung, dass der von der Sünde beherrschte Mensch von sich aus die Sinnesänderung nicht beschaffen, Gott nicht wohlgefallen könne (Rm 3 23), dass vielmehr Gott selbst dies Wohlgefallen beschaffe, indem er in Christi Tod Gottesgerechtigkeit darbietet.

Dieser Entwurf ist höchst bedeutsam, denn er lässt uns einen Blick in den Entwicklungsgang[1] des Rechtfertigungsgedankens thun, der für sein Verständniss sehr werthvoll ist. Wir haben hier die authentische Darlegung der Stadien, welche dieser Gedanke durchlaufen hat und somit ein vom Apostel selbst aufgestelltes Programm für den Gang unserer Untersuchung. Denn dass der hier vorliegende Ansatz nicht etwa ad hoc gemacht ist, liegt darin klar zu Tage, dass in den beiden ersten Ansätzen nur die Grundgedanken seiner Missionspredigt einheitlich zusammengefasst sind, und als Missionspredigt muss die Darlegung des Apostels in erster Linie verstanden werden[2]. Wie hier, so verbindet auch sonst Paulus mit dem Gedanken an den Einen Gott unmittelbar die Ankündigung der Vergeltung im Gericht (I Th 1 10 4 6 Act 17 24 30 31) und der Errettung. Als ursprünglicher Ansatz erweist sich I auch dadurch, dass hier ein allgemein christlicher und jüdisch-apokalyptischer Gedankengang vorliegt, in dem noch nichts auf spezifisch paulinische Anschauung hinweist. Ebenso bewährt II seine Ursprünglichkeit dadurch, dass hier nur die Predigt Jesu selbst (Mc

---

[1] In diesem Sachverhalt liegt das relative Recht des Urtheils von CLEMEN (Chronol. d. paul. Br. p. 265f.), dass im Römerbrief sich der Gegensatz von Gesetzesbeobachtung und Glauben erst herausbilde, der im Galaterbrief als fertiges Instrument Anwendung finde. Im Uebrigen lässt sich die Annahme CLEMEN's nicht halten. Vgl. die werthvolle Kritik von J. WEISS in Paul. Stud. I (Theol. Stud. u. Krit. 1895), besonders p. 290. Die Spekulationen über das Gesetz in der Heidenwelt (Rm 2 12ff.) und die Sünde vor der Zeit des Gesetzes (5 14), über die göttliche Vorherbestimmung (9 19ff. 3 4 ff.) und die Nothwendigkeit des Guten bei Aufhebung des Gesetzes (6 1ff. 3 8) repräsentiren ersichtlich ein späteres Stadium in der Gedankenentwicklung des Apostels.

[2] Mit Recht hat WERNLE, Der Christ und die Sünde bei Paulus (Freiburg 1897), diesen Gedanken stark betont, z. B. p. VIII, 26 u. oft. Auch vgl. KÄHLER, Dogmatische Zeitfragen I p. 217[1]; HOLTZMANN a. a. O. p. 207.

1 15 6 12 Mt 11 20 f. 12 41 Lc 13 1—9 15 7 10 16 30 f. 17 3 f., vgl. I p. 128) und der Urapostel (Act 2 38 3 19), wie sie noch in II Pt 3 9 nachklingt, von Paulus aufgenommen ist. Haben wir aber hier den ursprünglichen Ansatz der Rechtfertigungslehre vor uns, so erhellt, dass der Rechtfertigungsgedanke direkt aus dem eschatologischen Gedankenkreise hervorwächst und es gilt, die hier deutlich zu Tage liegende eschatologische Wurzel[1] des Rechtfertigungsgedankens fest im Auge zu behalten, wenn man ihn voll verstehen will.

3. Die Ursprünglichkeit dieses Gedankenganges bestätigt sich durch die eigenthümliche und sehr lehrreiche Parallele, welche die Entwicklung des Gedankens der Errettung darbietet. Dass diese ihren eigentlichen Ort in der Eschatologie hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Zahlreiche Stellen, wie I Th 5 8 f. II Th 2 13 14 I Kor 3 15 5 5 Rm 5 9 f. 9 27 10 9 13 13 11 Phil 3 20, machen ihren Zukunftscharakter vollkommen deutlich. Der mit der apokalyptischen Predigt übereinstimmenden Ankündigung von Gottes Zorn, der sich im Gerichte entladen wird, tritt der Hinweis auf seine rettende Gnade zur Seite. Nun fällt der Begriff der Errettung nicht etwa mit dem der Rechtfertigung von vornherein zusammen. Schon darin sind beide verschieden, dass der Gedanke der Errettung nicht gleich feste Beziehung zum Gedanken des Gerichts hat (p. 54); ferner schliesst die Errettung, so wie die eben herausgeschälten Ansätze des Römerbriefs (I u. II), ausdrücklich auch die gesammte Heiligung durch den Geist (II Th 2 13), ferner die Versiegelung durch den Geist (Eph 1 13) und das Leben mit Christus (Eph 2 5 ff., vgl. Rm 5 10 ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ) in sich ein, und diese Gedanken sind nicht nur religiös, sondern zugleich ethisch orientirt. So gehört denn zur Errettung auch die Sinnesänderung (II Kor 7 10, vgl. 12 21) und die beständige Arbeit an der eigenen Errettung (Phil 2 12); ihr Erkennungszeichen ist die Unerschrockenheit im Leiden (Phil 1 28, vgl. II Th 1 4 5). Aber genau ebenso, wie oben beim Uebergang von I und II zu III, so verengt sich auch hier der Gedanke. Im Vordergrunde des Gedankens steht eben nicht ein ethisches, sondern das religiöse Interesse. Denn die rettende Thätigkeit vollzieht sich durch das Evangelium (I Th 2 16 II Th 2 14 I Kor 15 2 Rm 1 16 Eph 1 13). Demgemäss ist es in erster Linie der Glaube, an den die Predigt von der

---

[1] So auch KÖLBING (Studien zur paul. Theol. in Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 7—17), dessen werthvolle Abhandlung mir erst nachträglich zu Gesichte gekommen ist: „Die gesammte theologische Gedankenwelt des Apostels Paulus, einschliesslich der Rechtfertigungslehre ist auf's Innigste mit der urchristlichen Eschatologie verwoben“ (p. 8). CREMER a. a. O. p. 350: „Gerechtigkeit, Gericht, Parusie gehören unauflöslich zusammen“ (vgl. noch p. 71—77).

Errettung sich wendet (I Kor 1 21 15 2 Rm 1 16 10 9 f. II Th 2 13 f.), oder das gläubige Bekennen (Rm 10 9 f.) und Anrufen (10 13) des Herrn erscheint als Bedingung der Errettung. Das leitende Interesse ist hierbei ganz wie bei der Rechtfertigung der Glaube an die Gnade Gottes. So hebt Eph 2 8 f. mit unverkennbarem Anklang an die Rechtfertigungslehre hervor, dass die Errettung nicht in den Gläubigen oder in ihren Werken ihren Grund habe, sondern ein Geschenk der göttlichen Gnade sei. Das gleiche Interesse der unbedingten Gnade Gottes zeigen aber schon I Th 5 9 f. II Th 2 13. Liegt es hier nahe, den göttlichen Willensentschluss zur Errettung mit dem Erwählungsgedanken zu kombiniren (vgl. I Th 1 4), so weist dagegen I Kor 1 21 auf den allgemeinen Beschluss, durch die Thorheit der Predigt vom Kreuz die Errettung zu beschaffen, und so wird vielfach als Mittel der Errettung der durch die Predigt dem Glauben ausgehändigte Tod Christi hingestellt (I Th 5 9 f. Gal 1 4 I Kor 1 18 15 2 3 II Kor 2 15 f. 5 20 6 2 Kol 1 13 f. Eph 5 23 ff.). Durch diese Beziehung auf die Gnade Gottes und speziell auf den Tod Christi wird in der That die Errettung zur Rechtfertigung in die engste Beziehung gesetzt. Zum Mindesten wird die gnadenweise Gerechtsprechung das eigentliche Herzstück der Errettung (Rm 5 9 f., vgl. 8 31 ff.), sie kann aber auch geradezu mit der Rechtfertigung identifizirt werden. So geschieht es schon Rm 1 16 f., wo die errettende Kraft des Evangeliums damit begründet wird, dass in ihm die Gottesgerechtigkeit offenbart werde. Dem entspricht die nachfolgende Ausführung, in der, wie gezeigt, vor dem Glauben an die Gnade Gottes in Christi Tod alle sonst angedeuteten Bedingungen der Errettung zurücktreten. Ebenso lässt Rm 10 9 f. die Begriffe δικαιοσύνη und σωτηρία unterschiedslos alterniren, Rm 11 26 fällt der Begriff der Errettung mit der Hinwegnahme der Sünde zusammen; analog zeigen Gal 1 4 Kol 1 13 f., wie die eigentlich eschatologischen Vorstellungen des Herausreissens aus dem gegenwärtigen bösen Aeon, aus dem Bereiche der Finsterniss direkt auf die Sündenvergebung bezogen sind; die gleiche Beziehung auf den Tod Christi, auf Rechtfertigung und Sündenvergebung zeigt der an sich eschatologische Begriff der Erlösung (Rm 3 24 Kol 1 14 Eph 1 7).

Ist nun die Rechtfertigung mit der Errettung in der Hauptsache identisch, so zeigt sich darin von Neuem, dass sie als ein Glied des eschatologischen Zusammenhanges verstanden werden muss. Aber dieser parallele Gedanke beweist zugleich, dass es die eschatologische Beziehung nicht ausschliesst, den Begriff zugleich auf die Gegenwart anzuwenden. Der an sich eschatologische Begriff der σωτηρία geht nämlich mehrfach in einen zeitlosen über (vgl. die Präsentia in I Kor 1 18

15 2 II Kor 2 15, auch I Th 1 10), ja es kann gelegentlich die Errettung ausdrücklich als eine schon vollzogene bezeichnet werden (I Kor 1 21 Rm 8 24 Eph 2 5 8, vgl. Gal 1 4 Kol 1 13). Das ist nirgends so gemeint, als sollte der Begriff seines Zukunftscharakters völlig entkleidet werden, selbst im Epheserbrief nicht (vgl. 1 13 f.), sondern, wie es Rm 8 24 pointirt ausdrückt, ist die Sphäre, in die wir durch die Errettung hineinversetzt sind, selbst erst die Hoffnung. Aber findet auch die Errettung im Vollsinn erst in der Zukunft statt, so reicht sie doch bereits in die Gegenwart hinein. Denn schon in der Gegenwart findet eine rettende Thätigkeit statt (I Kor 7 16 9 22 10 33 Rm 11 14); sofern das Evangelium den Weg zeigt, der zur Errettung führt und die Versöhnung predigt, ist die Gegenwart der Tag der Errettung (II Kor 6 2).

4. Die weitreichende Analogie zwischen dem Gedanken der Errettung und der Rechtfertigung lässt sich nicht verkennen. Nur insofern liegt ein Unterschied vor, als bei Paulus die eschatologische Haltung beim Gedanken der Errettung durchaus überwiegt, was sich von der Rechtfertigung nicht behaupten lässt. Allerdings verleugnet auch dieser Gedanke seine eschatologische Art nicht. Das beweisen schon die Futura, in denen mehrfach von der Rechtfertigung geredet wird. Denn die bei Abraham vollzogene Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit steht für uns noch aus (μέλλει λογίζεσθαι), obwohl wir bereits gläubig sind (Rm 4 24); ferner wird die Rechtfertigung sowohl der Beschneidung wie der Vorhaut in die Zukunft verlegt (Rm 3 30). Wie diese Futura zu deuten sind, zeigt unmissverständlich Rm 5 19, wo die Hinstellung der Vielen als Gerechter auf den gleichen Zeitpunkt angesetzt werden muss, wie das βασιλεύσουσιν v. 17 (vgl. v. 21). Auch nach Phil 3 9 steht das εὑρεθῆναι ἐν (Χριστῷ) . . . ἔχων . . . δικαιοσύνην . . . τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ noch ebenso aus, wie nach v. 11 die Todtenauferweckung. Es wird also der genuin paulinische Rechtfertigungsgedanke ebenso eschatologisch gedacht wie Rm 2 13 3 20 Gal 2 16 der übliche, an den der Apostel angeknüpft hat. Ferner wird Rm 5 9 f. Gal 5 5 wenigstens die eschatologische Bezeichnung des Erfolges der Rechtfertigung festgehalten. Aber unstreitig überwiegt beim Apostel die Beziehung der Rechtfertigung auf die christliche Gegenwart (Rm 8 33 f. Gal 2 17, vgl. I Kor 4 4) und sogar auf die Vergangenheit der Christen (I Kor 6 11 Rm 5 1 9[1]). Die Glaubensgerechtigkeit erscheint nicht nur als eine bereits geoffenbarte (Rm 1 17 3 21) und demnach zugängliche (beachte die zeitlose Fassung in Gal 3 8 24 I Kor 1 30

[1] Rm 8 30 wird nur die unwiderstehliche Kraft des göttlichen Willens dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er als in jeder Beziehung bereits vollzogen erscheint.

II Kor 3 9 5 21 Rm 3 24 26 28 4 5f. 11 5 17 10 4ff. 10 10), sondern auch ausdrücklich als wirklicher Besitz der Gläubigen (Rm 9 30 Phil 3 9). Während also für den Begriff der σωτηρία sich der eschatologische Zusammenhang bei Paulus als durchaus primär erweist, trägt der Gedanke der Rechtfertigung, wo wir ihn antreffen, auch alsbald einen zwiespältigen Charakter und nicht einmal davon lässt sich auf Grund der vorhandenen Urkunden reden, dass die Beziehung auf die Gegenwart erst eine immer stärkere Ausbildung erfahre.

Im Gegentheil lässt sich sagen, dass der Begriff schon von Paulus in einer gewissen Duplizität vorgefunden ist. Dass die „Rechtfertigung" zu den Schulbegriffen der jüdischen Theologie gehörte, ist nicht zweifelhaft. Man wird die Bestimmung des Begriffs in der Synagoge nur mit Vorsicht heranziehen dürfen, da die im späteren Judenthum herrschende Theologie eine nur zu begreifliche Erschlaffung der im Zeitalter Jesu charakteristischen Vorherrschaft der messianisch-eschatologischen Hoffnung aufweist. Immerhin bringt es das Gewicht der Lehren von Auferstehung und Gericht mit sich, dass das Endurtheil über den Menschen erst am Ende seines Lebens (welches den Beginn des Gerichts für jeden Einzelnen involvirt), gefällt wird (WEBER p. 272f., vgl. 328, 375ff.). Daneben aber erfolgt die Rechtfertigung des Menschen täglich, oder es kann doch in jedem Augenblick festgestellt werden, was er vor Gott gilt (p. 272). Diese zwiefache Beziehung des Rechtfertigungsgedankens findet sich aber auch bereits in früherer Zeit[1]. Vielfach wird die Rechtfertigung in Zusammenhang mit dem prophetischen Ausblick auf die Zukunft gebracht und daher von den LXX zweifellos bereits eschatologisch-messianisch verstanden. Z. B. wird Jes 45 25 Israel in der messianischen Zukunft Rechtfertigung in Aussicht gestellt; ebenso wird 43 9 26 ein Gerichtsverfahren vorgestellt, bei dem es sich um die Rechtfertigung der Völker, respektive Israels handelt. Mich 7 9 spricht Israel seiner Feindin gegenüber die Hoffnung auf Rechtfertigung seiner Sache aus und erwartet, wenn Gott Gericht abhalten wird, das Licht zu schauen. Dagegen wird bei Gottes Gericht der Gottlose nicht gerechtfertigt werden (Mich 6 10). In Sir 1 21 23 11 34 5 fehlt allerdings die messianische Beziehung (doch s. 32 25), aber es wird doch der Gerichtstermin in die Zukunft verlegt. Um so bestimmter wird der eschatologische Zusammenhang der Gerechtigkeit Dan 7 22 12 3 9 24 Sap 5 16 19ff. hervorgehoben. Ebenso ergibt er sich Apc Bar 51 1 3, wo die justificati in lege und damnati nach dem Ge-

[1] Zum Folgenden vergleiche die Nachweise bei CREMER, Paulinische Rechtfertigungslehre[2] (1900) p. 103—146; SPITTA, Der Brief d. Jakobus p. 72f., 82f., 85f., 106ff.; Komm. z. Römerbr. v. SANDAY and HEADLAM, Exkurs ad vocem.

richtstage in Herrlichkeit respektive in Schande sich wandeln. Ferner Test. Abr. 93 10ff., wo der im Gerichtsfeuer Bewährte gerechtfertigt und vom Engel der Gerechtigkeit in das Erbtheil der Gerechten errettet wird. Man vergleiche noch Bar 5 2 (Leg an, Jerusalem, den Mantel der Gerechtigkeit Gottes, vgl. v. 4) und Schmone Esre 11 (Sei König über uns, du Herr allein in Gnade und Erbarmen, und rechtfertige uns im Gericht). Kann so an der eschatologischen Beziehung des Rechtfertigungsgedankens kein Zweifel sein, so wird doch andererseits die Vorstellung auch schon auf die Gegenwart angewendet. Zweifellos liegt der Gedanke im Tempelweihgebet des Salomo III Reg 8 32 Par 6 23 vor; hier wird auf ein Eingreifen Gottes bei einem Eidschwur am Altar gerechnet mit der Wirkung, ἀνομηθῆναι ἄνομον . . . δικαιῶσαι δίκαιον, δοῦναι αὐτῷ κατὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Ebenso wird Sir 9 12 hervorgehoben, dass die Gottlosen nicht gerecht dastehen werden, bis sie in den Hades fahren und 18 22 als Regel aufgestellt, dass man mit der Rechtfertigung nicht bis zum Tode warten solle. Auch Ps 72 13 spricht von einer Rechtfertigung des Herzens, die schon vorgenommen sei (ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου, Grundtext זִכִּיתִי). Von einem vorläufigen Gericht, bei dem Gott ἐδικαίωσεν τὸν λαὸν αὐτοῦ reden die Zusätze z. Esther VII, 9. Besonders bedeutsam aber ist die Ausführung in Jubil 30 17ff. Die Vergeltung, welche Simeon und Levi an den Sichemiten übten, „gereichte ihnen zur Gerechtigkeit, und es wurde ihnen zur Gerechtigkeit angeschrieben". „Und so berichten sie für ihn zum Zeugnisse auf den himmlischen Tafeln Segen und Gerechtigkeit vor dem Gotte Aller", „und er ist als Freund und Gerechter auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben". Die aber den Bund brechen, werden „auf den himmlischen Tafeln als Feinde aufgeschrieben und aus dem Buche des Lebens getilgt" werden. Die gleiche Beziehung auf die Gegenwart zeigt IV Esr 12 7 „wenn ich bei dir vor Vielen gerechtfertigt bin". Schon im Wortlaut, noch mehr in der Sache (vgl. „wenn mein Gebet wirklich vor dein Angesicht gekommen ist") ist hiermit Lc 18 14 verwandt, wo ebenfalls die Beziehung der göttlichen Rechtfertigung auf die Gegenwart vorliegt. Es ergibt sich also, dass der Begriff der Rechtfertigung in der jüdischen Tradition zu keiner Zeit rein eschatologisch gefasst ist, sondern dass ihm von Hause aus eine doppelseitige Beziehung zukommt. Man wird nun freilich hieraus nicht die Folgerung ziehen dürfen, dass Paulus die beiden auseinander liegenden Beziehungen des Begriffs einfach übernommen habe. Schon die starke eschatologische Orientirung, die im Unterschied von den Apokryphen und der späteren jüdischen Theologie sein ganzes Christenthum zeigt, verbietet diese Annahme. Und doch ist das Zusammentreffen an diesem Punkte nicht

rein äusserlich und zufällig, sondern sachlich motivirt. Die geschilderte Entwicklung hat ihren tieferen Grund darin, dass ein Begriff, der ausdrückt, was eine Person bei Gott gilt und wie ihr von Gott Geltung verschafft wird, nicht ausschliesslich auf die Zukunft bezogen werden kann, wenn nicht die Religion aufhören soll, Religion zu sein.

Es ist demnach Anknüpfung an die vorhandenen Vorstellungen, wenn auch bei Paulus der Begriff ein zwiespältiges Gesicht zeigt. Wie alle paulinischen Grundgedanken eschatologische Haltung zeigen, so ist auch der Rechtfertigungsgedanke aus der Eschatologie heraus zu verstehen. Aber zugleich hat der Gedanke den Werth, den Heilsweg und die Heilsordnung anzugeben [1].

Diese ganze Art des überlieferten Gedankens musste ihn zu einem ausgezeichneten Mittel machen, wenn es sich darum handelte, die Eschatologie in Heilslehre und Heilsordnung umzusetzen. Und das eben ist das Grosse, dass diese von Jesus bereits begonnene Bewegung von Paulus fortgesetzt wird. Schon von Jesus hatten seine Gegner den richtigen Eindruck, dass er den „Weg Gottes“ weise (Mc 12 14), wie er sich denn bewusst war, den schon von Johannes eröffneten Weg zur Gerechtigkeit (Mt 21 32, vgl. Mc 1 2 3) in abschliessender Weise zu zeigen (Mt 7 13f.). Diese in seiner ganzen Predigt deutlich hervortretende Umbiegung der Eschatologie in Heilslehre wird nun von Paulus aufgenommen und fortgeführt. So sehr die eigenartige Formung des Rechtfertigungsgedankens diese Erkenntniss erschwert, darf man sich doch darin nicht beirren lassen, diesen Gedanken als eine, freilich sehr eigenartige, Fortbildung der Predigt Jesu zu verstehen. Gerade an den Reichsgedanken muss hier erinnert werden. Zeigt sich Jesu Grundanschauung darin sehr charakteristisch, dass er das Reich der Zukunft als für den Glauben erreichbar schon in die Gegenwart hineingestellt hatte, so ist es nur eine Spezialisirung dieses allgemeinen Grundgedankens, wenn nun auch die einzelnen Bestandtheile dieser Idee und die einzelnen Vorgänge, durch die das Kommen des Reiches veranschaulicht wurde, bereits in die Gegenwart hineingezogen werden. Die beiden Hauptvorgänge, welche nach Paulus das Reich herbeiführen, sind Auf-

[1] In beiden Fällen bleibt der forensisch-juridische Charakter des Rechtfertigungsurtheils, woran hier nur erinnert zu werden braucht, der gleiche. Der klassische Gebrauch des Ausdrucks schleift zwar vielfach die forensische Beziehung ab und setzt ihn in die Bedeutung der Beurtheilung und Billigung um (s. Cremer, Wörterbuch ad voc.); ebenso findet er sich mehrfach in den Apokryphen (Sir 10 29 13 22) und bei Lucas (7 29 35, vgl. 10 29 16 15) gebraucht. Aber gemeinhin tritt im Alten Testament und in den LXX der Zusammenhang des Gedankens mit der Gerichtsvorstellung deutlich hervor, und so auch stets bei Paulus.

erweckung und Gericht; so kann es denn kein Befremden erregen, sondern liegt ganz in der Linie der Predigt Jesu, wenn er Auferstehung und Gericht als für den Glauben bereits gegenwärtig vorhandene Grössen setzt. Speziell für den Gerichtsgedanken kommen noch bedeutsame Parallelen in Betracht. Mag man die Beziehung des Gerichts auf die Gegenwart im vierten Evangelium ganz auf das Konto des Evangelisten setzen, wozu die Berechtigung schon zweifelhaft bleibt, so zeigt doch die Thatsache dieser Beziehung, dass vom christlichen Gedanken aus eine solche Kombination nahe liegt. Aber wir besitzen ein Wort Jesu, welches selbst diesen Zusammenhang herstellt. Denn wie er weiss, dass im Gericht die Stellung zu seiner Person und seiner Predigt entscheidend sein werde (Mc 8 38 Mt 10 32f.), so nimmt er für sich als den „Menschensohn" das Recht in Anspruch, auf Erden Sünden zu vergeben (Mt 9 6). Wird aber die Sündenvergebung mit der Vollmacht des künftigen Weltenrichters gerechtfertigt, so erscheint sie damit als Vorwegnahme des künftigen Gerichts. Nach anderer Seite wird der Zusammenhang der Rechtfertigungslehre mit Jesu Reichspredigt durch Lc 18 13f. verdeutlicht. Die alttestamentliche Form (vgl. Gen 38 26 Jer 3 11 Ez 16 51f.) wie der Inhalt des Ausspruchs zeugen für seine Originalität; er schildert vielleicht die Wirkung des Bussrufs Jesu auf einen aus jener verachteten Klasse von Sündern, bei denen er (Mc 2 14—16 Mt 11 19 Lc 7 29 15 1 2 19 1ff.), wie schon sein Vorgänger (Lc 3 17 Mt 21 31f.) so bereitwillig Gehör fand. Jesu Ruf (Mc 2 17) hat ihn zu Gott geführt, und er erlebt nun in reumüthigem Gebet seine Rechtfertigung, die offenbar den vollen Antheil am Reiche Gottes in sich schliesst (vgl. I p. 125f.). Von hier aus wird man zu der Behauptung berechtigt, dass wenn man sich den Gesammteindruck der Person Jesu vergegenwärtigte, der nicht Zorn, sondern Gnade, nicht Verdammniss, sondern Errettung wollte (I p. 126—128), und wenn man diesen Eindruck in den Schulbegriffen der jüdischen Theologie zum Ausdruck zu bringen hatte, man ihn nicht tiefer erfassen konnte, als mit dem Satze, dass seine Person ein allgemeines Rechtfertigungsurtheil Gottes für die schuldverfallenen Sünder bedeute.

Allerdings muss man zugestehen, dass der Begriff bei solcher Fassung in der jüdischen Theologie „der Sache nach neu und unerhört" ist (Holtzmann, Neutestl. Theol. II p. 126), aber natürlich schliesst das eine Anknüpfung an jüdische Vorstellungen selbst bei der „unbedingten Ueberordnung des religiösen Momentes über das sittliche" nicht ganz aus. Mit Recht hat Teichmann a. a. O. p. 91ff. darauf aufmerksam gemacht, dass bei der apokalyptischen Ausgestaltung des Gerichtsgedankens sich zwei verschiedene Interessen geltend machen;

wenn er diese als ethisches und endgeschichtliches bezeichnet, so steht das freilich im Dienst der Annahme, als verhalte sich die ethische Betrachtungsweise gegen den Zeitpunkt des Gerichts indifferent (p. 82, 100), was für Paulus nicht zutrifft. Denn das Gericht wird in erster Linie eschatologisch, endgeschichtlich gedacht. Aber doch behält seine Beobachtung ihren Werth. Neben einem ethisch-individualistischen Interesse, das sich im Grundsatz der Vergeltung nach den Werken zeigt, lässt sich ein spezifisch religiöses (politisches) unterscheiden, wonach das Gericht als Vernichtung der widergöttlichen Mächte erscheint. In der jüdischen Literatur sind es nämlich wesentlich die heidnischen Könige sammt ihren Kriegsvölkern, die vom Gericht betroffen werden, während Israel verherrlicht wird (vgl. SCHÜRER II p. 449—451, auch WEBER p. 376). Es liegt auf der Hand, dass durch diese Unterscheidung, die sich auch in der Annahme mehrerer Gerichtstermine ausprägt, dem paulinischen Gedanken ebenfalls wesentlich vorgearbeitet wird. Denn das sehr charakteristische Moment, dass die ethische Qualität gegenüber der allgemeinen religiösen Position zunächst zurücktritt, ist beiden Entwicklungsreihen gemeinsam. Der sachliche Gegensatz zeigt sich freilich auf dieser gemeinsamen Grundlage um so schärfer, insofern der allgemeinen Verdammniss der Heiden ein δικαίωμα für alle Menschen entgegengestellt, und dieser Gedanke zur pharisäischen Vergeltungstheorie in schneidenden Gegensatz gestellt wird.

Es ist aber noch auf ein zweites Moment die Aufmerksamkeit zu richten. Ersichtlich knüpft Paulus an die alttestamentliche Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit an, die unter der Form richterlichen Waltens nicht blos die Gesinnung der Unparteilichkeit, sondern auch der Gnade und Treue, wie sie der Verheissung entspricht, erweist, so dass sogar die Vergebung auf Gottes Gerechtigkeit zurückgeführt werden kann (vgl. RITSCHL, Rechtf. u. Vers. II p. 103ff., CREMER p. 11ff.). Die beiden hier verbundenen Momente beginnen sich in der späteren Entwicklung derart zu trennen, dass mit mehr oder minder Deutlichkeit der Vergeltungsgrundsatz und die Uebung der Gnade auseinander treten. Allerdings findet sich die Verbindung beider noch mehrfach, z. B. Sir 32 25 (bis er Recht schafft seinem Volk und sie erfreut mit seinem Erbarmen) Bar 2 18, vgl. v. 30—3 2 II Makk 8 13—15 Jubil 23 31, ja selbst IV Esr 12 7 (wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, wenn ich bei dir vor Vielen gerechtfertigt bin) und im Schmone Esre[1]. Aber vielfach treten beide Gedanken auseinander:

[1] Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben vor dir gefrevelt. Du vergibst und verzeihst ja gern.

Entweder in der Weise, dass den Gottlosen ihr Recht geschieht, die Gottesfürchtigen aber Erbarmen finden (z. B. Sap 12 22 Ps Sal 2 33 ff. 15 12 13), oder auch so, dass die Gnade zur Ergänzung herangezogen wird. Besonders charakteristisch ist diese Anschauung IV Esr 8 32 ff. ausgesprochen. „Die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen" (ex propriis operibus recipient mercedem, vgl. v. 36 „habent substantiam bonorum operum"). Aber die, welche nicht Werke der Gerechtigkeit haben, müssen, falls sie nicht umkommen sollen, begnadigt werden und Erbarmung finden[1]. Ja in Wahrheit „Niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt". Andererseits heisst es freilich: Am Tage des Gerichts trägt ein Jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit (7 105). Ueber dies Schwanken ist der Verfasser nicht hinausgekommen. An diesem Punkt wird der Gegensatz, gegen den Paulus kämpft, ganz besonders deutlich, ebenso aber auch, dass das Recht der religiösen Erfahrung auf seiner Seite steht, wenn er bedingungslose Gnade als das Recht proklamirt, das Gott dem Sünder gewährt.

5. Macht es die Eigenart des paulinischen Rechtfertigungsgedankens aus, der eschatologischen Heilsanschauung ihre Beziehung auf die Gegenwart zu sichern, so wird die ganze Struktur des Gedankens am deutlichsten werden, wenn wir zunächst den eschatologischen Charakter der Rechtfertigung in's Auge fassen. Stellt nun diese sich dar als das im letzten Gericht gefällte Urtheil Gottes, durch welches er den Menschen für gerecht erklärt, so wird damit von vornherein das Missverständniss ausgeschlossen, als wäre die Rechtfertigung ein lediglich formaler Akt, der nur die nothwendige Vorbedingung anderer sachlich und real von ihr unterschiedener göttlicher Handlungen ist. Nicht eine bestimmt von anderen abgegrenzte Aktion bringt der Rechtfertigungsgedanke zum Ausdruck, sondern es handelt sich um einen einzigen, ungeschiedenen Akt Gottes, durch den er den Sünder als gerecht erklärt und behandelt[2]. Wie der Apostel sowohl im Auferstehungs- als im Gerichtsgedanken das ganze Heil zur Dar-

---

Sei König über uns, du Herr, allein in Gnade und Erbarmen und rechtfertige uns im Gericht (nach Cremer).

[1] Gunkel (in Apokryphen und Pseudepigraphen, ed. Kautzsch II p. 381) vergleicht dazu Apc. Esdrae (ed. Tischd.) p. 25: οὕτως καὶ ὁ δίκαιος ἀπέλαβεν τὸν μισθὸν αὐτοῦ ἐν οὐρανοῖς· ἀλλὰ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἐλέησον· οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ἐλεήμων εἶ.

[2] Kölbing sieht (a. a. O. p. 12) Gottes Gerechtigkeit darin, dass er „als Richter den Elenden aus seiner drückenden Lage befreit, ihm damit sein Recht schafft und ihn durch die Heilsverleihung in die Lage eines Gerechten bringt". Den gleichen Grundgedanken variiren Cremer's Ausführungen über die paulinische Rechtfertigungslehre an zahlreichen Stellen.

stellung gebracht hat (p. 51ff.), so ist entsprechend auch im Rechtfertigungsurtheil über den Sünder das ganze Heil gegeben. Denn ist dies das definitive Urtheil des göttlichen Endgerichts, so versteht es sich von selbst, dass damit alle messianischen Güter, die ganze Seligkeit, dem für gerecht Erklärten zugesprochen sind, wie umgekehrt ein κατάκριμα das ganze endgiltige Verderben nach sich ziehen würde[1]. Man beachte nur die Gedanken, die Paulus im Galaterbrief als gleichwerthig mit der Rechtfertigung behandelt! So wird das δικαιοῖ 3 8 durch ein Citat begründet, das von der Segnung handelt, und v. 9 durch εὐλογοῦνται wieder aufgenommen; die Rede geht dann von der Segnung zu ihrem Gegensatze, dem Fluche über und das ἐπικατάρατος wird nun durch ein οὐ δικαιοῦται fortgeführt (3 10 11). Mithin fällt der Fluch mit dem κατάκριμα, die εὐλογία mit dem δικαίωμα zusammen; die Rechtfertigung ist nicht als „blosse Vorbedingung der Segnung“ gedacht (Sieffert), sondern die ganze Segnung ist mit ihr gegeben. Der Begriff der Segnung wird dann 3 14 durch den der Verheissung aufgenommen, den Inhalt der Verheissung aber bezeichnet der Begriff der κληρονομία (3 18 29). Es bedarf keines Beweises, dass diese Begriffe von Paulus, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch in erster Linie eschatologisch gefasst sind. Denn den der κληρονομία zu Grunde liegenden Typus der Herrschaft über das Land Kanaan erweitert er, darin der zeitgenössischen jüdischen Anschauung folgend, zum Gedanken der Weltherrschaft (Rm 4 13, vgl. Gal 4 1 κύριος πάντων ὤν), die er folgerichtig dem Messias vorbehält (Gal 3 16). So gefasst ist aber der Begriff der κληρονομία mit dem Reiche Gottes identisch (vgl. κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τ. ϑ. Gal 5 21 I Kor 6 9 10 15 50; beachte auch Eph 5 5 die κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ und Jac. 2 5). Der wesentliche Inhalt des Reiches Gottes aber ist auch für Paulus, wie schon für Jesus (I p. 30) das Leben (I Kor 15 50 alternirt βασιλεία mit ἀφϑαρσία) und die Herrlichkeit (vgl. I Th 2 12). Auf den gleichen Zusammenhang führt uns der Begriff des Segens. An sich von allgemeinster Bedeutung und alle göttlichen Wohlthaten umfassend, wird er doch schon im Alten Testament auf das messianische Gut des Lebens bezogen (vgl. Dt 11 26—28 mit 30 15 19 Jer 21 8) und wie in Mt 25 34 41, so ist auch in Gal 3 Abraham's Segen mit dem ewigen Leben völlig identifizirt. Das zeigt die Art, wie in den von Segen und Fluch handelnden Zusammenhang 3 11 12 der Begriff des Lebens eingeführt wird.

Unverkennbar tritt der feste und geschlossene Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heilsvollendung da hervor, wo direkt die

[1] Den gleichen Zusammenhang zeigt noch die spätere synagogale Theologie (Weber p. 268f.).

Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Leben in's Auge gefasst wird. Wie eng diese Verbindung ist, zeigt Gal 3 21, wo die Kraft, lebendig zu machen und gerecht zu machen, vollständig gleichgesetzt wird. Hätte das Gesetz lebendig machen können, so hätte es auch gerecht gemacht. Nun aber ist die Austheilung des ewigen Lebens erst der Endzeit vorbehalten, und dem entspricht es, dass die Schrift vor dieser Zeit alles unter die Sünde beschlossen hat. Noch überraschender gestaltet sich die Anwendung des gleichen Zusammenhanges I Kor 15 54—57. Denn nachdem der Apostel jene Zeit geschildert hat, wo der Tod siegreich verschlungen sein wird, lenkt er den Blick auf die Gegenwart zurück und preist Gott, dass er schon jetzt durch Jesus Christ den Sieg schenke. Wenn er dabei in Ausdeutung von Hos 13 14 die Sünde als den Stachel des Todes bezeichnet, d. h. als das Werkzeug, durch welches der personifizirte Tod seine Herrschaft ausübt und in jedem einzelnen Falle den Tod herbeiführt, so ist das sicher für den Apostel keine „nüchterne Anmerkung“ (Schmiedel), die aus dem Zusammenhang herausfiele, sondern eine Höhe triumphirender Erkenntniss, die sich dem „Jubelton“ durchaus kongenial anschliesst und im Zusammenhange durchaus erforderlich ist, weil sie über das Recht, schon jetzt den Sieg zu feiern, Aufschluss gibt. Durch Beseitigung der Sündenschuld, d. h. durch das von Gott festgestellte Rechtfertigungsurtheil, ist also der Sieg über den Tod, ist Auferstehung und ewiges Leben schon vorweggenommen, und sind auch die Entschlafenen vor der *ἀπώλεια* sicher gestellt (I Kor 15 17f.). Der gleiche Zusammenhang wird in wahrhaft grossartiger Weise Rm 5 12—21 ausgesprochen. Dem Tode, der seinen Herrschaftsbereich auf alle Menschen ausgedehnt hat, stellt sich das Reich des Lebens entgegen, in dem die Gläubigen herrschen werden (Rm 5 12 17). Das begründet sich eben dadurch, dass sie die Gabe der Gerechtigkeit empfangen (5 17), denn durch Gerechtigkeit kommt es mit Nothwendigkeit zu ewigem Leben (5 21), die Rechtfertigung gehört unmittelbar zum Leben (5 18 *δικαίωσις ζωῆς*). Ganz analog wird die Rechtfertigung auch mit der messianischen Herrlichkeit eng verbunden; diese ist prinzipiell unmittelbar mit ihr gegeben (Rm 8 30, vgl. II Kor 3 9, auch schon Jes 45 24f. LXX).

Wie der im letzten Gericht von Gott gerecht Gesprochene damit ohne Weiteres in den Besitz aller messianischen Güter eintritt, so ist auch mit dem Begriff der Rechtfertigung stets die völlige Einsetzung in den Besitz aller durch die Verheissung zugesagten Segnungen des Gottesreiches, insbesondere des Lebens und der Herrlichkeit gegeben. Diese Verbindung bewährt sich auch da, wo nicht die Güter des vollendeten Heils mit der Rechtfertigung zusammen gedacht werden,

sondern wo der gesammte gegenwärtige (und zukünftige) Gnadenstand der Christen als unmittelbare Folge der Rechtfertigung erscheint (No. 10). Der feste Zusammenhang zwischen dem letzten Gericht und der Seligkeit bringt es eben mit sich, dass auch der als bereits vollzogen gedachten Rechtfertigung unmittelbar die Seligkeit folgen muss, wenn auch in einer Form, die der gegenwärtigen Zeit angepasst ist. Dieser feste Zusammenhang zwischen Gerechtigkeitserklärung und Mittheilung des Heiles ist nirgends durchbrochen und eben darin bewährt sich die eschatologische Grundlage des Gedankens.

6. Die Beachtung des eschatologischen Charakters der Rechtfertigung erweist sich noch nach anderer Seite hin fruchtbar; sie dient nämlich dazu, das Verhältniss dieses Gedankens zu dem der Sündenvergebung genauer zu bestimmen als üblich. Dass zwischen beiden eine enge Beziehung gedacht werden muss, ergibt sich schon daraus, dass die Rechtfertigung auf Grund des Todes Christi geschieht, der ja um unserer Sünden willen erlitten ward. Auch setzt Paulus beide gleich, indem er die in Ps 32 ausgesprochene Nichtanrechnung der Sünde als Anrechnung der Gerechtigkeit versteht (Rm 4 6—8, vgl. II Kor 5 19 21). Demgemäss hat dann Luther die Rechtfertigung mit der Sündenvergebung identifizirt und in ihr die Gewissheit „täglicher, reichlicher Sündenvergebung" ausgesprochen gefunden. Aber mit diesem noch heute in Darstellung der paulinischen Lehre befolgten Vorurtheil muss gebrochen werden. Denn so starke Anhaltspunkte auch dieser Gedanke bei Paulus hat, hat er doch nirgends aus der Rechtfertigung direkt die stetige Sündenvergebung für Christen abgeleitet[1]. Beide Begriffe sind schon formell erheblich verschieden. Wie Weiss es treffend ausdrückt, vollzieht sich der göttliche Akt der Rechtfertigung „sofort" „in einem Urtheilsspruch"; er ist „nicht ein allmählicher Prozess, in dem es Stufen geben könnte" (Bibl. Theol.[6] p. 319). Die Rechtfertigung vollzieht sich, wenn sie stattfindet, ein für alle Mal. Wie ganz anders aber steht es mit der Sündenvergebung! Sie bezieht sich auf die einzelnen konkreten Fälle von Uebertretung des göttlichen Willens, die sich auch bei treuestem Streben nach seiner Erfüllung finden können; desshalb ist sie ihrer Natur nach eine sich stets erneuernde, von Fall zu Fall wirksame. Will man desshalb Rechtfertigung und Sündenvergebung identifiziren und doch die einmalige Art des Rechtfertigungsaktes festhalten, so scheint es geboten, sie mit der Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden zu identifiziren, sie also als den Eingangsakt des

[1] Ich freue mich, darauf hinweisen zu können, dass von ganz anderen Prämissen aus Wernle dieselbe Thatsache mit Nachdruck hervorhebt (p. VII, 4, 15, 69f., 94f.).

christlichen Lebens zu denken. So fasst es Wernle; ihm gilt die Rechtfertigung als „Aufnahme in die messianische Gemeinde“ (p. 83) „des wahren Kultus und der wahren Hoffnung“ (p. 93). Als Initiationsakt ist ferner der paulinische Rechtfertigungsakt auch in der alten Christenheit sehr bald verstanden worden, und diese Auffassung wäre unerklärlich, wäre ein direkter Abfall vom paulinischen Evangelium, wenn Paulus wirklich im lutherischen Sinn die Rechtfertigung als tägliche Sündenvergebung verstehen gelehrt hätte. Aber die Annahme, von der Wernle ausgeht, dass es nach Paulus im Christen keine Sünde mehr gibt, ist unrichtig (s. o. p. 80 ff.). Unmöglich ist ferner bei dem beherrschenden paulinischen Gottesgedanken die altchristliche Annahme, dass Gottes Gnade zwar für die vorchristliche Vergangenheit, nicht aber für die christliche Gegenwart bedingungslose Vergebung übe. Aber die Schwierigkeit, die hier entsteht, hebt sich auf's Einfachste, sobald wir die eschatologische Art des Rechtfertigungsurtheils beachten. Denn dies hat den Werth des letzten und entscheidenden Gottesurtheils, das natürlich nicht mehr als veränderlich angesehen werden kann. Denn wen Gott einmal gerecht gesprochen hat, der ist und bleibt eben gerecht. So wenig es denkbar ist, dass die im Endgericht als gerecht Befundenen aus dem Stande der Gerechtigkeit nochmals in den Stand der Gottlosigkeit und des göttlichen Zornes zurückfallen, ebenso wenig darf man den Gedanken an eine schwankende Entwicklung des Christenlebens mit dem paulinischen Rechtfertigungsgedanken verbinden. Das ist selbstverständlich, sobald man die Rechtfertigung rein eschatologisch fasst, es gilt aber auch bei ihrer Beziehung auf die Gegenwart; auch in diesem Fall bleibt sie prinzipiell gegen den Entwicklungsprozess des christlichen Lebens indifferent; auf die Unsicherheit und die Schwankungen der angefangenen Entwicklung wird nicht reflektirt, und das kann auch nicht geschehen, wenn nicht die eschatologische Art des Rechtfertigungsurtheils aufgegeben werden soll. Daraus ergibt sich denn, dass die Alten mit ihrer Auffassung der Rechtfertigung als Initiationsakt bei der Taufe formal im Rechte sind, sachlich im Unrecht, weil sie den eschatologischen und mithin definitiven Charakter des Urtheils ausser Acht liessen, die Reformatoren dagegen zwar formal im Unrecht, aber sachlich im Recht, sofern Gottes Beschluss, den Sünder für gerecht zu halten, ein für alle Mal sein Verhältniss zu diesem regelt und desshalb auch durch fortdauernde Sündhaftigkeit nicht aufgehoben werden kann, also, falls nöthig, in täglicher und reichlicher Sündenvergebung sich auswirkt. Beide Auffassungen aber gehen dadurch über die Linie des Apostels hinaus, dass sie das Verhältniss des göttlichen Rechtfertigungsaktes zur empirischen, sündigen Ent-

wicklung des Christenlebens in's Auge fassen[1], während der Gedanke des Apostels eschatologisch orientirt, also aus dem Stadium aller zeitlichen Entwicklung und Veränderlichkeit herausgerückt ist.

In anderer Form wird aber auch vom Apostel die dauernde Sündenvergebung festgehalten und vorausgesetzt. Wenn aus der grossen Liebesthat Gottes, der seines Sohnes nicht verschont hat, die Folgerung gezogen wird, dass er mit ihm uns alles schenken, und jede Anklage gegen uns wirkungslos bleiben werde (Rm 8 32—34), so ist zwar im Zusammenhange die Sünde nicht genannt, aber diese bringt doch stets von Neuem die Gefahr der Anklage gegen den Menschen mit sich (Rm 8 1), und nur wenn sie beseitigt ist, können der Tod und die hinter dem Gesetze stehenden Engel (vgl. Gal. 3 19) ihn nicht von Gott scheiden (8 38f.). Den gleichen Schluss a majori ad minus vollzieht Rm 5 9 10. Hat durch Rechtfertigung und Versöhnung das gegensätzliche Verhältniss zwischen Gott und Mensch aufgehört, so ist dem gegenüber die definitive Errettung etwas Geringeres und somit Selbstverständliches. Noch näher streifen an das lutherische Verständniss der Rechtfertigung: Gal 2 20, wo der Glaube an den, der sich „für mich" gegeben hat, als bestimmende Lebensmacht gedacht wird, II Kor 5 19f., falls hier nicht lebendige Vergegenwärtigung des Missionsrufs, sondern dauernde Mahnung der Gemeinde zur Versöhnung vorliegt, besonders aber I Kor 6 11, wo der Warnung vor fortdauernder Ungerechtigkeit die Erinnerung an die Rechtfertigung entgegentritt, und also das Prädikat der Gerechtigkeit der Gläubigen trotz ihrer fortdauernden Sünde festgehalten wird. Immerhin steht zwischen beiden Momenten noch die Erinnerung der Christen an ihre heidnische Vergangenheit. Nirgends wird hier die Sündenvergebung direkt aus der Rechtfertigung abgeleitet, aber nach dem Schluss a majori ad minus ist es doch ganz selbstverständlich, dass die Christenheit für ihre Sünden Vergebung hat. Wenn einfach vorausgesetzt wird, dass die μετάνοια der Christen zur σωτηρία führe (II Kor 7 10), oder dass der Bruder, der einen Fehltritt begangen hat, durch Sanftmuth zurechtgebracht wird (Gal 6 1, vgl. II Th 3 14), so muss doch dem Reuigen die zuvor begangene Sünde (II Kor 12 21) von Gott vergeben sein. Wenn die Verzeihung, die der Apostel im Angesichte Christi ausspricht (II Kor 2 10) und mit der sich die Verzeihung der ganzen Gemeinde verbinden soll (2 7 8), den

[1] Das hat Gottschick nicht genügend beachtet, wenn er die Rechtfertigung die Vergebung für die Christen ein für alle Mal einschliessen lässt (Paulinismus und Reformation, Ztschr. f. Theol. u. K. 1897, p. 429). Völlig zutreffend aber ist (ib.) sein Hinweis auf die Stärke des Bewusstseins, bei Gott in Gnade zu stehen (vgl. p. 433, 434f.).

Erfolg haben soll, den Betrug des Satans zu vereiteln (2 11), so muss sie mit der Vergebung Gottes zusammentreffen. Die Vergebungsbereitschaft Gottes ergibt sich eben aus der Gottesanschauung von selbst und gehört insofern zu den Grundzügen des paulinischen Glaubens. Die späteren Briefe zeigen auch den Gedanken der steten Sündenvergebung deutlicher. Phil 3 9 hebt nicht nur das stete subjektive Bewusstsein vom Besitz der Glaubensgerechtigkeit hervor, wodurch die Rechtfertigung als Versetzung in einen bleibenden Zustand erscheint, sondern ausdrücklich wird auch Kol 1 14 Eph 1 7 die in Christus geschehene Erlösung (Rm 3 24 I Kor 1 30) mit der Sündenvergebung identifizirt und als ein beständiger Besitz der Gläubigen (ἔχομεν) bezeichnet.

Auch noch in anderer Form hat der Apostel den Gedanken der steten Vergebung mit prinzipieller Schärfe zum Ausdruck gebracht, in der Lehre von der Aufhebung des Gesetzes. In Betracht kommen hier besonders Rm 4 15 5 13. Ohne Gesetz gibt es keine Uebertretung, weil die Sünde nicht als solche angerechnet werden kann und also auch keinen Zorn. Die Christen sind, indem sie dem Gesetz entnommen sind, daher jenseits von Gut und Böse, sind in jenen kindlichen Zustand zurückgekehrt[1], in dem man ohne Gesetz lebt (7 9). Darf man diese Sätze nicht so verstehen, wie sie lauten, d. h. so, dass sie die sittliche Zurechnung überhaupt aufheben[2], sondern muss sie durch die sonstigen Gedanken des Apostels einschränken, so müssen sie auf die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes bezogen werden. Es ergibt sich also auf's Deutlichste, dass der Apostel aus der Gnade Gottes die Vergebung auch der von den Christen noch begangenen Sünden ableitet, aber in den Gedanken der Rechtfertigung ist diese stetige Vergebungsbereitschaft nirgends direkt hineingerechnet, sondern dieser bleibt seinem eschatologischen Ursprunge gemäss ausser Beziehung zu den fortdauernden Schwankungen und Unsicherheiten der Entwicklung und setzt ein definitives und unveränderliches Urtheil Gottes, durch das der Mensch in den Stand der Seligkeit und den Besitz aller messianischen Güter eintritt.

7. Aber wenn nun auch Gottes Rechtfertigungsurtheil nur den positiven Ertrag seines letzten Gerichtes zum Ausdruck bringt, wenn

[1] Bei Philo findet sich die gleiche Parallele des Zustandes der ersten Menschen unmittelbar nach der Schöpfung mit dem der Seele des Kindes (SIEGFRIED, Philo p. 248).

[2] Insbesondere Rm 8 1 erkennt in lehrhaftem Zusammenhange ausdrücklich an, dass es auch für die Gläubigen ein Verdammungsurtheil geben müsste, wenn sie sündigten, dass es aber ein solches für sie nicht mehr gibt, weil und insoweit als (v. 9 10) sie „in Christus Jesus“ leben.

dies Urtheil definitiv den Gläubigen für gerecht erklärt und ihn in den Besitz aller messianischen Segnungen versetzt, so bleibt doch die grosse Thatsache bestehen, dass der Apostel dies Gottesurtheil nicht ausschliesslich der Zukunft vorbehalten, sondern es schon in die Gegenwart, ja in die Vergangenheit verlegt hat (I Kor 6 11 Rm 5 1 9). Auch wenn man die Gerechtigkeit nur als eine „für den Tag der Vollendung sicher verheissene" Eigenschaft ansieht, d. h. das Rechtfertigungsurtheil proleptisch fasst (HOLTZMANN, Neutestl. Theol. II p. 140 f.)[1], ist man doch verpflichtet, den Gründen nachzuspüren, die eine solche, mit einer gewissen Festigkeit auftretenden Prolepse für den Apostel wünschenswerth, ja nothwendig machten. Wie der Apostel die Rechtfertigung des Gläubigen als bereits geschehen denken kann, darauf gibt I Kor 6 11 Auskunft. Hier erscheint die Rechtfertigung im Namen des Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes vollzogen. Befremdlich muss es hier zunächst erscheinen, wie ein göttliches Urtheil im Namen Jesu gefällt sein kann; nur menschliches Thun und Urtheilen kann durch Berufung auf den Namen Jesu legitimirt werden, das göttliche Urtheil bedarf solcher Legitimation nicht. Nun weist aber der Zusammenhang durch Erwähnung der Abwaschung auf die Taufe, die in dem Namen (Act 10 48) oder auf den Namen Christi vollzogen wurde (z. B. Act 8 16 I Kor 1 13 15). Es ergibt sich somit der einfache Gedanke, dass die Rechtfertigung Gottes dadurch vollzogen ist, dass dem Gläubiggewordenen die Taufe im Namen Jesu zu Theil wurde[2]. So wie der Apostel im Namen des Herrn Jesu Gericht vollzieht (I Kor 5 4) und wie er ἐν προσώπῳ Χριστοῦ Vergebung spendet (II Kor 2 10), so erweist sich die durch die Taufe von Menschen ausgesprochene Sündenvergebung oder Rechtfertigung durch den Vollzug im Namen Jesu als göttliche That. Nun könnte immerhin die Taufe als menschliche That im einzelnen Fall noch zu Unrecht geschehen. Desshalb fügt der Apostel mit seinem καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν noch das Siegel der göttlichen Beglaubigung hinzu. Wie er Gal 3 2 5 die Glaubenspredigt damit legitimirt findet, dass auf sie der Geistesempfang folgte, und wie er Gal 4 6 den Bestand der Sohnschaft durch Empfang des Geistes bestätigt denkt, so ist analog die Rechtfertigung jedem Einzelnen im Geiste Gottes zugesprochen. Gleichartig ist der Gedanke, dass Gott uns durch den Geist für den Heilsempfang in Christus versiegelt hat (II Kor

---

[1] Aehnlich trotz seiner Polemik gegen HOLTZMANN mehrfach auch CREMER, z. B. p. 353. „Im Glauben an diesen Jesus hat er jetzt schon, was die Zukunft offenbaren wird: das gerechte, ihn rettende Gericht Gottes." Ebenso p. 357 f.

[2] Vgl. CREMER's Ausführungen über „die Rechtfertigung und die Taufe" (a. a. O. p. 402 ff.).

1 22 Eph 1 13 f. 4 30). Wie also die im Namen Jesu vollzogene Taufe das äussere, sinnenfällige Zeichen ist, dem entsprechend, dass Abraham als Siegel der Gerechtigkeit die Beschneidung empfing (Rm 4 11), so ist der auch äusserlich spürbar gedachte Geistesempfang die direkt göttliche Beglaubigung der Rechtfertigung[1]. Der in der Gemeinde und in den Einzelnen real vorhandene Geistesbesitz, diese der Endzeit in Aussicht gestellte und nun vorhandene Segnung Gottes, das ist die erste Thatsache, durch welche die Anwendung des Rechtfertigungsgedankens auf die Gegenwart sich über die blosse Prolepse erhebt. Was für die Christen zu greifbarer Gewissheit, zu einem Gegenstand sinnenfälliger Wahrnehmung erst am Tage der Parusie wird, das ist Gegenstand des Glaubens und einer sinnlich-übersinnlichen Erfahrung für sie schon jetzt[2].

Dieser Gedanke findet eine wichtige Ergänzung in Rm 5 9; hier wird die Rechtfertigung „in dem Blute“ Christi vollzogen gedacht. Diese enge Verbindung der Rechtfertigung mit dem Tode Christi ist ein nicht minder wichtiger Grund für ihre Beziehung auf die Gegenwart. Denn der Tod Christi gehört der Gegenwart, ja er gehört schon der jüngsten Vergangenheit an; in demselben Masse, als die Rechtfertigung an ihn gebunden ist und seine Frucht bezeichnet, muss sie auch aus der Zukunft in die Gegenwart hineingerückt werden. Und dennoch ist sie zugleich ein wesentliches Glied des eschatologischen Zusammenhanges. Beides bildet keinen Widerspruch. Denn nach der Anschauung des Apostels ist die Gegenwart, in der die vom Gesetz und den Propheten bezeugte und doch ewigen Zeiten verschwiegene (Rm 3 21 16 25 f. etc.) Glaubensgerechtigkeit offenbar wird (Rm 3 21 26 Gal 3 23 ff.) nicht eine Zeit wie alle Zeiten, sondern die abschliessende Zeit; ja wie als Abschluss der Vergangenheit, so kann sie zweifellos auch bereits als Anfang der neuen messianischen Weltzeit betrachtet werden. Die Sendung des Sohnes Gottes (Gal 4 4), insbesondere Tod und Auferweckung des Messias inauguriren die ἐχάται ἡμέραι. Gericht und Auferweckung, diese beiden entscheidenden Züge der Endvollendung (p. 50 ff.) geben bereits der Gegenwart ihre Signatur. Denn Tod und Auferweckung des Messias zeigen die gleichen

[1] Aehnlich urtheilt Cremer (a. a. O. p. 410 f.).

[2] Mit Recht Cremer: (Das göttliche Rechtfertigungsurtheil) ist „ein (übergeschichtliches) Urtheil, welches für den Menschen bleibend eintritt und vom Menschen in bleibendem Glauben ergriffen und festgehalten werden will“ (p. 362). Aber irrig ist die Ablehnung des definitiven Charakters dieses Urtheils (p. 361 f.), da eben Paulus im Zusammenhange der Rechtfertigung auf die Unsicherheit des Glaubenslebens nicht rekurrirt. Doch vgl. No. 12.

Züge und nehmen die Endvollendung schon vorweg. Das ist bezüglich der Auferweckung Christi deutlich. Denn wie in Adams Tod Alle sterben, so werden in Christi Auferweckung alle erweckt werden (I Kor 15 20—22), ja diese Auferweckung hat schon stattgefunden (Kol 2 12 f. Eph 2 6, vgl. Rm 6 3 ff.) durch den Geist. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass der Geistesempfang bereits den ἐσχάται ἡμέραι angehört, wie ihn das Act 2 16 citirte, massgebende Prophetenwort (Joel 3 1—5) unmittelbar den Himmelszeichen des Tages des Herrn voranstellt, und wie auch Paulus die Geistessendung als erste Erfüllung der sonst durchaus eschatologisch gedachten Verheissung auffasst (Gal 3 14). Ist in der Auferweckung Jesu Christi die Heilsvollendung nach ihrer positiven Seite vorweggenommen, so hat entsprechend in seinem Tode der Weltuntergang, die Vernichtung aller entgegenstehenden Mächte bereits stattgefunden, insbesondere aber das Gericht. Durch Christi Kreuz ist die Vernichtung der Herrscher dieser Welt vollbracht (I Kor 2 6 8), ihnen ist die Rüstung abgezogen, und sie sind im Triumphzug aufgeführt (Kol 2 15). Was die endgeschichtliche Betrachtungsweise noch erwartet (I Kor 15 24 f.), ist für die übersinnlich prinzipielle bereits vollzogen[1]. Das Gleiche gilt in der Beziehung, dass durch Christi Kreuz in Wahrheit die Welt bereits gekreuzigt ist, und Alle mit ihm gekreuzigt und gestorben sind (Gal 6 14 Rm 6 6 II Kor 5 14), während es daneben freilich Wahrheit behält, dass die Weltgestalt dem Untergange erst entgegengeht, wenn auch in beschleunigtem Tempo (I Kor 7 29—31). Analoges aber gilt auch vom Gericht. In übersinnlich-prinzipieller Weise ist damit, dass Christi Fleisch um der Sünde willen in den Tod gegeben ward, in dem Tode seines Fleisches an der Sünde das Verdammungsurtheil vollzogen (Rm 8 3), wenn auch das Verdammungsgericht über die der Sünde verfallene Welt, menschlich angesehen, noch aussteht (vgl. I Kor 11 32 etc.). Wird aber sogar das κατάκριμα, das sonst auf das Gesetz (II Kor 3 9) oder auf die Sünde des ersten Menschheitsrepräsentanten (Rm 5 16 18) bezogen wird, im Tode Christi gefunden, um wieviel leichter das Rechtfertigungsurtheil. Durch eine einzige, im Gehorsam des Einen (Rm 5 19) am Kreuze (vgl.

---

[1] Kölbing (a. a. O. p. 15) unter Berufung auf I Kor 10 4 Hebr 6 5 Hen 48 4 71 15: „Es ist eine der apokalyptischen Theologie der Zeit und nachweislich auch Paulus geläufige Anschauung, dass die himmlischen Wesenheiten und Kräfte, welche in der messianischen Endzeit zu ihrer vollen Entfaltung auf Erden kommen sollen, längst vorher nicht bloss in der Verborgenheit des Himmels existiren, sondern auch bereits auf Erden in Wirksamkeit treten, ihr dereinstiges endgültiges Offenbarwerden vorbereitend. Vgl. die ganze Ausführung p. 15, 16.

Phil 2 8) bestehende, für gerecht befundene That[1] ist es für alle Menschen zur Rechtfertigung gekommen (Rm 5 16 18). In dem Gerichte, das über Christi Gerechtigkeit abgehalten ward, ist er, wie seine Auferweckung zeigt, gerechtfertigt worden (vgl. I Tim 3 16 Joh 16 8—11)[2], und da er zur Beseitigung unserer Sünden in den Tod gegeben ward, so liegt in seiner Rechtfertigung zugleich die Erreichung dieses Zweckes. So ist sein Tod nur im Zusammenhang mit seiner Auferweckung unsere Rechtfertigung (Rm 4 25 I Kor 15 17) und wir werden in ihm zur Gerechtigkeit Gottes (II Kor 5 21)[3]. Ja der Erfolg des Todes Christi erstreckt sich sogar über die Menschenwelt hinaus, indem durch das am Kreuze vergossene Blut nicht nur die ganze irdische, sondern auch die himmlische Welt in den Friedenszustand versetzt und mit Gott ausgesöhnt ist (Kol 1 20).

Die Beziehung auf den Tod Christi ist also mit der eschatologischen Art des Rechtfertigungsurtheils sehr wohl verträglich. Tod und Auferweckung des Messias sind selbst der erste Akt des eschatologischen Dramas, in dem der ganze Charakter der Entwicklung sich bereits in deutlichster Weise ankündigt. In übersinnlich-prinzipieller Weise ist darin bereits vorweggenommen, was in der irdischen, groben Welt sich noch erst auswirken wird; aber das ist nicht etwa eine blosse Prolepse, sondern es ist damit die eigentliche Wahrheit, ein wirklich reales Geschehen bezeichnet. Und sofern die Frucht dieses Geschehens

---

[1] δικαίωμα wird vielfach wie δίκαιον gebraucht und bezeichnet dann Recht und Gesetz (Rm 2 26 8 4 Heb 9 1 10); seiner Wortbildung nach bedeutet es aber τὸ δικαιωθέν; in diesem Fall ist es entweder allgemein die gerichtliche Entscheidung (so Rm 1 32 Apc 15 4) oder, wie es dem biblischen und zumal dem paulinischen Sinne des δικαιοῦν entspricht, speziell die Gerechtigkeitserklärung (Rm 5 16), auch die für gerecht befundene That (Apc 19 8 und Rm 5 18, wo der Gegensatz zu παράπτωμα diese Fassung verlangt).

[2] Vgl. Jes 53 11 LXX, vom Grundtext abweichend: δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν συνοίσει.

[3] Vgl. Schäder (Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus), der (in der Dissertation p. 87 f.) die Quintessenz seiner Untersuchung dahin zusammenfasst, dass Paulus dem Heilstode Christi nicht den Werth einer dinglichen Leistung, sondern eines schlechterdings persönlichen Erlebnisses zuerkannt habe. Desshalb gebe es für ihn auch gar keinen bleibenden Bestand dieser Heilswirkung ohne die Wiederherstellung der Christusperson zu unvergänglichem Leben, und in seiner Gebundenheit an den lebendigen Christus sei nun das Heil ein bleibend gegenwärtiges. Dasselbe Thema behandelt Cremer p. 426 ff., Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung p. 253—258: Die Königsherrschaft der Sünde kommt eben durch die Königsherrschaft des Todes in dem Verdammungsurtheile zu Tage und muss eben darum in und mit ihr gebrochen werden. Der Sieg über den Tod ist Frucht und Vollendung des Sieges über die Sünde.

dem Einzelnen durch Taufe und Geistesmittheilung zugewendet ist, ist auch in spezieller Anwendung auf ihn das göttliche Rechtfertigungsurtheil bereits ratifizirt und vollendet.

Die Kombination des Apostels ist also folgende: Das endgiltige δικαίωμα Gottes, welches er im letzten Gericht zu fällen hat, ist bereits in dem Tode Jesu Christi ein für alle Mal gefällt worden. Nur wenn man diese beiden Momente, Rechtfertigungsurtheil beim letzten Gericht und im Tode Christi zu einer Einheit zusammenfasst, wird man der Kühnheit des Apostels wirklich gerecht. Aber es ist nur naturgemäss, dass eine Konstruktion, die so grosse Anforderungen an die Phantasie stellt, abgeschwächt und leichter verständlich gemacht wird. So ergibt sich denn vom Standpunkt des menschlichen, unvollkommenen Bewusstseins, das sich nicht immer auf der Höhe dieser Einheit zu erhalten, nicht wie Gott sub specie aeternitatis zu schauen vermag, sondern an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebunden ist, die Zerspaltung jenes einen Vorganges in zwei Momente, wie wir sie schon beobachteten. Für die an die zeitliche Aufeinanderfolge gebundene, endgeschichtlich-eschatologische Betrachtungsweise nimmt der Gedanke die Form an, dass die Heilsvollendung und somit auch die Rechtfertigung im letzten Gericht noch aussteht; für den Glauben dagegen, dem, durch's πνεῦμα geschärft, ein Blick in die übersinnlichen Realitäten wenigstens nach Art der Ahnung vergönnt ist, ist die Rechtfertigung bereits Erlebniss. Durch Taufe und Geistesempfang hat sich Gottes allgemeines, im Tode Christi gefälltes δικαίωμα[1] individualisirt und ist für den Gläubigen zur Wirklichkeit geworden.

8. Dass Paulus Rechtfertigungsurtheil und Tod Christi zusammenband, ist seine ursprüngliche Konzeption, aber dieser Gedanke hat seine Grundlage an der schon von den Uraposteln ihm zugekommenen Beziehung des Todes Christi auf die Sündensühne (I Kor 15 3). Sobald dieser Gedanke prinzipiell erfasst und in der Formel der Schulsprache zum Ausdruck gebracht wurde, ergibt sich eben das Rechtfertigungsurtheil. Und in diese Richtung eines prinzipiellen Verständnisses des Todes führt Jesu Abendmahlswort. Denn an die Vergiessung seines Blutes hatte er den Gedanken des Bundesschlusses angeknüpft. Ob er dabei den Bund als einen neuen ausdrücklich bezeichnet hat (I Kor 11 25) oder nicht (Mc 14 24 Mt 26 28), in jedem Fall musste dieser dem bestehenden Verhältniss des Volkes zu Gott gegenüber als der neue, messianische, schon von den Propheten geweissagte erscheinen, und

[1] Kölbing p. 49: Die göttliche Rechtfertigung des Sünders ist mit der Sühnethat Gottes im Blute Christi der Sache nach identisch (vgl. Rm 5 9) und ist nicht erst die Folge derselben.

zwar musste dieser durch den Tod ratifizirte Bund auch gegenüber dem bisherigen Wirken Jesu etwas Neues, so noch nicht Dagewesenes bezeichnen (I p. 154, 157). Auch für den Apostel hat, wie Gal 4 21—31 II Kor 3 6—4 6 zeigen, der Gedanke des Neuen Bundes grundlegende Bedeutung gewonnen, ja Gal 3 15—18, vgl. 19 20, vermag er schon aus dem Begriff der διαθήκη seine neue Gesammtanschauung zu entwickeln. Sachlich deutet er nun diesen durch Jesu Tod gesetzten Neuen Bund mit Gott dahin, dass er im Tode Jesu das Rechtfertigungsurtheil Gottes über die Vielen[1] erblickt. Ist auch der Gedanke Jesu durch die beherrschende Beziehung auf die Sünde umgebogen, so lässt sich doch ein starker sachlicher Zusammenhang zwischen seinem Bundesgedanken und dem paulinischen Rechtfertigungsgedanken nicht verkennen. Im Effekt kommen beide auf das Gleiche heraus.

Aber noch ein weiteres Moment der Uebereinstimmung bedarf hier der Hervorhebung. Durch Jesu Wort vom Bundesblut werden die von ihm ausgehenden Wirkungen als ein Neues neben den von Moses ausgehenden ersten Bund gestellt. Indem so, man kann sagen zum ersten Male[2], in bestimmter Form das Neue neben das Alte gestellt wird, erhält im Vergleich mit der alten Religion auch das Neue den Charakter der Religion, oder dieser Charakter wird doch wenigstens zum ersten Male scharf ausgeprägt. Dieser eigenartige Ansatz aber ist es gerade, der durch die Rechtfertigungslehre mit ihrem schneidenden Gegensatz zur Gesetzesreligion weitergeführt wird. Haftet dem Rechtfertigungsgedanken in jeder Form eine Beziehung auf das Individuum und somit ein subjektives, bewegliches Moment an, so bringt es die spezifisch paulinische Fassung, die scharfe Gegenüberstellung zur alten Religion unmittelbar mit sich, dass im Rechtfertigungsgedanken, der den Werth eines neuen Heilsweges und einer neuen Heilsordnung hat, der Charakter des Christenthums als der neuen Religion zum Ausdruck kommt.

Das ist freilich eine Entwicklung, die über die von Jesu inne gehaltene Stellung zur alten Religion hinausgewachsen ist, die aber doch die Fühlung mit seinem eigensten Empfinden aufrecht erhält. Auch er hatte dem Gesetze gegenüber innere Freiheit besessen; auch er hatte den Gegensatz zwischen seiner freien und freudigen Art des Lebens und der einschränkenden und knechtenden Art des Buchstabendienstes

---

[1] Man darf billig fragen, ob nicht das eigenartige πολλοί Rm 5 15 19, auch 12 5 wie wohl sicher I Kor 10 17 Reminiscenz an die Abendmahlsworte ist.

[2] Allerdings ist sich Jesus des Neuen, das er bringt, von vornherein bewusst, aber der neue Schlauch für den neuen Wein ist noch nicht vorhanden. Nimmt er Mt 16 18f. die Gründung der neuen Gemeinde in Aussicht, so wird diese eben Mc 14 24 vollzogen.

wohl empfunden (Mt 17 25 f. Mc 2 18 f.); in den immer mehr sich verschärfenden Sabbatskonflikten war der Gegensatz der beiderseits geltenden Massstäbe für die Gerechtigkeit (Mt 5 20) deutlich zu Tage getreten. Auf den Boden der alten Ordnung hatte sich Jesus nur stellen können, indem er sie als einen noch nicht abschliessenden Ausdruck der göttlichen, ethisch gearteten Gnadenordnung verstand, und indem er prinzipiell die in seiner Person beschlossene neue Heilsordnung an Werth allen alttestamentlichen Institutionen überordnete. Denn für den Fall der Verwerfung durch Israel hatte er die Einladung der Heiden zum messianischen Mahle in Aussicht genommen (Mt 22 1 ff., vgl. 21 43 8 11 f.). Ausdrücklich aber ist es der Glaube der Heiden, den er hier anerkennt, und der zwischen ihm und ihnen die Brücke schlägt (Mt 8 10 15 28). Und das ist nicht zufällig, denn auch sonst ist der Glaube die Bedingung seiner Heilserweisungen (Mc 2 5 5 34 6 5 f. 10 52) wie der Gebetserhörung (Mc 11 22 Mt 17 20) und das Resultat seiner gesammten Erziehungsthätigkeit (Mc 4 40 Lc 22 32); so wird denn auch das Bekenntniss des Glaubens zu Christus vor den Menschen mit einem Bekenntniss des Menschensohnes zu ihm vor Gott und seinen heiligen Engeln beantwortet werden (Mt 10 32 f. = Lc 12 8 9), welches beim letzten Gericht stattfindet (vgl. Mc 8 38). Es wird also von Jesu das Bekenntniss des Glaubens als das spezifische Errettungsmittel gedacht, und eben dieser Gedanke bildet die Grundlage der paulinischen Rechtfertigungslehre (vgl. besonders Rm 10 9 1 16)[1].

[1] Dem Glaubensgedanken hat die Synagoge grosse Bedeutung nicht abgewinnen können; insbesondere ist die Gnade nur Nothbehelf (Weber p. 292, 295). und wo der Glaube in Betracht gezogen wird, wird er als Leistung betrachtet (ib.), Beachtenswerth bleibt aber, dass die Nothwendigkeit des Glaubens an den Messias für die Erlösung ausgesprochen (ib. p. 348), der Glaube Abrahams nach Gen 15 6 und auch der Glaube Israels hervorgehoben wird (ib. p. 295 f., 298). Nach F. Nork (Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellern, Leipzig 1839) lässt sich dies Bild noch vervollständigen (p. CXX, 11 f., 220 f., 280 f.). Auf Abrahams Glauben wird ziemlich oft verwiesen. Abraham wird als „die Wurzel des Glaubens" und der Vater aller derer, welche an den einigen Gott glauben, die Israeliten als „Gläubige und Kinder eines Gläubigen" bezeichnet. Neben Gen 15 6 wird für den Zusammenhang der Gerechtigkeit mit dem Glauben noch Jes 26 2 Jer 5 3 und mehrfach Hab 2 4 citirt. Auch entwickelt Maccoth fol. 23 col. 2 den Gedanken, dass die Zahl der Gebote des Gesetzes in Ps 15 Jes 33 15 Mich 6 8 immer mehr beschränkt sei, bis Hab (2 4) sogar die sämmtlichen Gebote auf eins beschränkte, indem er sagte: der Gerechte lebt seines Glaubens. Diese Nachweisungen werden genügen, um die Annahme zu motiviren, dass Paulus, wenn er bei seinem Schriftbeweis besonders auf Gen 15 6 und Hab 2 4 rekurrirte, dabei die von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit gewiesenen Wege ging. Auf Abrahams Vorbild verweist auch schon Jes 51 1 f. in einem Zusammenhange, der von der Gerechtigkeit handelt und in unmittelbarer Nähe eines Wortes (50 7—9), das ersichtlich von Paulus

Diese Gedanken waren bei Jesu mit einer durchaus konservativen Stellung zum Gesetz verbunden (I p. 81—85), während Paulus nach dem inneren Gange seiner geistigen Entwicklung den Glauben als inneren Bruch mit dem Pharisäismus erlebt hatte[1]. Die gleich unbegreiflichen Thatsachen, dass er in der Schule des Gesetzes das Bewusstsein der Gerechtigkeit je länger je mehr sich schwinden fühlte und der Tod des ihm sich als lebendig bezeugenden Messias am Holze des Fluches gehen für ihn eine unlösliche Verbindung ein und deuten sich gegenseitig. Diese Auffassung des Christenglaubens in ursprünglichem Gegensatz zur Gesetzesreligion befähigt aber den Apostel, die geschichtlich nothwendig gewordene Auseinandersetzung beider zu vollziehen. Als der Glaube auf heidnisches Gebiet übergriff, als Heidengemeinden von Bedeutung entstanden waren, hatte eben damit die Reibungsfläche zwischen Gesetz und Glaube eine Ausdehnung erfahren, die zu ernsten Verwicklungen führte. Das paulinische Heidenevangelium, d. h. die Verkündigung, dass der Glaube an Christus allein die Heiden selig mache, und sie des Gesetzes nicht bedürften, hatte bei den Säulen der Urgemeinde, auch bei Jacobus, rückhaltlose Anerkennung gefunden (Gal 2 3—9). Ihre Grundlage wird diese Anerkennung in der Erinnerung an die Haltung Jesu, im Glauben an die sündentilgende Kraft des Todes Christi und in der Gleichartigkeit der charismatischen Erscheinungen (Gal 3 2 5 Act 15 8f. 12) gefunden haben[2]. Ebenso ernst gemeint war von Paulus die Anerkennung des Evangeliums der Beschneidung (Gal 2 7—9); er hat an der Verpflichtung der Beschnittenen zur Erfüllung des ganzen Gesetzes festgehalten (Gal 5 3 I Kor 7 18)[3],

---

benutzt ist (Rm 8 31 33f.). Ebenso weist auf Abraham II Makk 2 52 und vielfach Philo (vgl. SCHLATTER, Der Glaube[2], p. 20, 45ff.). Sonst vergleiche noch SPITTA a. a. O. p. 74f., 81ff. und in dieser Schrift p. 3.

[1] Für sein Bewusstsein ist wesentlich der Anstoss, den die Juden am Kreuze nehmen (I Kor 1 23) und nehmen müssen, da er schon in der Schrift geweissagt ist (Rm 9 33 11 9). Gegen die Aufrichtung der Beschneidung ist ihm schon entscheidend, dass damit der Anstoss am Kreuze und die Verfolgung durch die Juden wegfallen würden (Gal 5 11 12 6 12 13), wie diese schon dem Herrn und den Propheten zu Theil geworden (I Th 2 15) und in der Schrift geweissagt ist (Gal 4 29). Treffend urtheilt FRANKE (Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 437): Paulus hatte dem offiziellen Judenthum zu nahe gestanden . . ., um nicht zu erkennen, dass die feindselige Stellungnahme dieser Volksobrigkeit, dieser Schriftgelehrsamkeit zu Jesu eine definitive, prinzipielle, nicht die Folge eines Versehens, eines Missverständnisses, sondern eine Thatsache war, welche die Stellungnahme der Nation als solcher zu Jesu und der Predigt seines Namens für immer bestimmen musste.

[2] Vgl. oben p. 18f.

[3] Allerdings spricht Paulus bereits von der Nothwendigkeit, den Juden ein Jude zu werden, d. h. sich ihnen zu akkomodiren (I Kor 9 20), aber schwerlich

wie er ja auf den Eingang von Israel als Ganzem in's Reich Gottes hoffte (Rm 11). Dass er die Ethnisirung der Juden oder Jacobus die Judaisirung der Heiden gefordert habe, lässt sich nicht beweisen, widerspricht vielmehr den Thatsachen.

Damit war freilich die bald brennend gewordene Frage, wieweit für den Verkehr zwischen gläubigen Juden und gläubigen Heiden das Gesetz ein Hemmniss bilden müsse, noch nicht beantwortet. Rein prinzipiell angesehen lag die Frage nach den Formen solchen Verkehrs für Paulus sehr einfach — sie waren religiös gleichgiltig. Jeder konnte dem Anderen die Art und Gewohnheit seines Lebens lassen und gönnen. Der Starke konnte und sollte den Schwachen tragen (Rm 15 1), und so konnte sehr wohl der Heide sich im Verkehr mit in ihrem Gewissen bedenklichen jüdischen Glaubensgenossen jüdische Formen gefallen lassen. So lag für ihn sehr wohl die Möglichkeit vor, in Jerusalem in die gewünschte Beschneidung seines Begleiters Titus einzuwilligen; es war die Rücksicht auf eine falsche Deutung dieses Schrittes, die eine solche Nachgiebigkeit unmöglich machte (Gal 2 3—5). Prinzipiell angesehen, konnte die Entwicklung ganz in den schon von Jesu geschaffenen Formen verlaufen, so dass die Liebesübung der ceremonialen Satzung übergeordnet, und das Liebesgebot als der eigentliche Inhalt des Gesetzes hingestellt wurde. Diese ideale Betrachtung und Beurtheilung des Gesetzes und seines Inhalts fehlt auch bei Paulus nicht (Gal 5 14 18—24 Rm 7 12 14 13 8—10), und in der Gemeinde bestehende Differenzen über die richtige Lebenshaltung hat er analog beurtheilt (I Kor 8 Rm 14 15), so lange sie die Glaubenserkenntniss nicht gefährdeten (anders dagegen Kol 2). Wie sehr dies Verhalten dem Geiste Jesu entspricht, erhellt daraus, dass auch Petrus den Werth der Glaubensgemeinschaft so stark empfunden hatte, dass ihm ein Leben nach heidnischer Sitte möglich gewesen war (Gal 2 12).

Aber diese Betrachtungsweise genügte nicht mehr. Schon in Jerusalem hatten Etliche Gewissenszwang ausüben wollen (Gal 2 3), und in Antiochien war es dieser Richtung gelungen, auch Petrus soweit zu beeinflussen, dass er einen moralischen Zwang ausübte (2 14). Er mochte sich innerlich damit entschuldigen, dass nun zur Abwechslung die Heiden ebenso gut jüdisch leben konnten, wie er bisher mit ihnen heidnisch gelebt hatte. In Wahrheit aber hatte er sich durch den

---

weist das darauf hin, dass er sich vom Gesetz völlig emanzipirt hatte, sondern es zeigt sich hier der später bei Johannes begegnende Sprachgebrauch, wonach der „Jude“ ausserhalb der christlichen Gemeinde und ihr gegenüber steht (I Th 2 14 ff. I Kor 1 22 f. 10 32 II Kor 11 24, vgl. Act 25 10; s. darüber FRANKE a. a. O. p. 494 f.).

Druck der pharisäischen Meinung einschüchtern lassen. Damit war die Frage aus dem Gebiete der Ethik auf das der Religion hinübergespielt (vgl. Gal 2 4 5), und in den Galatischen Wirren traten jene Zeloten offen mit der Parole der Beschneidung, also der Judaisirung der heidnischen Christgläubigen hervor. Sie wollten für das volle Judenthum Propaganda machen, um dadurch unter ihren Volksgenossen dem Kreuze Duldung und steigende Anerkennung zu sichern (Gal 6 12 13). Der Standpunkt aller palästinensischen Richtungen hat seine Grundlage in dem Bestreben, an der Stellung, die Jesus eingenommen hatte, festzuhalten. Das Charakteristische dieser Stellung, wie sie sich ihm aus seiner Lebensaufgabe entwickelt hatte, war dies, dass er einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Glauben nicht bedurft hatte, sondern die Forderung des Glaubens aus dem Gesetze hervorgewachsen war und sich äusserlich wie eine Forderung neben anderen ausnahm. Auf dieser gemeinsamen Grundlage hatte sich der Standpunkt des Petrus so gestaltet, dass bei dem Nebeneinander von Christusglauben und Gesetzeswerken, in dem er sich bewegte, der Ton auf den Glauben fiel. Die Ueberordnung des Glaubens über das gesetzliche Leben, die er in Antiochien praktisch bethätigt hatte, zeigt, dass der Urapostel der paulinischen Konsequenz sehr nahe stand, und die Form der Rede des Paulus beweist doch, wenn auch nicht die ausdrückliche Annahme der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Petrus bezeugt sein sollte[1],

---

[1] Von dieser sehr in Aufnahme gekommenen Deutung kann ich mich nicht überzeugen. Der einzige von Sieffert zu Gal 2 16 geltend gemachte Grund, dass das ἵνα „die Rechtfertigung aus dem Glauben allein in die Absicht, also das eigene Bewusstsein eben derselben, auf die sich das εἰδότες bezieht“ verlege, ist nicht stichhaltig. Denn sehr oft führt ἵνα einen erst nachträglich durch Reflexion festgestellten Zweck ein; so in allen Fällen, wo es sich um einen in der göttlichen Leitung geordneten Zweck handelt, aber auch dann, wenn, wie in unserem Fall, das handelnde Individuum sich selbst durch nachträgliche Reflexion diesen (gottgeordneten) Zweck der Handlung aneignet, so I Kor 1 14 f. und namentlich II Kor 1 9. Diese Analogie trifft aber desshalb hier zu, weil unserer Stelle der Charakter der Reflexion stark aufgeprägt ist; denn dass Petrus in der bewussten Absicht, allein durch den Glauben gerechtfertigt zu werden, an Jesus Christus gläubig wurde, lässt sich doch nicht sagen; höchstens konnte Paulus seine eigene Lebenserfahrung, wahrscheinlich aber doch auch nur den Ertrag seiner nachträglichen Reflexion darüber so zusammenfassen. Muss aber der feste Zusammenhang des ἵνα mit εἰδότες aufgegeben werden, so nöthigt die ganze Form von v. 16, ihn als einen Schluss zu fassen, durch den Paulus aus der gemeinsamen Ueberzeugung heraus seine eigene, zugespitzte Auffassung begründet; so gewinnt auch das Schriftwort Ps 143 2 erst Bedeutung im Zusammenhange. Der Plural im ἵνα-Satze steht dem nicht entgegen, weil eben nach dem von Paulus erkannten Gottesurtheil Petrus, wenn er, wie zweifellos, gerechtfertigt ist, nur durch den Glauben die Rechtfertigung erlangt hat. Aber allerdings zeigt der Plural, namentlich in Verbindung mit dem nachfolgenden

wenigstens, dass Paulus hoffen konnte, der Urapostel werde zur Anerkennung des sola fide bereit sein. Zeigt sich hier auf's Neue, welch' enge Fühlung der paulinische Rechtfertigungsgedanke mit der urapostolischen Tradition innehält, so fanden dagegen seine Gegner einen Halt an der Stellung des Jacobus. Gleichviel, ob dieser in der Erfüllung des Gesetzes nach seinem Buchstaben eine Ergänzung des Glaubens an Christus gefunden haben mag, die sui juris, nach göttlichem Recht für die Juden heilsnothwendig sei, oder ob er einfach in der Praxis die konservative Stellung Jesu zum Gesetz verschärfte, Gesetz und Glaube nebeneinander stellte, so bot jedenfalls seine Position eine Anknüpfung für die Annahme, dass die Forderung des Glaubens an Christus eine gleichartige Zuthat zum Gesetze sei, wodurch dies ergänzt würde. Damit wurde der prinzipiell neben das Gesetz gestellte Glaube diesem faktisch untergeordnet und seiner in das Leben einschneidenden Konsequenzen beraubt. War aber das Verhältniss der Unbefangenheit, wie es bei Jesu vorliegt, durch die fortschreitende Entwicklung unmöglich gemacht, und sollte seine konservative Stellung zum Gesetz dazu dienen, seinen Grundgedanken in's Gegentheil zu verkehren, die Gnadenordnung von der Rechtsordnung aus[1] zu deuten und ihr einzuordnen, so musste der sichtbar gewordene Gegensatz zur bewussten Gegenüberstellung von Rechtsordnung und Gnadenordnung führen, und diesen Gegensatz unverkennbar aufgewiesen zu haben, ist die epochemachende That des Paulus.

9. Es ist der dem Apostel mit den Gegnern gemeinsame Grundgedanke der Vergeltung, auf den es ankommt. Niemals geht seine Meinung dahin, die Geltung dieses Gedankens in Zweifel zu ziehen; wir haben bereits gesehen, wie er demselben auch für das Christenleben Bedeutung und fruchtbare Anwendung abzugewinnen vermochte. Es ist die ethische Art des Heiles, die Wechselwirkung von Religion und Sittlichkeit, die er darin ausgedrückt fand. Aber nicht darum handelt es sich jetzt, sondern um den in der Vergeltung ausgedrückten spezifisch jüdisch-gesetzlichen Heilsweg als solchen. Indem nun der Apostel den Gegnern auf ihr Gebiet folgt, schlägt er sie mit ihren eigenen Waffen. Er nimmt dazu an dem Vergeltungsgedanken eine wesentliche Veränderung nach zwei Richtungen vor; er macht damit vollen Ernst und treibt ihn auf die Spitze; zugleich fasst er ihn in ausschliessendem Gegensatz zur Gnade. Während der übliche Vergeltungsgedanke, an

---

Plural ζητοῦντες v. 17, in seiner concilianten Form die Erwartung, dass Petrus der Auffassung des Paulus nicht ferne stehe und sich diese zu eigen machen könne.

[1] Dass Jesus wirklich die Gnadenordnung, nicht die Rechtsordnung in den Vordergrund stellt, ist I p. 107 f., 124 ff. erwiesen.

den er anknüpft, davon ausgeht, dass Gottes Zorngericht erst eintritt, wenn das Mass der Sünde voll geworden ist, diese zu ihrer vollen Auswirkung und Reife gekommen ist (vgl. z. B. I Th 2 16 Rm 1—3)[1], weist er nun darauf hin, dass Jeder verflucht ist, der nicht in Allem bleibt, was im Gesetze geschrieben ist (Gal 3 10 5 3), d. h. dass eine lückenlose und vollkommene Erfüllung des Gesetzes zur Erlangung der Gerechtigkeit erforderlich sei. Die Anwendung dieses Grundsatzes ergibt ein negatives Resultat[2]. Gerechtigkeit lässt sich auf dem Wege des Gesetzes nicht beschaffen. Denn es findet sich wohl ein Wollen des Guten (Rm 7 21, vgl. 2 29) und eine äusserlich makelfreie, relative Erfüllung des Gesetzes (Rm 2 14 Phil 3 6), aber eine wirklich tadellose und lückenlose Beobachtung des Gesetzes findet sich so wenig, dass, je ernster und aufrichtiger es ein Mensch mit dem Streben nach Gerechtigkeit nimmt, er desto deutlicher erkennt, wie er im Gesetze der Sünde gefangen liegt (Rm 7 23). Und doch wäre eine vollkommene Gesetzeserfüllung nothwendig, wenn er auf Grund seiner Gesetzeswerke, rein um seines Thuns willen von Gott für gerecht erklärt werden sollte. Aus Gesetzeswerken wird also kein Fleisch gerechtfertigt werden (Gal 2 16 Rm 3 20).

Es muss nun aber festgehalten werden, dass die Forderung einer vollständigen und lückenlosen Gerechtigkeit, welche das Gesetz erhebt, und der Fluch, mit dem es jeden Mangel an Gerechtigkeit belegt, für Paulus nicht ohne Weiteres das Spezifische des (jetzt aufgehobenen) gesetzlichen Standpunktes bezeichnet. Zwar die statutarische und formelhafte Gestaltung dieses Gedankens wäre mit der Art der christlichen Glaubensgedanken nicht verträglich, aber der Grundgedanke wird von Paulus durchaus vertreten. Auch der Glaube schärft die Nothwendigkeit einer vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens ein, und auch er kennt und anerkennt den freilich nicht statutarischen, sondern organischen Zusammenhang jeder Sünde mit dem Tode. Wie schon für Adam und damit für das ganze menschliche Geschlecht ein fester Zusammenhang nicht nur zwischen einem Vollmass der Sünde und dem Verderben, sondern zwischen dem Tode und der Gesetzesübertretung, ja der ohne bestimmtes Gesetz begangenen Sünde besteht

---

[1] Für die jüdische Auffassung vergleiche die charakteristischen Ausführungen bei WEBER p. 269 ff.

[2] Ein ähnliches Urtheil fällt IV Esr.: Quid enim nobis prodest, si promissum est nobis immortale tempus, nos vero mortalia opera egimus? (7 111). Von der unzähligen Menge werden nur ganz Wenige übrig bleiben, wenn Gott nicht Verzeihung übt (7 139) — eigentlich Niemand: in veritate enim nemo de genitis est, qui non impie gessit et de confitentibus, qui non deliquit (8 35).

(Rm 5 12ff.), so wird der gleiche Konnex auch durch den Tod Christi bestätigt, denn dieser bezeichnet ein Verdammungsurtheil über die Sünde (Rm 8 3), die gleichsam dem Tode preisgegeben, d. h. vernichtet wird. Wie demgemäss das Gesetz den Tod wirkt (Rm 7 10 Gal 2 19)[1], so auch das Evangelium (II Kor 2 16). Allerdings ist es ein aus dem Tode stammender und zum Tode führender Geruch nur für die, denen seine Lebenskraft verborgen bleibt (II Kor 4 3). Aber das hat nicht den Sinn, dass die Anderen die todwirkende Kraft des Evangeliums nicht erfahren, sondern nur dass diese Wirkung bei ihnen durch die Erfahrung des Lebens überboten wird. So wenig es das eigentliche Wesen des Evangeliums ausmacht, zu richten, es kann doch nicht beleben, wenn es nicht tödtet (vgl. o. p. 174). Das zeigt sich auch in der freilich allgemeineren und anders gewendeten Vorstellung, dass das Christenthum in eine Gemeinschaft mit dem Tode und der Auferwekkung Christi führt. Das Sterben, das Tödten bleibt vom Evangelium unabtrennbar, weil eben für den christlichen Glauben Gerechtigkeit und Leben innerlich zusammenhängen, weil jede Sünde auch Todeszustand ist, und weil das Evangelium diesen Zusammenhang aufdeckt. Als Ausprägung des göttlichen Willens (vgl. Rm 2 20) und Feststellung des (organischen) Zusammenhanges von Sünde und Tod wird daher auch das Gesetz durch den Glauben keineswegs abrogirt, sondern die Geltung seiner Forderungen anerkannt (Gal 5 18 23 I Kor 7 19 Rm 13 9—10), und der Christ gegen sein Verdammungsurtheil durch das Leben des Geistes in ihm geschützt (Gal a. a. O. Rm 8 1—4). In diesem Sinne ist der Christ frei vom jüdischen Gesetz und doch kein ἄνομος θεοῦ, sondern ein ἔννομος Χριστοῦ (I Kor 9 20f. Gal 6 2).

Ist nun die unbedingte Forderung einer vollkommenen Gerechtigkeit und der aufgezeigte Zusammenhang zwischen Sünde und Tod eine nicht dem spezifischen Gesetzesstandpunkt angehörige, sondern auch vom Evangelium vertretene Wahrheit, so steht dem Evangelium das Gesetz insofern auf's Schärfste entgegen, als es bedingungslos Jeden verflucht, der nicht über eine lückenlose und vollkommene Gerechtigkeit verfügt, und umgekehrt bedingungslos dem, der darin lebt, das

---

[1] Jacoby a. a. O. p. 251 Anm. 1: „Dass der Apostel, indem er der tötenden Kraft des Gesetzes gedenkt, dasselbe nach seinem ethischen Gehalt in's Auge fasst, beweist II Kor 3 7, wo die διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι als ἐντετυπωμένη λίθοις bezeichnet wird, und dies gilt ausschliesslich für den Dekalog.“ Vgl. die gute Schilderung des Seelenzustandes unter dem Gesetz nach Rm 7 bei Holtzmann II p. 29 f. und die Ausführungen über θάνατος im geistigen Sinn bei Gloel (Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle 1888) p. 183—185. Jacoby p. 277—280.

Leben zuspricht. Mit dem allgemeinen Vergeltungsgrundsatz verglichen, zeigt sich hier eine weitere Zuspitzung. Während die Anwendung jenes Grundsatzes an sich die Rücksicht auf die Gnade Gottes nicht ausschliesst, wird er hier in seinem scharfen Gegensatz zur Gnade konstruirt und bildet den Inhalt der Rechtsordnung in ihrem scharfen Gegensatz zur Gnadenordnung [1]; denn dem, der arbeitet, wird der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit angerechnet (Rm 4 4). Es lässt sich nicht behaupten, dass dies Verständniss des Gesetzesdienstes als juristischer Rechtsordnung dem Reichthum der alttestamentlichen Gesetzesauffassung entspräche, aber ebenso wenig lässt sich verkennen, dass doch auch das pharisäische Verständniss des Gesetzes sich auf das Gesetz berufen konnte, und die hierhin führende Entwicklungsreihe wird vom Apostel mit Recht in ihrem Gegensatz gegen den Glauben aufgezeigt. Lässt er nun auch die pharisäische Auffassung vom Gesetz als geschichtlich gelten, und führt er sie auf Gott selbst zurück, so ist doch nach seiner Erklärung diese Rechtsordnung als Gegensatz zur Gnadenordnung nur bis auf Christus giltig; sie ist mithin nicht Ausdruck des unveränderlichen Gotteswillens, sondern als Stipulation Gottes mit dem Volke durch die Hand eines Mittlers und nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch die Engel [2] gegeben (Gal 3 19f.). Die untergeordnete Art des Gesetzes ergibt sich auch daraus, dass, während Gott nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Gott (Rm 3 29 f.) und entsprechend Abraham, der Empfänger der Verheissung, zum Vater vieler Heiden bestimmt ist (Rm 4 16 f.), das Gesetz in seiner Giltigkeit auf die Juden beschränkt ist [3]

---

[1] Eine schlagende Parallele hierzu bietet IV Esr, sofern alles Erbarmen ausgeschlossen und der Vergeltungsgedanke ganz auf sich gestellt wird (7 102—115 127—129), besonders 7 33 f.: et revelabitur Altissimus super sedem judicii, et pertransibunt misericordiae . . ., judicium autem solum remanebit et veritas stabit. Das treibende Motiv dafür ist, dass endlich einmal die volle Wahrheit an den Tag kommen soll (vgl. 7 104 f. 114).

[2] Beachtenswerth ist die Art, wie Philo die Vermittlung der Gesetzgebung denkt. Gott nämlich stellt nur die Gebote und Verbote hin, ohne eine Strafbestimmung hinzuzufügen. Das ist Sache der πάρεδρος δίκη und der anderweiten ὑπηρέται καὶ ὕπαρχαι (SIEGFRIED a. a. O. p. 218). Man darf um so sicherer diesen Gedanken auf den Midrasch zurückführen und bei Paulus vermuthen, als der analoge Gedanke Philo's, dass die Bestrafung der Gottlosen ausschliesslich Amt der Engel ist, Gott vielmehr die Strafen zu mildern sucht, dort seinen Ursprung hat (SIEGFRIED p. 208, 147, vgl. HEINZE p. 212 f.).

[3] Anders Rm 7 4—6. Die allgemeine Anrede in v. 4 zwingt, anzunehmen, dass in gewissem Sinne auch die Heiden dem Geltungsbereich des Gesetzes unterstanden und ähnliche Erfahrungen durchmachten (v. 6), wie die Juden. Es entspricht das der im Römerbrief vorliegenden Verallgemeinerung des Gesetzes-

und daher aufgehoben werden muss, wenn die Verheissung den Heiden und somit Allen zu Theil werden soll (Gal 3 13 f. 4 5 Eph 2 14 f.). Dass das Gesetz nicht der unveränderliche Wille Gottes sein kann, folgt ferner auch daraus, dass es in Gestalt von δόγματα vorliegt (Kol 2 14 Eph 2 15), die der Welt angehören (Kol 2 20), also nicht von Gott stammen, sondern, sofern sie wirkliche Beobachtung fanden und voraussetzten, nur das Werk von Welt-, d. h. Engelsmächten[1] sein können (Gal 4 9f. Kol 2 16ff.). Seinen göttlichen Ursprung aber erweist trotzdem das Gesetz dadurch, dass es selbst auf die dem eigentlichen Willen Gottes entsprechende Gnadenordnung hinweist. Denn Gott hat durch die Schrift Alles unter die Sünde beschlossen (Gal 3 22 Rm 3 9—20 11 32); desshalb sind alle, die mit Gesetzeswerken umgehen, unter dem Fluch (Gal 3 10), weil sie das Gesetz doch nicht erfüllen (6 13). So ist der vom Gesetz im Widerspruch mit dem göttlichen Gnadenwillen scheinbar eröffnete Weg der Beschaffung von Gerechtigkeit durch dasselbe Gesetz in Wirklichkeit verschlossen. Demgemäss hat auch das Gesetz selbst (Rm 3 31 ff. Gal 3 6ff.) und haben die Propheten (Gal 3 11) bereits auf den Weg der Glaubensgerechtigkeit hingewiesen (Rm 3 21). So ergibt sich, dass das Gesetz gegen Christus nur bei oberflächlicher Auffassung ist, wie sie der Erkenntniss der Gesetzesengel (vgl. I Kor 2 6 8) entspricht[2], dass es aber nach seiner von Gott intendirten Zweckbeziehung den Sinn hat, durch Gefangennahme Aller unter die Sünde (Gal 3 22) und durch Steigerung der sündigen Entwicklung (Gal 3 19 I Kor 15 56 Rm 5 20 7 8 13) die Erlösung durch Christus vorzubereiten (Gal 3 19 22 24). Auch die Ceremonialgesetzgebung widerstrebt dem nicht, da der von Gott intendirte, richtige Sinn der allegorisch-typische ist (Kol 2 16 17, vgl. Gal 4 21 ff. I Kor 9 9 f. 10 4 und dazu Holtzmann II p. 33—37).

Man muss aber weiter beachten, dass das oberflächlich, also pharisäisch, als reine Rechtsordnung gedeutete Gesetz vom Apostel nirgends als gleichwerthig mit der Heilsordnung behandelt wird. Es hat ja Le-

---

begriffs (2 14f., vgl. 1 32, auch 5 14), die auch sonst in der hellenistischen Litteratur sich nachweisen lässt (IV Makk 5 25f.; für Philo s. Heinze p. 271ff.).

[1] Für diese Deutung, zu der besonders Everling a. a. O. p. 66—76 zu vergleichen ist, hat neuerdings Hermann Diels neue werthvolle Belege beigebracht (Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899, p. 43—57). Neu ist hier namentlich die Feststellung der Apotheose der Elementargötter bei Astrologen und Orphikern (p. 49), sowie die Erörterung des ältesten christlichen und des späten byzantinischen Sprachgebrauchs (p. 52—57).

[2] Daher auch der Apostel es wagen kann, selbst den Engeln den Fluch anzukündigen, wenn sie es versuchen sollten, statt Christus die Beschneidung zu predigen (Gal 1 8).

ben und Gerechtigkeit nicht schaffen (Gal 3 21 Rm 8 3), es hat ebenso wenig das Gott gegenüber ungebührliche Brüsten mit eigenem Werk (p. 37. 38) prinzipiell aufheben können (Rm 3 27 4 2); es zeigt sich schliesslich als unverträglich mit dem Tode Christi; gäbe es durch Gesetz Gerechtigkeit, so wäre Christus umsonst gestorben (Gal 2 21). Wer auf Grund des Gesetzes gerechtfertigt wird, ist aus der Gnade und aus seinem Verhältniss zu Christus gefallen (Gal 5 4). Dem Apostel kommt es durchaus nicht in den Sinn, Gesetz und Christus als gleichwerthige Grössen zu behandeln, so dass etwa Christus und die Rechtsstipulation des Gesetzes ebenbürtige Kontrahenten wären, und Christus seine Erlösung selbst an die Norm der Rechtsordnung binden müsste, sondern in seiner bedingungslosen Verfluchung des Uebertreters repräsentirt das Gesetz ebenso wie mit seinen Festfeiern und mit seinem Partikularismus nur die στοιχεῖα (Gal 4 9 f.), weil in der vormessianischen Periode der Unmündigkeit die Erben unter Aufsehern und Verwaltern, nämlich unter den Weltmächten, den Engeln, standen (Gal 4 2 3 Hebr 2 5). So wie nun mit den Aufsehern über das Recht der Mündigkeitserklärung nicht verhandelt zu werden pflegt, sondern diese auf Grund eines höheren Rechtstitels stattfindet, und ihre Funktion damit erlischt, so bedarf es auch keiner Verhandlung Christi mit dem Gesetz und den dahinter stehenden Engelmächten, sondern nur der einfachen Proklamation seiner Aufhebung. Nicht durch Zahlung der Schuld ist die Schuldschrift des Gesetzes getilgt, sondern durch Beseitigung der Schuldschrift und Annagelung an das Kreuz (Kol 2 14). Dieselbe überlegene Haltung zeigt Eph 2 14—16, indem die Scheidewand des Zaunes ohne weitere Umstände zerbrochen, das Gesetz der „Gebote in Satzungen“ vernichtet und die daran haftende Feindschaft getödtet wird. Aber auch die älteren Briefe urtheilen nicht anders. Denn wenn Christus uns vom Fluche dadurch loskauft, dass er selbst zum Fluche wird (Gal 3 13), uns zur Gerechtigkeit Gottes dadurch macht, dass er zur Sünde wird (II Kor 5 21), so liegt dem immer der Gedanke zu Grunde, dass Fluch und Verurtheilung als Sünder ihm nichts anhaben können, sondern von ihm machtvoll überwunden und an ihm wirkungslos werden.

Diese innere Ueberlegenheit Christi über das Gesetz, wie sie überall festgehalten wird, schliesst jede Annäherung an den Gedanken, dass Paulus den Tod Christi nach dem Schema juristischer Rechtsordnung für nothwendig befunden habe, von vornherein aus. Insofern kann ich auch das Urtheil Wendt's, dass der Gedanke der unbedingten Vergebungsbereitschaft Gottes bei Paulus bereits abgeschwächt sei (a. a. O. p. 57), nicht theilen. Denn das Problem, ob es Sünden-

vergebung auch vor Christus gegeben habe und ohne Christi Tod hätte geben können, ist von ihm überhaupt nicht diskutirt worden. Wenn in der Folgezeit die bei Paulus und den Uraposteln vorliegende feste Beziehung der Sündenvergebung auf den Tod Christi zur Einschränkung der Erkenntniss des Vaterwesens Gottes geführt hat, so ist Paulus dafür nicht verantwortlich zu machen. Denn er hat Gesetzesordnung und Gnadenordnung nicht auf gleichen Fuss gestellt, sondern der die Endzeit einleitende Tod Christi ist ihm die geordnete Aufhebung aller bisher geltenden Mächte und auch des Gesetzes, und damit der der messianischen Reifezeit vorbehaltene volle Liebeserweis Gottes.

Freilich kann das Gesetz nur insofern aufgehoben werden, als es vergängliche, bis auf den Messias gültige, aber von ihm aufzuhebende Ordnung ist, d. h. insofern, als es bedingungslos den Fluch auf die Uebertreter schleudert, nicht aber, insofern es eine ewig gültige Ordnung Gottes ist[1], nämlich den festen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod feststellt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ergibt sich also die Nothwendigkeit, die Gnadenordnung in einer Weise zu stabiliren, durch welche jener Zusammenhang nicht aufgehoben oder gelockert wird — das würde auf den libertinistischen Abweg führen — sondern anerkannt und befestigt. Soll die Gnade, indem sie von der Thatsache der vielen Sünden ihren Ausgangspunkt nimmt, doch zum Ergebniss eines Rechtfertigungsurtheils führen (Rm 5 16^b), so ist das ohne Libertinismus nur so möglich, dass dem Ungehorsam des Einen, der den Tod mit sich führte, als Grund des Lebens der Gehorsam des Anderen gegenübergestellt wird (5 19), und zwar ein Gehorsam, der, in der höchsten Probe bewährt, sich als vollendet erweist, ein Gehorsam bis zum Kreuz (Phil 2 8). Auch hier wieder ist es der Gesichtspunkt der Macht und Herrschaft, welcher durchschlägt (Rm 5 17 21); die Gnade zeigt sich als überwältigend gross, aber sie erweist ihre göttliche Art darin, dass sie den organischen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben nicht aufhebt, sondern mit ethischen Mitteln ihre Herrschaft aufrichtet. Der gleiche Gedanke wird nur in andere Form gekleidet, wenn die Aequivalenz zwischen Christi Leistung und seinem Erfolge hervorgehoben wird; nur weil er selbst den Fluch auf sich genommen hat, hat er uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft (Gal 3 13), nur weil er selbst unter das Gesetz gestellt war, konnte er die unter dem Gesetze Stehenden loskaufen (Gal 4 4 5). Dadurch, dass der Gerechte zur Sünde wurde,

[1] Aehnlich Cremer, p. 390: Das Gesetz als Ausdruck der sittlichen Wahrheit bleibt unangetastet, aber das Gesetz als Heilsordnung (d. h. sofern es das Heil an seine Erfüllung bindet p. 388) ist definitiv zu Ende gekommen.

konnten die Sünder zur Gerechtigkeit Gottes werden (II Kor 5 21). Der Reiche ward arm, um dadurch die Armen reich zu machen (II Kor 8 9). In allen diesen Fällen handelt es sich ganz ersichtlich nicht um die Anpassung an die statutarische Rechtsordnung des vergänglichen Gesetzes als solche, sondern um die Angemessenheit des Mittels an seinen Zweck[1], um die Uebereinstimmung zwischen Leistung und beabsichtigtem Erfolg. Es wird also nicht die spezifisch jüdische Lohnordnung anerkannt, sondern es wird die ethische Art der Gnade und die aufopfernde Liebe Christi zum Ausdruck gebracht (Gal 2 20 II Kor 5 14 Rm 5 6—8 15 3 Eph 5 2 25 ff., vgl. I Kor 6 20). Der gleiche, ethisch-religiöse Zusammenhang wird auch so ausgesprochen, dass dem Tode Christi der Charakter eines für uns dargebrachten, wohlgefälligen Opfers beigelegt wird (Rm 3 25 Eph 5 2, vgl. II Kor 2 14—16, auch den Zusammenhang von I Kor 10 16 ff. mit v. 18 ff.). Die Annahme des Opfers, ja selbst seine Darbringung und seine Vergeltung durch Gnadenerweise ist in Gottes freier Gnade gegründet. Unmissverständlich wird schliesslich Christi Tod für uns als Beweis der freien, zuvorkommenden Liebe Gottes aufgefasst (Rm 5 5 ff.), der in Christus die Initiative zur Versöhnung mit der Welt ergriff (s. u. No. 11). Dass es nun aber der Tod war, den Christus als Kauf-

[1] Natürlich lässt sich weiter fragen, worin denn diese Angemessenheit besteht. Hierauf wird man, einem starken paulinischen Gedankenzuge folgend, zunächst zu antworten haben, dass Christus unter das Gesetz (Gal 4 4) und seinen Fluch (3 13) gestellt ist, um das Unvermögen dieser Ordnung (Rm 8 3), die sich gegen den sündlosen Heilsmittler wendet, im grellsten Lichte erscheinen zu lassen und damit abzuthun. Wie überall, so hebt auch hier die Gesetzesordnung sich selbst auf, indem sie sich voll auswirkt (vgl. Gal 2 19 Rm 7 etc.). Aber damit allein kommt man nicht aus. Denn die Thatsache unserer Schuldverhaftung besteht zu Recht (vgl. Mt 18 23—26 34 f.) und darf daher bei Aufrichtung der Gnadenherrschaft nicht ignorirt werden. Nicht den zur Ohnmacht verurtheilten Gesetzesmächten, wohl aber dem Willen Gottes ist Christus gehorsam, lässt sich von ihm zur Sünde machen (II Kor 5 21) und erkauft durch diese sittliche Leistung (Gal 3 13 4 5 I Kor 6 20 7 23) uns aus der Verhaftung des Fluchs (Gal 3 13, vgl. v. 22). Als Denkform für diese Vorstellung aber bot sich ungesucht die im Judenthum bereits zur Genüge entwickelte Lehre von der Stellvertretung. Ueber die Lehre der Synagoge s. Weber p. 280—289, 313 ff. Ferner s. Holtzmann I p. 64—68. Schürer II^{3} p. 554—557. Die eigenthümlich juristische Zuspitzung des Gedankens in der jüdischen Theologie wird von Paulus um so weniger im Gegensatz zu seiner sonstigen Anschauung übernommen sein, als die zu Grunde liegenden Schriftaussagen (neben Jes 53 besonders Gen 18 26 Ex 32 11—14) dafür keinerlei Handhabe bieten (Dillmann, Alttest. Theol. p. 473 f., 539—542). Auch IV Makk 17 21 f., die einzige aus der zeitgenössischen Litteratur vorliegende Parallele widerstrebt der juristischen Auffassung (beachte namentlich ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας).

preis zahlte, erklärt sich freilich nicht allein aus ethischen Gründen, sondern hier setzt zugleich der gewichtige eschatologische Zusammenhang ein; ohne Tod gäbe es auch keine Auferweckung, und ohne diese beiden Gottesthaten wäre eben auch die messianische Zeit der Christusherrschaft noch nicht angebrochen. Dagegen vermag ich die mechanische Aequivalenz, die juridisch äusserliche Satisfaktionstheorie bei Paulus nirgends, selbst Gal 3 13 nicht, durchgeführt zu finden. Diese Annahme beruht auf einer Vermischung des von Paulus stets festgehaltenen allgemeinen Vergeltungsgedankens mit der dem Evangelium entgegenstehenden blossen Vergeltungsordnung. Zwischen beiden muss aber sorgfältig unterschieden werden, wenn man der jedesmaligen Tendenz des Apostels gerecht werden will.

Man wird uns entgegenhalten, dass die Unterscheidung zwischen blosser Vergeltungsordnung und dem im Sinn des Evangeliums gedeuteten Vergeltungsgedanken vom Apostel selbst eben nicht gemacht sei. Das ist zweifellos richtig, und in dieser Unterlassung beruht die Schwierigkeit einer richtigen Interpretation der paulinischen Gedanken [1]. Aber geht auch unsere Formulirung über seine Aussagen hinaus, so treffen wir doch damit seinen Sinn. Das zeigt sich, sobald wir auf den bisher absichtlich zurückgestellten Gedanken der Gottesgerechtigkeit eingehen. Zweifellos schliesst diese den Vergeltungsgedanken in sich ein. II Th 1 5—7 wird es als Erweisung des gerechten Gerichtes Gottes angesehen, wenn er die, welche für sein Reich leiden, dieses Reiches würdigt, den Bedrängten mit Ruhe, den Bedrängern aber mit Bedrängniss vergilt. Als gut paulinisch erweist sich diese Auffassung von Gottes Gerechtigkeit durch Rm 2 5. Denn hier wird die Enthüllung des gerechten Gerichtes Gottes darin gefunden, dass er Jedem nach seinen Werken vergilt. Ebenso würde die dauernde Beiseitesetzung

---

[1] Uebrigens sind andere Lösungsversuche, z. B. der HOLTZMANN's, um nichts besser daran. Denn, wie II p. 117 zugestanden wird, ist „die subjektiv-ethische Deutung des Erlösungswerkes der objektiv-juridischen Auffassung nicht über- und nicht untergeordnet, sondern läuft fast von Anfang an neben ihr her, zuweilen auch mitten durch sie hin“ (vgl. p. 115). Das würde auch keinerlei Schwierigkeit machen, da ja Recht und Sittlichkeit nicht ausschliessende Gegensätze bilden. Wohl aber verbietet es sich, die Macht der blossen Vergeltung gleichzeitig für aufgehoben zu erklären und als definitive Instanz anzuerkennen. Und doch müssten bei HOLTZMANN's Auffassung auch diese beiden Urtheile durcheinander geworfen sein. Aber auch wenn man davon absteht, den reinen Vergeltungsgedanken als für sich bestehenden Massstab des Todes Christi geltend zu machen, wird man doch feststellen müssen, dass der „Riss von grosser Breite“, den J. WEISS, Stud. u. Krit. 1895, p. 288 zwischen Gnaden- und Vergeltungslehre sieht, hier wie an anderen Stellen mindestens sehr sorgfältig vernäht ist.

der Sünde der Erweisung seiner Gerechtigkeit widersprechen (3 25), denn diese bethätigt sich im Gericht über die Sünde, in der Herbeiführung des Zornes über die sündige Welt (3 5f.). Kann darnach kein Zweifel darüber bestehen, dass auf Gottes Gerechtigkeit jene Uebung der Vergeltung beruht, die wir im vorigen Kapitel analysirten, so beruht andererseits auf ihr die Rechtfertigung des Gottlosen. Die beiden letztgenannten Stellen sind dadurch von besonderem Interesse, dass sie den Zusammenhang der vergeltenden mit der den Sünder rechtfertigenden Gerechtigkeit in's Auge fassen. Denn Gott beabsichtigt nach 3 25 f. einen Erweis seiner Gerechtigkeit, der ihm ermöglicht, beides zu sein: gerecht, sofern er die Sünde nicht hingehen lässt und rechtfertigend (3 26). Er führt diese Absicht aus durch die Sühne im Tode Christi. Diese gnädige Beschaffung der Sühne entspricht doch zugleich allen Anforderungen der vergeltenden Gerechtigkeit, sofern sie mit ethischen Mitteln herbeigeführt ist (s. o.) und das göttliche Verdammungsurtheil über die Sünde vollstreckt (8 3). Wesshalb aber Gottesgerechtigkeit nicht nur gerecht, sondern auch rechtfertigend sein muss, zeigt 3 3—7. Sie ist nämlich mehr, als Unparteilichkeit des Richters; sie umfasst auch Gottes Wahrhaftigkeit in seinem Worte und somit die Treue, mit der er die Verheissung erfüllt (vgl. den Uebergang von der Treue Gottes v. 3 zu seiner Wahrhaftigkeit v. 4 und Gerechtigkeit v. 4—6, von der v. 7 zur Wahrhaftigkeit zurückkehrt). In der Gottesgerechtigkeit bildet nach dieser Wendung des Begriffs das unparteiische richterliche Ermessen nur die Form, die bedingungslose Gnade und Vatertreue Gottes den eigentlichen Inhalt des Gedankens[1]. Aber sofern diese und ihr Heil stets ethisch geartet gedacht wird, stellt sich auch die ethische Bedingtheit des Heilsstandes ungesucht immer von Neuem ein.

Gottes letztes Entscheidungsgericht mit Verdammniss über die Sünde und Rechtfertigung der Sünder ist bereits in dem Tode Christi ein für alle Mal gefällt. Der neue Gnadenbund Gottes ist bereits in Kraft getreten. Die bisher geltende reine Lohnordnung, die doch nur dazu diente, Alle in dem Bereiche der Sünde festzuhalten und immer tiefer in Sünde zu verstricken, so dass niemand sich der künftigen Gnadenordnung zu entziehen vermochte, ist aufgehoben und in dem Tode Christi eine nicht minder ethisch geartete, aber unbedingte Gnadenordnung aufgestellt. Das sind die Gedanken, welche in der „Gerechtigkeit Gottes“, im Rechtfertigungsurtheil zusammengefasst sind. Und

[1] Diese Kombination beider Elemente im Gerechtigkeitsbegriff konstatirt (nach Rm 3 26) auch HOLTZMANN p. 128, vgl. p. 100f.

es liegt auf der Hand, dass, so original die Form dieser Gedanken ist, und so eigenartig der scharfe Gegensatz von Gesetz und Glaube wirkt, dennoch sachlich die Gedanken Jesu mit ausgezeichneter Schärfe aufgenommen und durchgeführt sind. Hatte Jesus die durch seinen Tod geschaffene Situation als διαθήκη, als ein neues Verhältniss zu Gott bezeichnet, in das die „Vielen“ eingeführt werden sollten, ein Verhältniss, das noch nicht der Gemeinschaft mit Gott beim Messiasmahl im Reiche Gottes gleichgestellt werden konnte, aber doch die sichere Anwartschaft hierauf in sich schloss, so ist nun dieser Gedanke von Paulus zwar spezialisirt, aber durch den scharfen Gegensatz zur Gesetzesreligion zugleich verdeutlicht. Dieser mit schneidender Schärfe durchgeführte Gegensatz hat aber zur Folge, dass das Neue nicht nur als Erwartung der messianischen Wiederherstellung erscheint, sondern dass es sich sichtlich als neue Religion von der alten unterscheidet[1]. Es ist aber klar, dass der Rechtfertigungsgedanke, indem er zur Begründung und Abgrenzung der neuen Religion dient, dadurch erheblich in seinem Gepräge bestimmt werden muss. Denn nothwendig kommt dadurch, der Art der Religion entsprechend, ein subjektives, der Schwankung ausgesetztes Moment in den Gedanken hinein. Es fragt sich daher, wie weit dadurch eine Veränderung des eschatologischen Lehrgefüges veranlasst wird.

10. Wird nun die Rechtfertigung nicht ausschliesslich in die Zukunft, sondern bereits in die Gegenwart verlegt, ja besteht der Nerv des Gedankens eben in dieser überwiegenden Beziehung auf die Gegenwart, so bringt das zwar eine gewisse Unsicherheit in der Zeitbestimmung des Begriffs mit sich, indem die eschatologische Betrachtungsweise der Hoffnung und die prinzipiell-übersinnliche des Glaubens auseinander treten, aber die aus der Eschatologie unmittelbar sich ergebende definitive Art des Rechtfertigungsgedankens erweist ihre Kraft darin, dass die Rechtfertigung auch in der Gegenwart alles Heil, deren diese fähig ist, mit sich bringt. So erscheint der gesammte gegenwärtige Gnadenstand der Christen als die unmittelbare Folge der Rechtfertigung (Rm 5 2[a]). Insbesondere ist mit der Rechtfertigung der Friede mit Gott, ja ein Rühmen auf Grund des neuen Verhältnisses mit Gott (5 1—11) gegeben. Durch Christus haben wir gemeinsamen Zugang zum Vater in Einem Geiste, sind Bürger des Himmelreichs und

---

[1] Kölbing a. a. O. p. 16: Die Polemik gegen den Judaismus konnte es nahelegen, schon in der, dem sündigen Menschen entgegenkommenden, seinen Heilsstand begründenden und ihm das Anrecht an das himmlische Reich Gottes verleihenden göttlichen Gnade den Beginn des himmlischen Weltgerichts zu sehen (vgl. auch Cremer p. 352).

Gottes Hausgenossen (Eph 2 18 f., vgl. 12). Wie dies Wort zeigt, verbindet sich mit dem neuen Verhältniss zu Gott auf's Engste der Gedanke der Sohnschaft und des Geistesbesitzes. In der That zeigt Gal 4 5 f., wie mit der Loskaufung vom Gesetz unmittelbar die Sohnschaft, mit dieser aber der Geistesbesitz gegeben ist. Erscheint hier die Geistessendung wie ein neuer, selbständiger Akt (vgl. 4 6 mit 4 4), so ist dagegen 3 14 der (verheissene) Geistesempfang unmittelbar an die Loskaufung vom Fluche geknüpft als die von Jesu beabsichtigte Folge. Ferner erscheint die Einsetzung in den Sohnesstand als Zweck der göttlichen Vorherbestimmung (Eph 1 5, vgl. Rm 8 29), welche durch Berufung und Rechtfertigung realisirt wird (Rm 8 30); der Sohnesstand aber hat die κληρονομία zur unmittelbaren Folge (Gal 3 26 29 4 7 Rm 8 17). Wie also der Rechtfertigung im letzten Gerichte nothwendig sogleich ewiges Leben folgt, so der im Tode Christi bereits vollzogenen und in der Taufe angeeigneten Rechtfertigung unmittelbar das Sohnesverhältniss zu Gott im heiligen Geiste. Dass Gott den Gerechterklärten auch als gerecht, als seinen Sohn und Erben behandelt, ist nichts Neues, sondern mit der Rechtfertigung unmittelbar gegeben.

Dies neue Verhältniss zu Gott kann auch so bezeichnet werden, dass Gott, der uns gerechtfertigt hat, nun stetig als δικαιῶν betrachtet wird, der bei jeder denkbaren Anklage wider uns sich auf unsere Seite stellt. Daraus ergibt sich dann die Gewissheit, in allen Dingen auf seinen liebevollen Beistand rechnen zu können, und damit eine innere Freiheit und Unabhängigkeit von allen Weltdingen, die doch, wohl oder übel, für uns arbeiten müssen und uns von Gottes Liebe nicht zu trennen vermögen (Rm 8 31—39). Zu einem ausgezeichneten, positiven Ausdruck gelangt der hier vorwiegend negativ gewendete Gedanke in I Kor 3 21 f., wonach Alles in der Welt den Christen gehört. Besonders bezeichnend ist in beiden Ausführungen, dass selbst der Unterschied von Leben und Tod [1], von Gegenwart und Zukunft für den Glauben als gleichgiltig hingestellt wird. Darin zeigt sich der gleiche Klang wie im Rechtfertigungsgedanken. Die entscheidende, die endgiltige Gottesthat ist bereits vollbracht. Vermögen die Gläubigen sich auch nicht beständig der in der Zeit verlaufenden Entwicklung und der damit gesetzten Unterschiede zu entschlagen, so vermögen sie doch durch die Vergegenwärtigung der Gewissheit ihres Heiles schon jetzt diesen Unterschied unwirksam zu machen und sich darüber hinwegzusetzen. So hat der Glaube bereits in der Gegenwart den vollen und definitiven

[1] „Das sinnliche Ableben hat für die Christen den Todescharakter verloren" (Jacoby p. 289).

Heilsbesitz für sich. Das wird zwar in I Kor 3 ohne Begründung hingestellt; dagegen wird es nicht zufällig sein, dass I Kor 6 11 f. die Behauptung der Freiheit des Christen in allen Dingen sich gerade an den Hinweis auf die Rechtfertigung unmittelbar anschliesst. Auch in dem Gesichtspunkt der Freiheit stimmen die angezogenen Stellen überein. Der mit der Rechtfertigung gegebene Heilsbesitz macht den Gläubigen von allen Weltdingen, selbst von Engeln und Gewalten unabhängig (Rm 8 38), geschweige denn, dass er sie im Banne menschlicher Autorität liesse (I Kor 3 22 7 23). Während das Gesetz in die Knechtschaft gebiert (Gal 4 24f.), während Juden wie Heiden unter den Weltmächten geknechtet sind (Gal 4 2f. 8f.), sind die Christen vom Joche (Gal 5 1) und vom Geiste der Knechtschaft (Rm 8 15, vgl. Gal 4 7) befreit; so ist denn Freiheit das Ziel, dem uns Christus durch seinen Tod zugeführt hat (Gal 5 1 13), jene Freiheit, wie sie den Gotteskindern in ihrer Herrlichkeit (Rm 8 21), dem oberen Jerusalem (Gal 4 22), dem Geiste des Herrn (II Kor 3 17) eignet[1]. Angesichts solcher Worte ist es gewiss nicht zu viel, zu behaupten, dass die geistige Stimmung, in welcher der rechtfertigende Glaube erlebt wird, die Stimmung der Ueberlegenheit über die Welt und der vertrauensvollen Gemeinschaft mit dem Vater, von der Stimmung der Seligen qualitativ nicht mehr überboten werden kann, nur dass diese in voller Ausgestaltung und Reife besitzen, was die Gläubigen erst im Anfangsstadium, das aber seiner Vollendung sicher ist, erleben (vgl. p. 89f.). So ist mit der Rechtfertigung der Komplex der Gnade und ihrer Güter gegeben. Am deutlichsten würde man den Sinn des Apostels mit Begriffen, die er freilich so nicht gebraucht hat, dahin bezeichnen, dass wie dem letzten Gericht unmittelbar das ewige Leben folgt, so auch der Vollzug der Rechtfertigung in der Gegenwart unmittelbar ewiges Leben mit sich bringt.

11. Aber muss nun nicht trotz dieser aus dem rechtfertigenden Glauben sich ergebenden Heilsgewissheit die Rechtfertigung dennoch etwas von dem Charakter des Definitiven, der ihr nach ihrem eschatologischen Ursprung eignet, verlieren, sobald sie auf die Gegenwart bezogen wird? Es scheint, dass zwischen Rechtfertigung und Heils-

---

[1] Vgl. oben p. 89f., 96f. Auch Philo schreibt den von der Tugend Geborenen Herrschersinn zu, ob sie nun Bürgerrecht besitzen oder angekaufte Sklaven sein mögen. Er nimmt auch den Satz Zeno's (Diog. Laertius 7 125) auf, dass dem Weisen Alles sei, denn das Gesetz habe ihm eine allgemeine Vollmacht ertheilt (Bruno Bauer, Philo u. s. w. p. 80f., 73f., 98f.). Hier findet eine ungesuchte Berührung christlichen Sinns mit den edelsten Hervorbringungen hellenischen Geistes statt.

vollendung sich noch andere Momente einschieben, insbesondere die sittliche Umwandlung des Menschen. Das Interesse des Rechtfertigungsgedankens besteht darin, die bedingungslose Gnade Gottes als Grund alles Heiles hinzustellen, desshalb kommt er am reinsten in dem Gedanken zum Ausdruck, dass Gott den Gottlosen für gerecht erkläre (Rm 4 5). Nun ist es aber unmöglich, diesen Satz so zu verstehen, dass Gott den gerechtfertigten, aber gottlos gebliebenen Sünder in den Besitz von Leben und Seligkeit versetzte. Das ganze Christenthum würde durch solche Auffassung zu Grunde gerichtet. In der That muss hier die sittliche Umwandlung folgen. Nur irrt man, wenn man es für die Ansicht des Apostels ausgibt, dass diese Umgestaltung ein neuer Akt wäre, der der Rechtfertigung selbständig gegenübersteht und von ihr unabhängig ist. Es ist das ein ganz unhaltbarer Gedanke, der aus der Rechtfertigung einen lediglich formalen Akt und noch dazu ein falsches Urtheil machen würde. Vielmehr muss Gottes Urtheil die Wirkung haben, dass der Sünder hinfort auch ist, wofür ihn Gott erklärt[1]. Man verdirbt diesen Gedanken, wenn man das Rechtfertigungsurtheil als ein analytisches Urtheil über den inneren Werth des Sünders versteht, aber man verkürzt ihn nicht minder, wenn man vergisst, dass das synthetische Urtheil Gottes über den Sünder nach seiner allmächtigen Kraft die Wirkung haben muss, dass dieser gleichzeitig wird, wofür ihn Gott erklärt. Dass der Gedanke kein anderer sein kann, ergibt sich schon aus der ethischen Art der Gnade, die durch Christi Gehorsam das Rechtfertigungsurtheil herbeigeführt hat; es ergibt sich ebenso daraus, dass der Ruf zur Sinnesänderung (Rm 2 4, vgl. p. 156f.) nicht ohne Weiteres durch den Hinweis auf die Glaubensgerechtigkeit zum Schweigen gebracht werden kann, wenn nicht diese auch die Sinnesänderung in sich schliesst. Ferner kann darauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden, dass an einer nicht geringen Zahl von Stellen der Streit der Ausleger, ob die Glaubens- oder Lebensgerechtigkeit gemeint sei, sich überhaupt nicht zu sicherer Entscheidung bringen lässt (z. B. I Kor 1 8 II Kor 11 15 Kol 1 22 Eph 1 4 5 27). Das legt die Annahme nahe, dass diese Trennung überhaupt nicht beabsichtigt, sondern der einheitliche gottgefällige Lebensstand gemeint sei[2]; es wäre geradezu un-

---

[1] Vgl. auch Cremer p. 424: „Die Rechtfertigung bewirkt die Wiedergeburt und ist die Wiedergeburt.“ Unter dieser versteht freilich Cremer den durch Gottes Gnade uns zu Theil gewordenen Besitz des Lebens, nicht aber, oder doch nur sehr indirekt auch die sittliche Erneuerung. S. noch unten p. 202, 206f.

[2] Ebenso Cremer p. 366: Der geltend gemachte Unterschied zwischen Glaubens- und Lebensgerechtigkeit ist vom Uebel.

begreiflich, dass Paulus den gleichen Ausdruck „Gerechtigkeit" promiscue in zwei ganz verschiedenen Beziehungen gebraucht hätte, wenn es einen Koincidenzpunkt für beide überhaupt nicht gäbe.

In der That wird dieser enge Zusammenhang der Rechtfertigung mit der effektiven Neuschöpfung von Paulus im Begriff der Versöhnung zum Ausdruck gebracht. Wie sonst die Rechtfertigung mit dem Leben in Zusammenhang gebracht wird, so erscheinen Rm 11 15 die Versöhnung der Welt und das „Leben aus Todten" als auf einander folgende Stufen der Heilsverwirklichung; wird die Rechtfertigung prinzipiell auf alle Menschen bezogen (Rm 5 18), so bezieht sich auch die Versöhnung auf die ganze Welt (II Kor 5 19 Rm 11 15), ja nach Kol 1 20 sogar auf die irdische und die himmlische Welt. Wie die Rechtfertigung im Blute Christi erfolgt (Rm 5 9), so ist auch die Versöhnung durch den Tod des Sohnes (Rm 5 10 Kol 1 20—22 Eph 2 16) vollzogen. Schliesslich geht die enge Verwandtschaft beider Begriffe auch daraus hervor, dass Rm 5 9—11 der Begriff der Rechtfertigung durch den der Versöhnung, II Kor 5 18—21 der Begriff der Versöhnung durch den der Gottesgerechtigkeit aufgenommen wird. Beide Begriffe müssen also dieselbe Sache bezeichnen, aber in verschiedenen Beziehungen. Während nämlich der Begriff der Rechtfertigung eine einseitige Willenserklärung Gottes ausdrückt, kann Versöhnung nur durch gegenseitige Uebereinkunft stattfinden. Es ist also das Charakteristische des Begriffs der Versöhnung, dass er ein Verhältniss der Gegenseitigkeit ausspricht. Das zeigt mit grösster Deutlichkeit Kol 1 20, wo das ἀποκαταλλάξαι durch εἰρηνοποιήσας erläutert wird, während umgekehrt Eph 2 16 17 das allerdings anders bezogene ποιῶν εἰρήνην durch ἀποκαταλλάσσειν weitergeführt wird. Der gleiche Gedanke aber liegt schon in den älteren Briefen vor. Wenn Rm 5 1 den Gerechtfertigten Friede mit Gott zugesprochen wird, so fällt das mit dem Besitz der Versöhnung zusammen, von dem 5 11 redet; nach dem ganzen Gedankengang muss 5 11 die Rückkehr zu 5 1 sein. Der gleiche Zusammenhang des Versöhnungsgedankens zeigt sich darin, dass durch die Versöhnung die stattgefundene Trennung (I Kor 7 11) und die vorhandene Feindschaft beseitigt wird (Rm 5 10 Kol 1 21 Eph 2 14 16). Wenn man ohne vorgefasste Meinung an die Texte herantritt, kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Feindschaft zwischen Gott und Mensch als ein objektives, für beide Theile, wenn auch nicht gleichmässig, bestehendes Verhältnis gedacht ist. Die beim Menschen vorhandene Feindschaft gegen Gott erhellt schon daraus, dass er aufgefordert werden muss, die Versöhnung anzunehmen (II Kor 5 20); die Thatsache der vorhandenen feindseligen Gesinnung gegen Gott spricht auch Rm 8 7 Kol

1 21, vgl. Phil. 3 18, deutlich aus. Anders steht es allerdings mit der Gesinnung Gottes gegen den Menschen. Denn er hegt auch gegen die Sünder, seinem Vaterwesen entsprechend, Liebe (Rm 5 8). Wenn Rm 1 30 von Gottverhassten, 9 13 vom Hass gegen Esau geredet wird, so darf man jene populäre Wendung und dies Citat nicht dazu verwerthen, um bei Gott ein der Liebe bares, rein feindseliges Verhalten zu statuiren. Aber zweifellos bleibt doch, dass unser Verhalten auf die Art, wie Gott sein Verhältniss zu uns äussert, Einfluss übt (Rm 11 22) und dass er an den Sündern ihren Gegensatz und ihre Auflehnung gegen ihn selbst nicht lieben kann. Vielmehr reagirt er auf die Sünden der Menschen durch seinen Zorn (Rm 1 18 2 5 Kol 3 6 Eph 5 6), und die Menschen sind ihrem natürlichen Wesen nach unter das Zorngericht Gottes verhaftet (vgl. Haupt zu Eph 2 3). So ist also das normale Verhältniss zwischen Gott und Mensch zerstört, sofern Gott Anlass zum Zorn hat, und der Mensch stets neue Ursache zu vermehrtem Zorn gibt. Dieser Satz würde selbst dann Geltung behalten, wenn ἐχθρός in unserm Zusammenhange stets aktiv gebraucht wäre; dass Paulus auch die passivische Fassung kennt, wird durch II Th 3 15 Gal 4 16 bewiesen, und so muss es als fraglich bezeichnet werden, ob nicht auch Rm 5 10 11 28 die passivische Fassung vorliegt. Nun hat Gott seinen berechtigten Zorn seiner Liebe untergeordnet und hat in seiner Liebe den ersten Schritt zur Versöhnung gethan (Rm 5 8 II Kor 5 19). Man darf nur mit diesem einfachen Gedanken nicht die Vorstellung verbinden, dass Gott sich selbst umgestimmt habe oder gar von aussen her durch Christi Opfer umgestimmt sei, so dass vor der Sendung des Sohnes der Zorn in ihm dominirte, nachher aber in seinem Geiste die Liebe den Sieg davontrug. Denn dabei übersieht man, wie so oft, die eschatologische Bedingtheit des ganzen Gedankenkreises. Denn mag auch Gottes Zorn sich bereits in dem immer tieferen Fall der Heiden (Rm 1 18 ff.) und auch sonst ausgewirkt haben und noch auswirken (vgl. Rm 13 4 5), der entscheidende und abschliessende Erweis seines Zornes bleibt doch das letzte Gericht (I Th 1 10 2 16 Rm 2 5 8 3 5 5 9 Kol 3 6 Eph 5 6). Wenn Gott bis zur messianischen Epoche im Wesentlichen Geduld übte (Rm 3 25 f.), so konnte man nicht wissen, ob er im entscheidenden Fall Zorn oder Gnade üben werde; nun aber ist durch die Sendung des Sohnes die Ungewissheit beseitigt; mit Absehen von seinem gerechten Zorn hat Gott selbst im Blute seines eigenen Sohnes die Hand zur Versöhnung geboten.

Fällt nun die Versöhnung mit der Rechtfertigung insofern vollständig zusammen, als Gott in freier Liebe und grundlosem Erbarmen Gnade übte und durch den Tod seines Sohnes die Initiative ergriff, wird desshalb II Kor 5 19 die Versöhnung geradezu durch Nicht-

anrechnung der Sünde vollzogen, so ergänzt doch der Ausdruck Versöhnung den der Rechtfertigung insofern, als er die mit der Nichtanrechnung der Sünde verbundene Wirkung auf den Menschen nicht nur mit in Anschlag bringt, sondern auch ausdrücklich hervorhebt. Denn da durch die Versöhnung das normale Verhältniss zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt wird, so muss auch die in der Sünde wurzelnde Entfremdung (Kol 1 21 Eph 2 12 4 18) und Feindschaft des Menschen gegen Gott durch sie überwunden werden. So schliesst der Begriff der Versöhnung das Rechtfertigungsurtheil Gottes über den Sünder unmittelbar mit seiner Wirkung auf den Menschen, nämlich mit der Umstimmung des Sünders zusammen. Bei der überragenden Macht der göttlichen Gnade kann ihr der Erfolg nicht fehlen; auch die Bereitschaft des Menschen, die Feindschaft gegen Gott fahren zu lassen und sich mit ihm zu versöhnen, ist ja dessen Werk, der die Herzen lenkt wie Wasserbäche (vgl. p. 41, 42). Desshalb wird die gesammte Versöhnung, auch die Umstimmung des Menschen, als Gottes Wirkung gedacht, und der Begriff der Versöhnung ist in Bezug auf Welt und Mensch ein passiver, ein Versöhntwerden. Diese Gotteswirkung ist freilich, psychologisch betrachtet, des Menschen eigene That, so dass auch direkt zur Annahme der Versöhnung (καταλλάγητε) aufgefordert wird (II Kor 5 20). Es kann keine Schwierigkeit machen, diese Umstimmung, die Rm 5 10 als einmaliger Akt gedacht ist, auch als dauernde Aufgabe zu denken (so evtl. II Kor 5 20, vgl. Rm 12 2 ἀνακαίνωσις τοῦ νοός). Mindestens ist der synonyme Begriff der Sinnesänderung oder Bekehrung nicht nur als einmalige Umstimmung, sondern auch als dauernder Prozess gedacht (II Kor 7 9f 12 21).

Es hat sich ergeben, dass auch durch die Rücksicht auf das sittliche Leben der definitive und entscheidende Charakter der Rechtfertigung nicht abgeschwächt wird. Denn die Umstimmung des Sünders aus dem Hass gegen Gott zum Frieden mit ihm und zum Eingehen auf seinen Willen ist nicht ein selbständig und neu eintretendes Moment, sondern die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade bringt es mit sich, dass so sie spricht, so geschieht's. Beurtheilt sie den Sünder als gerecht, so wird durch eben diesen Willensakt der Sünder auch gerecht gemacht. Den gleichen inneren Zusammenhang zwischen der Erfahrung der göttlichen Liebe und der sittlichen Gesinnung des Menschen haben wir schon als Motiv des Willens kennen gelernt (p. 132, 134f.), und er wird sich uns von einer neuen Seite bewähren, sobald wir das Verhältniss des Geistesbesitzes und der Lebensgemeinschaft mit Christus zur Rechtfertigung in's Auge fassen werden (Kap. VII N 15). Wie eng beim Apostel die beiden Momente der bedingungslosen Gnade und des sitt-

lichen Lebens verbunden sind, zeigt aber auch die Verwendung des Gesichtspunktes der Heiligkeit. Von dem Begriff der Gerechtigkeit ist allerdings diese dadurch stark unterschieden, dass sie wesentlich den Zusammenhang mit dem Kultus und das Anrecht auf diesen zum Ausdruck bringt. Diese ursprüngliche Beziehung schlägt auch bei Paulus noch stark durch. Man vergleiche die Verbindungen mit ναός (I Kor 3 17 Eph 2 21), φίλημα (I Th 5 26 I Kor 16 20 II Kor 13 12 Rm 16 16), θυσία und προσφορά (Rm 12 1 15 16), ferner mit γραφή (Rm 1 2), νόμος (Rm 7 12), ἐντολή (Rm 7 12), auch den Gegensatz des ἀκάθαρτον I Kor 7 14 etc. Demzufolge bezeichnet die übliche Anwendung des Prädikats der Heiligkeit auf die Christen diese zunächst als Kultgenossen, als die Besitzer der rechten Weise der Gottesverehrung. So wird das ἅγιοι in I Kor 1 2 unmittelbar durch ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα etc. aufgenommen. Wie spezifisch der Begriff ist, geht daraus hervor, dass als die Heiligen im eminenten Sinn Gottes Engel gedacht werden (z. B. II Th 1 10), sofern eben sie die Gottesverehrer im vollen Sinn sind (vgl. Jes 6 1—3). In abgestufter Weise kommt das Prädikat der alt- und neutestamentlichen Theokratie zu (vgl. insbesondere Rm 11 16 Eph 2 19), und dies spezifisch theokratisch-kultische Moment tritt in I Kor 6 1 2 7 14 mit überraschender Deutlichkeit hervor. Es ergibt sich hieraus, dass dieser Begriff zur Bestimmung des uns jetzt beschäftigenden Problems nur mit Vorsicht herangezogen werden darf, weil wir keine Gewähr dafür haben, dass die Anwendung dieses überlieferten Vorstellungskreises ganz und vollständig den neuen, original-christlichen Gedanken folgt. Aber darüber darf doch die vorhandene Berührung nicht verkannt werden. Denn es ist ein fundamentaler Gedanke der biblischen Religion, dass die Gottesverehrung nur von denen geübt werden kann, die Gott selbst dazu berufen, und denen er seine Heilsgegenwart garantirt hat.

Von hier aus eröffnet sich nun eine neue Bestätigung des Zusammenhanges, der uns beschäftigt. Vielfach nämlich tritt der ἁγιασμός in nächste Berührung mit dem Rechtfertigungsgedanken. So wird die Heiligkeit auf Gottes Berufung zurückgeführt (I Kor 1 2 Rm 1 7, auch I Th 4 7 II Th 2 13 14), wie Rm 8 30 die Gerechtigkeit; ebenso wird von der Erwählung Gottes zur Heiligkeit fortgeschritten (Kol 3 12 Eph 1 4). Noch enger wird die Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, wenn I Kor 6 11 die Heiligung als eine einmalige, von Gott bereits vollzogene Thatsache erscheint. Die Stellung des ἀλλὰ ἡγιάσθητε zwischen der Abwaschung, welche die Reinigung des Gewissens von der Befleckung durch die Schuld (I Kor 8 7), d. h. die Sündenvergebung bezeichnet und der Rechtfertigung, mit der erst der volle Gegensatz gegen die ἀδικία in v. 9 gewonnen wird, sowie das Tempus und der Zusammenhang, nach

dem es mit der sittlichen Qualität der Christen noch recht misslich bestellt ist, machen es gleicher Massen unmöglich, hier an den sittlichen Heiligungsprozess zu denken, sondern das ἡγιάσθητε bezeichnet denselben Vorgang wie die anderen Verben. Was dem äusseren Vorgang entsprechend als Abwaschung, dem inneren Werthe nach als Rechtfertigung gedacht ist, das wird in anderer Beziehung als Heiligung, d. h. Einführung in die Gottesnähe und Eingliederung in die Gemeinde der Gottesverehrung gedacht. Dieselbe Beziehung verlangt in I Kor 1 30 das ἐγενήθη und die Stellung des ἁγιασμός zwischen δικαιοσύνη und ἀπολύτρωσις, die wiederum den gleichen Vorgang nach verschiedenen Seiten bezeichnen; ἀπολύτρωσις eschatalogisch zu fassen wird durch den Zusammenhang nicht geboten, auch nicht einmal empfohlen und hat dem ἐγενήθη gegenüber etwas Gewaltsames. Denn wenigstens der ältere Paulinismus macht von der direkten Hereinstellung der Heilsvollendung in die Gegenwart nur sparsamen Gebrauch. Ausdrücklich wird aber Eph 5 25—27 die Heiligung der Gemeinde auf Christi Hingabe begründet; zwischen den Tod Christi und die Heiligung schiebt sich wie in I Kor 6 11 die Reinigung durch das Wasserbad der Taufe. Ebenso wird Kol 1 22 die Versöhnung zum Zweck der Heiligung (παραστῆσαι-ἁγίους) vollzogen. Wie in der Beziehung auf den Tod Christi, so stimmen Rechtfertigung und Heiligung aber auch darin überein, dass beide in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Heil, insbesondere der Heilsvollendung gedacht werden. Schon bei Daniel eröffnet die Heiligkeit die Aussicht auf die Theilnahme am messianischen Reiche (z. B. 7 18 22 27). Diese apokalyptische Verbindung ist aber auch vom Apostel übernommen. Ein direkter Anklang daran liegt in dem Satze vor, dass die Heiligen die Welt richten werden (I Kor 6 2). Ferner ist das Lichterbe[1] oder der Reichthum an Herrlichkeit des Erbes (Eph 1 18) ausdrücklich den Heiligen zugesprochen. Der gleiche Zusammenhang liegt auch Rm 6 22 zu Tage. Denn hier erscheint das ewige Leben als die folgerichtige Vollendung der Heiligung, d. h. der Hinzuführung zu Gott. Aber ebenso werden auch die Gnadengüter der Gegenwart von der Heiligung in Abhängigkeit gebracht. Denn nach Kol 3 12 verbindet sich mit der Heiligkeit der Besitz der Liebe Gottes d. h. die Gotteskindschaft; ferner zeigt Eph 3 5 8 18, dass nur seinen Heiligen Gott die geheimnissvolle Tiefe seiner Rathschlüsse enthüllt.

Es ergibt sich also eine durchschlagende Uebereinstimmung der Rechtfertigung mit der Heiligung. Bringt die Rechtfertigung die Willensentscheidung Gottes über die Sünder zum Ausdruck, so wird

---

[1] Kol 1 12, dazu vgl. ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ sc. δικαίου Sap 5 5.

der gleiche Vorgang durch den Begriff der Heiligung in ein neues Licht gerückt. Durch den Versöhnungsgedanken ward die Vorstellung bereits ausdrücklich dahin bestimmt, dass Gottes Willensentscheidung über den Sünder mit der Wirkung der Umstimmung zusammengefasst wurde. Die Versetzung des Menschen in den Stand der Heiligkeit fügt hinzu, dass der Mensch aus dem Stande der Entfremdung und der Feindschaft in den Zustand der Gottesgemeinschaft, der Gottesnähe und der rechten Gottesverehrung hineingesetzt ist. Es wird also nun der Gesammtumfang der aktiven religiösen Funktionen, wie sie in der Gottesverehrung ihren einheitlichen Anlass haben, in den durch Christi Tod beschafften Heilszustand hineingerechnet. Zeigte die Versöhnung als unabtrennbare Wirkung des Rechtfertigungsurtheils den Friedenszustand mit Gott, so ergibt sich nun, dass diese Gemeinschaft keine todte, träge, sondern eine höchst lebendige ist, in der der Mensch aktiv auftritt in thätiger, regsamer Gottesverehrung. Wird durch diese Ausführung Ritschl's Darstellung des Zusammenhanges der Rechtfertigung mit den aktiven religiösen Funktionen (a. a. O. II p. 343—345) bestätigt, so wird doch zugleich seine Ausführung überboten. Denn die Anwendung des Begriffs der Heiligkeit bekräftigt, was sich uns schon ergeben hat (p. 128ff.), dass die bestimmte Trennung der religiösen und sittlichen Thätigkeit nicht paulinisch ist. Denn zu der rechten Gottesverehrung, wie Heilige sie auszuüben haben, rechnet der Apostel auch die Enthaltung von Unzucht in Wort und Werk (I Th 4 3 Eph 5 3), wie überhaupt die völlige Bewahrung und Reinigung des Leibes und der Seele von jedem Makel widergöttlichen Wesens (I Th 5 23 I Kor 7 34 II Kor 7 1 Eph 5 26f.). Dazu gehört natürlich auch die Enthaltung von Habsucht (I Th 4 6f. Eph 5 3), wie positiv jegliche Liebeserweisung (z. B. Rm 16 2 Kol 3 12; beachte die motivirende Kraft des ἅγιος in den meisten Fällen) und die Zurüstung der Heiligen zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4 12). Darin zeigt sich deutlich, wie in den durch Christi Tod beschafften Heilszustand die effektive Umbildung des Menschen in religiöser und sittlicher Beziehung eingerechnet wird. Es kann aber nicht überraschen, dass, wie schon die Versöhnung, so auch die Heiligung nicht nur als göttliche That, sondern auch als göttliche Forderung (I Th 4 3 II Kor 7 1) und als Ziel des christlichen Lebens (z. B. I Th 5 23 Rm 6 19 22) erscheint (vgl. oben p. 100f.).

12. Dürfen wir nun als paulinischen Grundgedanken festhalten, dass die Rechtfertigung den vollen Heilsbesitz oder doch mit den entscheidenden Anfängen des Heiles die volle Gewissheit der Vollendung gewährt, kann dieser definitive Charakter des Rechtfertigungsaktes

selbst durch die Rücksicht auf das sittliche Moment nicht erschüttert werden, weil dies nichts für sich Selbständiges darstellt, sondern als Gotteswirkung die unmittelbare Folge der im Rechtfertigungsurtheil ausgesprochenen Willensentscheidung Gottes ist[1], so wird es doch an diesem Punkte unmittelbar verständlich, dass diese Betrachtungsweise der Ergänzung bedarf. Mit ihrer stetigen und ausschliesslichen Durchführung ist es nicht gethan. Denn die Rücksicht auf die Eigenart des Willens verlangt es, das, was als göttliche That geglaubt wird, ihm als seine That zuzurechnen, und was als Gottes That in Zukunft erhofft wird, an den Willen als Forderung zu stellen. Darin liegt der Grund, dass auch vom Apostel mit beiden Denkformen nach dem jedesmaligen Bedürfniss abgewechselt wird. Es ist aber klar, dass, was als Gottes That dem Glauben gewiss ist, als Forderung an den sündigen Willen, an der Erfahrung bemessen, den Beigeschmack des Unsicheren und Schwankenden erhält. Und davor ist nichts sicher, selbst die Rechtfertigung nicht. Sobald sich der Blick auf das subjektive Erlebniss, auf das Recht, von der eigenen Gerechtigkeit, sei es auch der Glaubensgerechtigkeit zu reden, richtet, nimmt dieser Gedanke an dem Auf- und Abwogen der eigenen Empfindung, an den Schwankungen und Unregelmässigkeiten der psychischen Entwicklung Theil. Das ist für die Versöhnung und Heiligung schon dadurch festgestellt, dass sie als Forderungen auftreten. Es gilt aber auch für die Rechtfertigung und ihren ganzen Zusammenhang. Man beachte nur, wie der durch sie erschlossene Zugang zu Gott und das Rühmen auf Gott hin (5 2 11) unmittelbar die Hoffnung auf Gottes Herrlichkeit, aber auch nur die Hoffnung in sich schliesst (Rm 5 2 Gal 5 5 Rm 8 24 f.). Damit ist zwar prinzipiell eine Abschwächung des Rechtfertigungsgedankens nicht gesetzt, aber psychologisch betrachtet wird die mit der Rechtfertigung erschlossene Anwartschaft auf's ewige Leben nur unter der Bedingung wirksam, dass man wirklich die Hoffnung hegt, dass man wartet (Gal 5 5 I Kor 1 7 Rm 8 19 23 Phil 3 20) und seine Erwartung mit Geduld festhält (Rm 8 25, vgl. I Th 1 3). Ja durch Uebung der Geduld wird erst die Probe bestanden, welche die Hoffnung zu genügender Stärke heranreifen lässt (Rm 5 4). Die Dauer des Friedens mit Gott hat also ihre Probe daran, dass der Christ sich der von Gott über ihn verhängten Trübsal und so auch in der Trübsal seines Gottes zu rühmen vermag (Rm 5 3 11) und jegliche Geduld und Langmuth mit

---

[1] Dazu vgl. noch unten p. 206 f, auch Schlatter, Der Glaube p. 220 f., 227 f., 229: „Das Wunder, das jeden kreatorischen Akt als solchen kennzeichnet, ist auch der Rechtfertigung eigen."

Freude und Dank gegen den Vater übt (Kol 1 11 12), also darin die rechte Gottesverehrung übt.

Aber nicht nur die der Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung unmittelbar entspringenden Funktionen, sondern auch die Rechtfertigung selbst wird durch Rücksichtnahme auf ihr Erleben im Bewusstsein in das Schwanken jedes Bewusstseinsinhaltes hineingezogen. Wie Israel das Bestreben hat, die eigene Gerechtigkeit hinzustellen, so wird das richtige Verhalten als Gehorsam gegen die (dargebotene) Gottesgerechtigkeit bezeichnet (Rm 10 3). Dieser Anweisung entspricht aber das Streben (ζητεῖν) der Apostel, in Christus gerechtfertigt zu werden (Gal 2 17). Bei der herkömmlichen Deutung von 2 17 18 auf die inkonsequente Haltung des Petrus, die mir noch keineswegs überwunden scheint[1], würde das δικαιωθῆναι nicht nur als Gegenstand eines nun bereits vergangenen Strebens bis zum Vollzug der Rechtfertigung bei der Taufe, sondern als die bleibende und das ganze Christenleben beherrschende Aufgabe, welche auch in der alle Unterschiede überbrückenden Liebe der Christen unter einander gelöst wird, gedacht sein. Gegen diese Auffassung ist um so weniger einzuwenden, als sie Phil 3 9 ff. zweifellos vorliegt. Denn das ist das Eigenartige dieses Zusammenhanges, dass der Besitz der Gerechtigkeit, welche von Gott stammt und durch Glauben sich vermittelt, nicht nur als einmalige Gabe in der Vergangenheit, sondern als ständige Aufgabe erscheint[2],

---

[1] Die von Sieffert vorgetragene Deutung geht von der Annahme aus, dass zu διάκονος nur ein einfaches ἐστίν ergänzt werden dürfe, und desshalb das εὑρέθημεν nicht irrational gefasst werden könne. Aber wie I Kor 12 19 Hebr 7 11 beweisen, kann in einem irrationalen Satzgefüge „der Nachsatz mit ἄν durch einen Fragsatz absorbirt" werden (Winer[6] p. 272). Dass μὴ γένοιτο stets einen Fehlschluss aus einer richtigen Prämisse abweise, trifft auch bei dieser Fassung zu, sofern v. 17 mit dem folgenden δέ eben einen Trugschluss aus v. 16 zieht, nur dass die sonst „verschwiegene Hülfsprämisse" hier ausdrücklich genannt und in v. 18 begründet wird, wie das Benehmen des Petrus diese falsche Prämisse in der That in sich enthält. Die kontextmässig durchaus nothwendige Beziehung des δικαιωθῆναι wird von Sieffert trotz der Analogie von I Kor 4 3 f. Phil 3 8 9 ohne Grundangabe als „ganz unrichtig" abgewiesen. Dabei geht dann der Zusammenhang der Rede verloren. Aber auch die Folgerung, dass Christus ein Sündendiener sei, wird durchaus unverständlich. Denn die Anerkennung des Sündenstandes, die, sozusagen, der Rechtfertigung vorangeht, würde doch eben durch die Aneignung der Gerechtigkeit Christi nach gemeinsamer Ueberzeugung der Apostel aufgehoben werden. Unwillkürlich rekurrirt daher auch Sieffert, wenn er von einer „Beschönigung und Bestärkung der nach wie vor bestehenden Sünde" spricht, auf den antiochenischen Fall.

[2] Schlatter a. a. O. p. 251: Das Glauben bleibt, wie es von Anfang an Besitz der Rechtfertigung ist, stets, so sehr es sich entfalten mag, Streben nach ihr, das erst nach der vollendeten Offenbarung Christi in die Ruhe treten kann.

sofern sie zum εὑρεθῆναι ἐν Χριστῷ gehört, nach dem der Apostel strebt (beachte die subjektive Negation μὴ ἔχων). Das gesammte Streben des Christen erhält also dadurch seine eigene Art, dass ihm die Gerechtigkeit nicht in Folge eigener Leistung, sondern als Gabe Gottes durch den Glauben zu Theil geworden ist. So ist hier die Gerechtigkeit beides, Grundlage und Ziel des Christenlebens, hat also in jedem Zeitpunkt desselben die beherrschende Stellung inne. Die spezifisch subjektive Haltung des Rechtfertigungsgedankens tritt zwar in diesem spätesten Brief des Paulus am deutlichsten hervor, aber alle dazu führenden Voraussetzungen sind der paulinischen Ausprägung des Gedankens von Anfang an eigen, und Gal 2 17 beweist, dass der Apostel es von vornherein nicht anders gemeint hat.

Diese subjektive Fassung der Gottesgerechtigkeit bietet nun freilich für den definitiven Charakter, der ihr ursprünglich anhaftet und den der Apostel mit so grosser Konsequenz durchgeführt hat, eine grosse Schwierigkeit. Denn gerade die Verbindung der Rechtfertigung mit der Vollendung ist für die eschatologische Gedankenreihe charakteristisch. Damit ist nun aber die Annahme eines Kampfes und einer Schwankung nach erfolgter Rechtfertigung unvereinbar. Wir sahen demgemäss, dass die für Christen nothwendige und von Gottes Gnade aus selbstverständliche Sündenvergebung nirgends in die Rechtfertigung direkt eingeschlossen wird. An diesem Punkte wird es deutlich, wie die Rechtfertigung, wenn sich derart zwischen sie und die Endvollendung Mittelglieder einschieben, in ihrer Kraft abgeschwächt werden muss. Die gleiche Betrachtung gilt auch für das sittliche Bewusstsein. Für die sittliche Erfahrung, die an die psychologischen Bedingungen gebunden ist, legt sich die Neuschöpfung durch Gott in eine Reihe von Momenten auseinander, und nur die Gewissheit bleibt auf Grund der Erkenntniss von Gottes Gnade bestehen, dass, der das gute Werk angefangen hat, es auch vollenden wird (Phil 1 6, vgl. auch Gal 3 3).

Wird nun nach dieser Analogie die Rechtfertigung als Anfangsakt gedacht, so ist die Abschwächung ihres definitiven Charakters unvermeidlich. In der That liegt eine solche Rm 5 9 10 vor. Hier werden Rechtfertigung resp. Versöhnung und Errettung als zwei von einander unabhängige Erweisungen der Liebe Gottes gedacht. Allerdings übertrifft der Liebesbeweis der Versöhnung den der Errettung an Grösse in dem Masse, als der Abstand des Sünders von Gott den des Versöhnten, des Freundes oder Kindes von seinem himmlischen Vater überbietet; ferner ergibt sich der sichere Schluss, dass, wenn Gottes Gnade jenen unermesslichen Abstand des Sünders von Gott

überwunden hat, sie auch durch die Errettung die noch verbliebene Distanz aufheben wird. Aber dadurch wird doch die Thatsache nicht beseitigt, dass hier die Errettung mit der Rechtfertigung nicht vollständig zusammenfällt; diese ist zwar zur Errettung das Hauptmittel, aber doch noch nicht die Errettung selbst. Eine gewisse Abschwächung des Gedankens lässt sich vielleicht noch Kol 1 12—14 beobachten. Denn hier wird der Besitz der Erlösung oder Sündenvergebung, durch den die Christen der Gewalt der Finsterniss entnommen sind, nicht als (prinzipieller) Besitz des Antheils am Erbe der Heiligen im Licht, sondern nur als die Befähigung dazu gefasst. Möglich ist allerdings, dass das ἱκανώσαντι die volle subjektive Würdigkeit ausdrückt, der es, sobald die Aushändigung des Lichterbes stattfindet, nicht mehr fehlen kann. Auf diesen Gedanken führt auch die hier ausgesprochene Würdigung der Sündenvergebung als Versetzung in Christi Reich, sobald dies nach Eph 5 5 als unmittelbar in das Gottesreich übergehend gedacht wird. Immerhin legt doch die Analogie von II Kor 3 5f. näher, an eine den Christen verliehene Kraft und Tüchtigkeit zu denken, durch deren Ausübung der Antheil am Lichterbe erreicht wird. Nehmen wir noch die schon besprochenen Stellen Gal 2 17 Phil 3 9 hinzu, die auf einen ähnlichen Abstand des Rechtfertigungsgedankens vom vollen Heilsbesitz führen (vgl. insbesondere die in dem εἴ πως Phil 3 11 in unmittelbarer Nähe des Rechtfertigungsgedankens ausgesprochene Unsicherheit), so lässt sich nicht leugnen, dass sich eine, wenn auch kaum spürbare, Lockerung des eschatologischen Zusammenhanges und damit eine gewisse Abschwächung des definitiven Charakters der Rechtfertigung schon bei Paulus nachweisen lässt, und dass somit bei ihm selbst jene Entwicklung einsetzt, die so schnell der nachfolgenden Generation diesen grossen Wurf des Apostels unverständlich machte, die Nichtbeachtung des eschatologischen Ursprunges des Rechtfertigungsgedankens.

Anders ist der Gedanke in Rm 8 31 ff. gewendet. Allerdings wird hier beim Blick auf die Liebesthat Gottes, der seines eigenen Sohnes nicht schonte, nicht gesagt, dass Gott mit ihm uns Alles geschenkt habe, sondern dass Gott, der ihn für uns dahingegeben habe, uns auch alles Andere schenken werde, und dadurch rückt der Gedanke in nächste Analogie zu Rm 5 9f. Beachtenswerth ist aber, wie der Apostel die beiden getrennten Momente des Heilstodes und der Begabung mit allen Heilsgütern, die für die empirische Beobachtung auseinanderfallen, prinzipiell zusammenzufassen bemüht ist. Darauf führt schon das σὺν αὐτῷ V. 32, wonach in dem Sohne alle Heilsgaben enthalten sind und mit ihm zur Austheilung kommen (vgl. I Kor 1 9);

ferner der Ausblick auf die Liebe Gottes in Christo, von deren Gemeinschaft nichts uns ausschliessen kann (Rm 8 35 39). Aber auch der Rechtfertigungsgedanke behauptet hier seine volle Kraft, indem Gott ständig als der rechtfertigende, Christus ständig als der für uns eintretende vergegenwärtigt wird, und die Anklage als eine auch in Zukunft mögliche (ἐγκαλέσει), aber aussichtslose erscheint (Rm 8 33 34). Hier hat die auch sonst (z. B. von WEISS und CREMER) bemerkte Nachbildung von Jes 50 7—9 LXX[1] dazu geführt, dem Rechtfertigungsgedanken die Gewissheit zu entnehmen, dass alle noch vorkommenden Anfeindungen das Heil der Auserwählten Gottes nicht zu gefährden vermögen. Der definitive Charakter der Rechtfertigung wird also hier gerade mit dem Blick auf eine Menschenaugen unsicher erscheinende Entwicklung festgehalten. Ein analoger Gedanke liegt vor, wenn I Kor 1 8 Kol 1 22 die dauernde Unanklagbarkeit der Christen (vgl. Rm 8 1 Gal 5 24) ausgesprochen und in Kol auf Christi Tod begründet wird. Damit wird in der That die lutherische Form des Rechtfertigungsgedankens bereits gestreift (vgl. p. 170f.).

Aber diese Lösung der Schwierigkeiten, die sich durch die nothwendige Rücksicht auf die wirkliche Bewährung der mit dem göttlichen Rechtfertigungsurtheil prinzipiell verbundenen Erneuerung des gesammten Lebens und auf die faktischen Unsicherheiten der Entwicklung in den Gläubigen ergaben, ist bei Paulus selbst nicht die übliche; er sucht sie gemeinhin gerade durch Aufrechterhaltung des ursprünglich eschatologischen Ansatzes seines Gedankens zu erreichen. In wie unbefangener Weise hierbei das spezifisch sittliche Interesse, das der Gedanke der Glaubensgerechtigkeit nirgends verleugnet, zum Ausdruck kommt, beweisen wieder die schon mehrfach citirten Stellen Gal 2 17 Phil 3 9. Aber instruktiv ist es auch, Rm 5 12—21 unter diesem Gesichtswinkel zu betrachten. Die Ausführung, in der ganz besonders stark die unmittelbare Verbindung der Rechtfertigung mit dem ewigen Leben hervortritt, ist so eingerichtet, dass hier jegliche Schwierigkeit aufhört. Denn die Vorstellung, dass die Empfänger der Gnade der Gerechtigkeit im ewigen Leben herrschen werden (5 17), macht keine Schwierigkeit, sobald sie durch die andere erläutert und ergänzt wird, dass durch den Gehorsam des Einen vor Gottes Gericht die Vielen als gerecht hingestellt werden sollen (v. 19). Denn dieser eschatologische Zusammenhang lässt bei keinem Leser den Gedanken aufkommen, dass die in Gottes Gericht für gerecht Erklärten doch ihrem wirklichen

[1] οὐ μὴ αἰσχυνθῶ, ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἀντιστήτω μοι ἅμα· καὶ τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἐγγισάτω μοι· ἰδοὺ κύριος κύριος βοηθήσει μοι· τίς κακώσει με; ἰδοὺ πάντες ὑμεῖς ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε κ. τ. λ.

Wesen nach noch Sünder sein könnten, sondern selbstverständlich bricht mit dem Zeitpunkt des Gerichts der Zeitpunkt der Vollendung, der Unveränderlichkeit in der von Gott beigelegten Gerechtigkeit an. Dadurch wird denn über den Vollsinn der von Gott beigelegten Gabe der Gerechtigkeit im ganzen Zusammenhange keine Unsicherheit mehr gelassen. Demgemäss ist denn auch kein Widerspruch dieses Gedankens mit der Vorstellung des Gerichts nach den Werken vorhanden. Der Gesichtspunkt ist freilich ein durchaus verschiedener. Während die Betonung des Gerichts nach den Werken die ethische Art des vollendeten Heils zum Ausdruck bringt, wird im Rechtfertigungszusammenhange die in Christi Sendung sich auswirkende Gnade als der entscheidende und voll genügende Grund alles Heils gedacht. Aber wie die Anwendung des Gerichtsgedankens auf die Gläubigen es einschliesst, dass eben die Gnade es ist, welche Gericht übt, ebenso schliesst der Rechtfertigungsgedanke in sich ein, dass die Gerechtigkeit, die Gottes allmächtig wirkendes Urtheil uns zuspricht, eine ganze und volle ist.

13. Wie wenig die vielfach behauptete Isolirung beider Gedanken von einander Recht hat, zeigt deutlich der Umstand, dass Paulus nicht im Mindesten daran gedacht hat, die in Rm 1—3 ausgesprochene Vergeltungstheorie nachträglich zu Gunsten der Rechtfertigungslehre für ungiltig zu erklären, aber auch die Thatsache, dass er den Glauben in diesem Zusammenhange durchaus nicht immer und nicht nur als blosses Leitrohr der rechtfertigenden Gnade oder als pure Abwesenheit von Werken fasst, sondern vielmehr darunter, zwar keine selbständige Leistung gegen Gott, wohl aber im bestimmten Gegensatz zu jeglicher Anmassung Gott gegenüber die spezifische Gott wohlgefällige Gesinnung erblickt. Allerdings wird vielfach der Glaube im Rechtfertigungszusammenhange rein instrumental gefasst; so überall in der Verbindung διὰ πίστεως. Aber schon die Wendung ἐκ πίστεως bezeichnet den Glauben nicht überall als blosses Mittel ohne eigenen Werth, sondern οἱ ἐκ πίστεως (Gal 3 7 9 Rm 3 26 4 16) sind ersichtlich die, welche dem Gebiet des Glaubens entstammen, d. h. die geistige Art des Glaubens an sich tragen. Vor allem kann von dem Werth des Glaubens dort nicht abstrahirt sein, wo der Glaube als Bedingung der Gerechtigkeit (ἐπὶ τῇ πίστει Phil 3 9 neben διὰ τῆς πίστεως) und ihrer Fortdauer (Kol 1 22 f. εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει) gefasst wird. Entsprechend muss es dann auch verstanden werden, wenn Gen 15 6 zu wiederholten Malen dahin gewendet wird, dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird (Rm 4 5 9 f. 22). Damit ist zwar die Rechtfertigungslehre nicht in ihrer schärfsten Form ausgesprochen; denn diese geht dahin,

dass Gott den, den er beruft (Rm 8 30), oder dass er den Gottlosen (Rm 4 5) rechtfertige; aber wie wenig beide Gedanken einander widersprechen, zeigt eben 4 5, wo der Glaube an den den Gottlosen Rechtfertigenden zur Gerechtigkeit gerechnet wird; ebenso wechselt mit dem Gedanken der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit unmittelbar der Gedanke der Zurechnung der Gerechtigkeit ohne „Werke" (Rm 4 6 11). Dieser Wechsel macht nicht die geringste Schwierigkeit, sobald man mit dem ohnehin unhaltbaren Vorurtheil gebrochen hat, dass der paulinische Rechtfertigungsgedanke die Abstraktion von der sittlich-religiösen Bethätigung des Christen verlange. Dass aber wirklich der Glaube in diesem Zusammenhange nicht mere passive auftritt, sondern als aktive Funktion des Menschen, aber freilich in unbedingter Unterordnung unter die allein entscheidende Macht der Gnade gedacht werden kann, beweist der Zusammenhang von Rm 4. Denn Abraham wird mit einem Glauben an Gott als den die Todten lebendig machenden und Nichtvorhandenes gleich wie Vorhandenes rufenden vergegenwärtigt; dieser Allmachtsglaube brachte es fertig, dort, wo keine Hoffnung mehr war, die Hoffnung festzuhalten; durch den Blick auf den ganz hoffnungslosen Zustand liess er sich nicht zu Glaubensschwäche, Zweifel und Unglauben verführen, sondern ward stark im Glauben gemacht und gab Gott dadurch die Ehre, dass er in der Ueberzeugung von Gottes Allmacht an der Erfüllung der Verheissung festhielt (Rm 4 17—21). Gleicher Glaube aber ist der rechtfertigende Christenglaube (4 12 16), sofern auch er den Glauben an die Allmachtsthat Gottes an Christus[1] in sich schliesst (4 24). Hier wird also der rechtfertigende Glaube nicht als blosse Abwesenheit von Werken, sondern als die höchste Steigerung des im Allgemeinen bereits auf Gottes Macht und Verheissung gerichteten Gottvertrauens beschrieben. Eine ähnliche Steigerung des Glaubens bis zur Höhe des rechtfertigenden Glaubens, der es wagt, die bedingungslose Gnade zu ergreifen, mag Rm 1 17 das ἐκ πίστεως εἰς πίστιν bezeichnen. Analog ist der Gedanke aber auch Rm 10 6—8. Denn hier erscheint die Gerechtigkeit als Frucht (ἐκ) eines Glaubens, der in der Gewissheit der Fleischwerdung des präexistenten Christus und seiner Auferweckung von den Todten[2] sich schlicht und

---

[1] Vgl. p. 34. Ueber die enge Beziehung des Glaubens zur Person Christi handelt E. W. Mayer (Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, Göttingen 1899) p. 92—115, besonders von p. 97 an. Auch er erkennt als das grundlegende Element des Glaubens die Gewissheit, dass der Gekreuzigte lebt (p. 100—102).

[2] Vgl. zu dieser Verwendung von Dt 30 12—15 Holtzmann II p. 35f. Wie in der parallelen Ausführung IV Esr 4 8, die aber charakteristischer Weise gerade

einfach an das gepredigte Wort hält und sich daraus die Gabe der Gerechtigkeit aneignet.

Damit tritt denn der Glaube an die Stelle, welche durch Versöhnung und Heiligung ausdrücklich bezeichnet wurde; er ist das Resultat der Umstimmung des Sünders, in ihm ist die geistige Nähe Gottes und der rechte Gottesdienst gleichzeitig verbunden; der Glaube ist die von Gott durch sein Wort der Verheissung, durch sein Rechtfertigungsurtheil über den Sünder beschaffte wesentliche Gerechtigkeit. Das ist insofern selbstverständlich, als sich im Glauben die Beziehung der Gerechtigkeit gegenüber Gott erschöpft, und ergibt sich schon daraus, dass er als der rechte Gehorsam gegen Gott (Rm 1 5 10 3 16 26) erscheint und im Gegensatz zu aller Anmassung Gott allein die Ehre gibt (3 27 4 20f.) An diesem Punkte stimmt Paulus mit der urchristlichen Tradition vollkommen zusammen (vgl. p. 163, 178). Ebenso aber ist der Glaube durch die mannigfachen religiösen Motive, die er darreicht, unmittelbar die Kraft alles sittlichen Lebens[1] im engeren Sinne (vgl. p. 131—138). So ergibt sich denn, dass im Glauben die beiden Grundgedanken des paulinischen wie überhaupt alles Christenthums zur Einheit zusammengehen, die Anerkennung des unbedingten Gnadenwaltens Gottes und die sittliche Art und Abzweckung dieses Glaubens.

Dazu scheint die wiederholte Zusammenstellung von Glaube und Liebe (I Th 1 3 3 6 5 8 II Th 1 3 I Kor 13 13 Kol 1 4 Philem 5 Eph 1 15 3 17 6 23) im Gegensatz zu stehen, aber durch diese populäre Trennung der beiden Hauptseiten des Christenstandes wird ihre einheitliche Zusammenfassung und die Abhängigkeit der Liebe vom Glauben ebenso wenig ausgeschlossen, wie die Trennung von Glaube und Hoffnung (p. 88) den lebendigsten inneren Zusammenhang zwischen beiden ausschliesst. Ueber diese Linie geht nur I Kor 13 2 13 hinaus. Denn hier werden beide Begriffe dermassen selbständig gedacht, dass sie gegen einander im Werthe abgestuft werden können. Dabei wird 13 2 der Allmachtsglaube in seiner höchsten Steigerung von der Liebe isolirt; indes hat hier der Gedanke rein hypothetische Form. In 13 13 aber wird das Auftauchen der πίστις (und ἐλπίς) nur verständlich, wenn

---

die Unzugänglichkeit der göttlichen Geheimnisse betont, ist hier an Stelle des Meeres der Abyssus gesetzt.

[1] Doch beachte die Einschränkung auf p. 131 Anm. 2, auch Schlatter a. a. O. p. 244. Der Grund dafür liegt nicht nur in der Freiheit des Apostels von aller Pedanterie in der Wahl des Ausdrucks und von aller Systembildung, sondern, wie in Kap. VII (besonders No. 16) deutlich hervortreten wird, auch in der Stärke des pneumatischen Elements.

damit der Begriff der γνῶσις (und προφητεία) aus dem Vorigen wieder aufgenommen ist. Es wird also in diesem Zusammenhange unter πίστις wesentlich das Erkenntnissmoment des Glaubens gedacht, und dies erscheint empirisch gegenüber der ἀγάπη ebenso selbständig wie 8 1 f. die (unvollständige) Erkenntniss. In überraschender Weise ist damit die intellektualistische Auffassung des Glaubens vorweggenommen, die im Jacobusbrief gegen die (paulinische) Rechtfertigungslehre in's Feld geführt wird. In beiden Fällen aber ist der von der Liebe isolirte Glaube nicht der Vollbegriff des paulinischen Glaubens. In der Regel ist dieser vielmehr, weil als Anerkennung des unbedingten, aber ethisch gearteten Gnadenwaltens, zugleich als Quellbrunn alles Guten gedacht.

Damit ergibt sich dann, dass der Glaube das entscheidende Merkmal des Christenstandes ist und die Gesammtheit der geistigen Heilsbeziehungen in sich umfasst. Nicht leicht kann ein Urtheil verfehlter sein, als WERNLE's Behauptung, dass für Paulus der Glaube wohl am Eingange des Christenlebens stand, in seinem weiteren Verlaufe aber zurücktrat, dass er als Missionar Glaubensprediger war, den gegründeten Gemeinden aber die sittlichen Forderungen beigebracht habe, ohne an den Glauben anzuknüpfen (p. 52, 86). Man beachte nur, wie Paulus nicht nur während seiner Missionsarbeit, sondern auch rückschauend die Entstehung des Glaubens als das entscheidende Merkmal des Christenstandes hinstellt (I Th 1 3 8 2 10 II Th 1 3 4 10 Gal 2 16 I Kor 2 5 3 5 15 11 II Kor 8 7 Rm 1 8 13 11 Phil 1 29 2 17 Kol 1 4 Eph 1 15), wie ihm nichts mehr am Herzen liegt, als die Erhaltung des Standes im Glauben (I Th 3 5—7 I Kor 15 2 16 13 II Kor 1 24 13 5 Rm 11 20 Kol 1 23 Eph 6 23), das Wachsthum des Glaubens (II Kor 10 15 Phil 1 25) und die Ausbesserung seiner Mängel (I Th 3 10). So entscheidend ist der Glaube, dass nach der Stellung zu ihm die Christen als die Gläubigen im Unterschied von den Ungläubigen bezeichnet werden (I Th 1 7 I Kor 6 6 7 12—15 10 27 14 22 24 II Kor 4 4 6 14 f. Kol 1 2 Eph 1 1) und durch den Glauben verbunden sind wie Hausgenossen (Gal 6 10). Ja der Glaube begründet und charakterisirt die neue messianische Weltepoche (Gal 3 23 25), und alle Lehren sind darnach zu bemessen, ob sie mit der Glaubensnorm (Rm 3 27) übereinstimmen oder den Glauben entleeren und vernichten (I Kor 15 14 17 Rm 4 14). Verständlich werden diese hohen Aussagen über des Glaubens Kraft, sobald man darauf achtet, dass geradezu alle Heilserweisungen Gottes durch den Glauben angeeignet und erhalten werden. Auf dem Glauben oder Unglauben beruht dauernd der Stand der Gnade oder der Verwerfung (Rm 11 20—23). Die Predigt des Apostels ist Glaubenspredigt (Gal 1 23 3 2 5 Rm 10 8 14 15 17). Durch den Glauben vollzieht

sich nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch der dauernde Zugang zu Gott (Eph 3 12) und die Errettung (I Kor 1 21 Eph 2 8), während die Ungläubigen insgesammt gerichtet werden (II Th 2 12). Durch den Glauben sind die Christen Gottes Söhne (Gal 3 26); alle Verheissungen werden den Gläubigen zu Theil (Gal 3 22 Rm 4 16). Durch den Glauben empfangen die Christen den Geist (Gal 3 14 Eph 1 13), der geradezu der Geist des Glaubens heisst (II Kor 4 13), wohnt Christus in ihnen (Eph 3 17), oder sind sie mit Christus auferweckt (Kol 2 12), wirkt Gott in ihnen (I Th 2 13, vgl. Eph 1 19). Nach dem Mass und Verhältniss des Glaubens bemessen sich alle Geltung in der Gemeinde und alle Gaben (Rm 12 3 6). Er ist die Grundlage (Eph 4 5) und das Ziel (4 13) der Gemeinde. Im Glauben wurzelt ihre Freiheit (II Kor 1 24), alle ihre Freude und ihr Friede (Rm 15 13 Phil 1 25). S. auch o. p. 129f.

Wie der Glaube das dauernde Organ aller göttlichen Heilserweisungen, so ist er auch das Prinzip alles christlichen Lebens[1]. Der ganze Wandel im Fleisch ist ein Wandel im Glauben (Gal 2 20 II Kor 5 7). Neben dem unmittelbaren Verkehr mit Gottes Gnade erweist sich der Glaube zunächst wirksam in der Anrufung Christi (Rm 10 12—14 I Kor 1 2) und im Gebet. Zwar ist das Gebet nie ausdrücklich als Frucht des Glaubens[2] bezeichnet, aber da dieser die Kindschaft und den stetigen Zugang zum Vater (s. o.) vermittelt, muss auch das Gebet seine Folge sein, da es ja nur die Ausübung jenes Rechtes bezeichnet. Unter den Arten des Gebets tritt neben der Bitte (z. B. Phil 4 6) und der oft ausgesprochenen oder erbetenen Fürbitte besonders das Dankgebet, sei es für den Heilsstand im Allgemeinen (z. B. Rm 7 25 Kol 1 12), sei es bei besonderem Anlass (z. B. II Kor 1 11 4 15 9 11f.) hervor. Erst in Verbindung mit dem Dank erhält auch die Bitte ihre rechte Art (Phil 4 6), und wie das Gebet überhaupt nicht aufhören (I Th 5 17) und anhaltend sein soll (Rm 12 12 Kol 4 2 Eph 6 18), so muss auch für Alles (I Th 5 18) und allezeit (Eph 5 20) dem Vater gedankt werden. Seiner Natur nach schliesst das Dankgebet den Lobpreis Gottes ein (II Kor 4 15) und geht in ihn über (II Kor 9 12 13, vgl. Rm 1 21). In dem Lobpreis Gottes, wie er immer wieder durch die Briefe des Apostels hindurchtönt, erreicht das Gebet des Glaubens seinen Höhepunkt. Insbesondere in den Gottesdiensten wird es seinen Platz finden. Ist doch die Glossolalie ihrem Wesen nach Gebet, Danksagung und Lobpreis (ψαλεῖν) Gottes, der, den Menschen überwältigend, geheimnissvoll aus ihm hervorbricht (I Kor 14 14—18

---

[1] Ueber die Allgenugsamkeit des Glaubens siehe auch Schlatter a. a. O. p. 208—210 und mehrfach.

[2] Vgl. Jac 5 15 ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως, auch 1 6 Mc 11 24 etc.

II Kor 5 11—13 Rm 8 26 f.). Daneben sollen nach des Apostels Anordnung Lied (ψαλμός), Lehre, Enthüllung und Mahnung in den Gemeindezusammenkünften ihren Platz haben (I Kor 14 26 31). Im Kolosserbrief wird besonders wohl mit dem Blick auf die Gottesdienste von dem reichen Wohnen des Wortes Christi in den Gemeinden geredet, welches in Lehre und Mahnung sich äussert (3 16).

Neben alle diese reichen Erweisungen des Glaubensgeistes gegen Gott und zu seiner Ehre stellen sich andere, bei denen die Beziehung auf Gott nicht so unmittelbar hervortritt, die aber doch auch als direkt religiöse sich bezeichnen lassen. Dahin gehört zunächst das Glaubenszeugniss, in dem sich der Glaube des Apostels erweist (II Kor 4 13). Aller Christen Wort soll allezeit mit Salz gewürzt sein, Gottes Gnade in sich bergend, die rechte Antwort für Jedermann (Kol 4 6); ebenso rechnet Eph 4 29 zur Befähigung jedes Christen Worte, die ein Bedürfniss des Hörers befriedigen, so zum Aufbau beitragen und dem Hörer eine Gnade mittheilen (vgl. II Kor 1 15 8 7 Rm 15 14 1 11 f.); zur Waffenrüstung des Christen gehört das Wort Gottes und die Bereitschaft, das Evangelium zu verkündigen (Eph 6 15 17). Auch die Erkenntniss steht in engem Zusammenhange mit dem Glauben (vgl. Kap. VII No. 17).

Der Mahnung, im Glauben Stand zu halten, fügt I Kor 16 13 die damit auf's Engste zusammenhängende hinzu: werdet Männer, werdet stark! Die männliche Reife (vgl. I Kor 13 11 Eph 4 13) und Kraft des inneren Menschen (Eph 3 16, vgl. Kol 2 7) erweist sich im Muth, den man dem Gegner gegenüber beweist (II Kor 10 2), einem Muth, der sich auch durch Widerwärtigkeiten und Leiden nicht bewegen lässt, feige von seinem Vorsatz abzustehen (I Th 3 13 Gal 6 9 II Kor 4 16 Eph 3 13) oder zu feigen Mitteln zu greifen (II Kor 4 1 ff.), ja, der in allen Gefahren ungebrochen bleibt (II Kor 11 23 ff.) und selbst dem Tode muthig in's Auge zu schauen wagt (II Kor 5 6 8). Dieser männliche und heldenmüthige Sinn ist das eigentliche Werk des Glaubens. Denn I Th 5 8 erscheint der Glaube als Panzer, Eph 6 16 als Schild, Kol 2 5 als Bollwerk, und entsprechend wird auch das Gebet unter dem Bilde des Kampfes vorgestellt (Kol 2 1 f. 4 12), wie so oft das ganze Leben und besonders die Evangelisationsarbeit (I Th 2 2 II Kor 10 4 f. Phil 1 27 30 4 3 Kol 1 28 f.), was ja seinen sehr realen Grund hat. Wenn in solchem Kampf der Glaube als Schutzwaffe gedacht ist, so kommt dabei in Betracht, dass an ihm alle Anfechtungen des Widersachers zu Schanden werden (Eph 6 16), sofern eben der Glaube seiner Natur nach sich durch nichts einschüchtern (Phil 1 28) und in's Wanken bringen lässt (I Th 3 2 3). Auch das spezifische Glaubenswerk (I Th

1 3 II Th 1 11) wird daher nichts Anderes bezeichnen als den Leidensmuth (vgl. I Th 1 6f. 3 2—5 u. o. p. 149 [1]). Die gleiche männliche Haltung zeigt sich in der Zuversicht, die mit dem Muth (II Kor 10 2) und mit dem Glauben sich verbindet (Eph 3 12) und eine innere Sicherheit zeigt, die sich, von jedem fleischlichen Vertrauen scharf unterschieden (II Kor 1 9 Phil 3 3f.), auf den Wegen des befohlenen Dienstes (II Kor 3 4ff.) durch nichts beirren lässt (Rm 8 38), und sich als berechtigter Optimismus über das ganze Leben ausbreitet (II Th 3 4 Gal 5 10 II Kor 1 15 2 3 Rm 15 14 Phil 1 6 25 2 24). Mit dieser inneren Sicherheit verbindet sich (Eph 3 12) ferner jener Freimuth, der in nichts das Licht scheut (I Th 2 2ff. II Kor 3 12 7 4 Phil 1 20 Eph 6 19f.). Die männliche Kraft bewährt sich schliesslich in der Geduld, mit der man das unabwendbare Leid trägt und sich nicht zum Zorn hinreissen lässt (Kol 1 11), sondern still das Gute thut (Rm 2 7); solche Geduld hat Christus bewährt (II Th 3 5), und sie ist auch seinen Dienern eigen (II Kor 6 4 12 12). Die Geduld ist aber mehr als blosse Ergebung, denn sie soll sich mit Freude verbinden (Kol 1 11f.), und wie sie der Hoffnung entspringt (I Th 1 3), so ist die Geduld im Leiden die Form, in der der Christ seine Heilserwartung und sein Hoffen im Leiden festhält (Rm 8 25 15 4) und schliesslich bewährt findet (Rm 5 4) [1].

Nach anderer Seite erprobt der Glaube seine männliche Reife durch die Wachsamkeit (I Th 5 6 I Kor 16 13 Kol 4 2 Eph 6 18) [2], mit der sich I Th 5 6 8 die Nüchternheit auf's Engste verbindet. Dass wir uns auch hiermit auf dem Gebiet des Glaubens bewegen, zeigt die Art, wie Kol 4 2 Eph 6 18 als Ausübung der Wachsamkeit das Gebet, insbesondere die Danksagung erscheint; ebenso wird Phil 4 6 7 die Bewahrung der Gedanken und Anschläge in Christus durch den Frieden Gottes als Frucht des Gebetsverkehrs mit Gott erwartet. Eine andere Beziehung des Gedankens tritt in I Th 5 6ff. hervor, wo die Wachsamkeit und Nüchternheit der heidnischen Sicherheit und Ueppigkeit entgegengestellt wird (vgl. Rm 13 12f.). Ebenso führt das Gebet naturgemäss gelegentlich eine Beschränkung selbst des an sich freistehenden Lebensgenusses mit sich (I Kor 7 5, vgl. Act 13 3 21 23f.). Gehen an diesem Punkte die religiösen Erwägungen unmittelbar in Regeln für die Zucht des sinnlichen Lebens über, so hat doch der Gedanke der Wachsamkeit noch eine allgemeinere Beziehung und Anwendung. Denn nicht

---

[1] Vgl. p. 86—88, auch E. W. Mayer a. a. O. p. 103—105, sowie seine ganze Ausführung über die Linien, die vom Christusglauben „zum eigentlichen Gottvertrauen, oder was ja wohl dasselbe ist, dem Gefühl der Gotteskindschaft“ hinüberführen (p. 102ff., namentlich die kurze Zusammenfassung p. 112f.).

[2] Dazu vgl. auch oben p. 97, 134f.

nur die Bewahrung vor sittlicher Ansteckung (I Kor 15 33, vgl. 5 6f. 11), sondern jegliche Behütung vor dem Bösen (II Th 3 3) und jede bewahrende Thätigkeit (I Th 5 23) ist Sache der geistlichen Wachsamkeit und Nüchternheit. Dann aber muss die Wachsamkeit wie im Gebet, so auch in der sorgsamen Prüfung der göttlichen Wahrheit (I Kor 2 14f. 14 29) und des göttlichen Willens (I Th 5 21 Rm 2 18 12 2 Phil 1 10 Eph 5 10) und in der genauen Beurtheilung des eigenen Glaubensstandes (II Kor 13 5), wie der eigenen Handlungen (Gal 6 4 I Kor 11 28f. 31 Rm 14 22f.) sich auswirken. Diese ist zwar nicht untrüglich (I Kor 4 3 4), aber dennoch ist sie das nothwendige Präservativ gegen sittliche Verirrungen (I Kor 11 31[1], vgl. noch oben p. 125, 141).

Dem gleichen Zwecke der Gewissensschärfung dient die von der Gemeinde ausgehende Ueberführung der Sünder (I Kor 14 24 Eph 5 11 13), die im Wesen des Lichtes begründet ist (Eph 5 13), die brüderliche Zurechtweisung (I Th 5 12 14 II Th 3 15 I Kor 4 14 10 11 Rm 15 14 Kol 1 28 3 16 Eph 6 4), die Mahnung (παρακαλεῖν oft, z. B. I Th 4 1 10 I Kor 14 31 Rm 12 1 etc.). Eben dieser Begriff zeigt wiederum den engen Zusammenhang der sittlichen mit den religiösen Gesichtspunkten. Denn das gleiche Wort bezeichnet wie Mahnung, so sehr häufig (wie παραμυθεῖσθαι) Zuspruch und Trost (z. B. I Th 4 18 II Kor 1 4 etc.). Selbstverständlich ist das Trösten eine Funktion des Glaubens, sofern es eben Gott ist, von dem aller Trost stammt (II Kor 1 3 4 Rm 15 5), und der uns ewigen Trost gegeben hat (II Th 2 16) in Christus (Phil 2 1), und es wird gelegentlich auch die Vermittlung durch den Glauben ausdrücklich hervorgehoben (Rm 1 12). Neben dem Trost wird noch die Stärkung (στηρίζειν), die Hülfeleistung für die Schwachen (I Th 5 14), die Zurechtbringung derer, die in Uebereilung gesündigt haben (Gal 6 1), die Erbauung und Belehrung genannt.

So ist zweifellos das Christenleben im Anfang, wie im Fortgang, im Grossen, wie im Kleinen vom Glauben getragen. Und zwar gilt das nicht nur von den im engeren Sinne religiösen, sondern ebenso von den sittlichen Funktionen. Denn der Gottesglaube schliesst unmittelbar den Gottesdienst ein (I Th 1 8f.). Desshalb wirkt der Glaube durch die Liebe (Gal 5 6), und was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde (Rm 14 23). Der im vorigen Kapitel aufgewiesene Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit kann hier noch nach zwei Beziehungen ergänzt werden. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Glaube auch auf seinem eigensten, dem religiösen Gebiet, sittliche Art an sich

[1] Wahrscheinlich geht dies Wort direkt auf Sir 18 20 zurück πρὸ κρίσεως ἐξέταζε σεαυτόν, καὶ ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς εὑρήσεις ἐξιλασμόν. Auch dieser Kontext zeigt (v. 19 21) die Beziehung des Gerichts zur ἀῤῥωστία.

haben muss. Das zeigt die gelegentliche Rede von der Liebe zu Gott (II Th 3 5 I Kor 2 9 8 3 Rm 8 28) und Christus (I Kor 16 22 II Kor 5 14 Eph 6 24). Zwar ist diese nie ausdrücklich mit dem Glauben identifizirt, aber dennoch muss diese Gleichsetzung vorgenommen werden. Denn der Grund, der für diese Liebe angegeben wird, fällt mit dem Inhalt des Glaubens zusammen und von der Liebe zu Gott und Christus wird genau so wie sonst vom Glauben der ganze Heilsstand in Gegenwart und Zukunft abhängig gemacht. Sollen also diese Aussagen nicht einander widersprechen, so müssen beide Begriffe dasselbe Verhältniss zu Gott ausdrücken. Darauf führt auch Gal 2 20, wo der Glaube auf die Liebe Christi bezogen wird, während diese z. B. II Kor 5 14 die Liebe zu ihm anregt. Sind aber beide Begriffe wesentlich identisch, so folgt, dass der Glaube, da er Liebe zu Gott in sich schliesst, durchaus sittliche Art zeigt. Denn die Liebe im Sinne des Neuen Testaments ist eben die spezifisch sittliche Gesinnung.

Auf das gleiche Resultat werden wir aber auch geführt, sobald wir die Entstehung des Glaubens in's Auge fassen. Paulus hat diese niemals absichtlich besprochen, aber seine wiederholten Andeutungen lassen darüber keinen Zweifel, wie er den psychischen Vorgang sich vorstellt. Gelingt es dem Propheten, dem Ungläubigen das Verborgene seines Herzens kund zu machen, ihm seine Sünde überwältigend vor Augen zu stellen, so entsteht in ihm der Glaube (I Kor 14 24 f.). Ebenso wird Eph 5 11—14 der Weckruf an den Schläfer, von seinem (Sünden-) Tode aufzustehen, auf die sittlich überführende Macht des Lichtes bezogen [1]. Ferner ist der Apostel sich der Nothwendigkeit bewusst, dass Verkündigung und persönlicher Wandel einander entsprechen müssen, da anderenfalls der Dienst am Evangelium, statt seinen Zweck zu erreichen, geschmäht würde (II Kor 6 3 4). Er knüpft also an die sittliche Urtheilsfähigkeit jedes Menschen an und will seine Predigt vor das Forum des Gewissens gestellt haben (II Kor 4 2 5 11). Auch den Thessalonichern gegenüber weist er auf den Gesammteindruck seiner sittlichen Erscheinung hin, der bei der Abwesenheit aller unlauteren Motive und bei seiner Opferwilligkeit die Garantie dafür gibt, dass es die Wahrheit ist, die er zu ihnen geredet hat (I Th 2 1—12). Dazu tritt ergänzend der andere Gesichtspunkt, dass er selbst nichts wider die Wahrheit kann, sondern nur für die Wahrheit (II Kor 13 8), dass er

---

[1] Schlatter (mit Berufung auf Gal 2 16 Rm 1—3): „Somit entsteht das Glauben für Paulus aus einem totalen Verzicht auf das eigene Recht" (a. a. O. p. 197, s. auch das Folgende und p. 205). Jacoby a. a. O. p. 246 findet in den Thessalonicherbriefen Glauben und Unglauben als „die Ergebnisse allgemeiner sittlicher Entwicklungen" betrachtet.

einem Gefangenen gleicht, den der Triumphator zur Schau aufführt (II Kor 2 14). Mit anderen Worten: Das Evangelium, das er verkündigt, verkündigt er unter einem inneren Zwange, den die Wahrheit ihm gegenüber ausübt (vgl. I Kor 9 16 17); sie beherrscht ihn, und im Gehorsam gegen sie und in Scheu vor jeder Verletzung verkündigt er das Evangelium. Und wie er selbst im Gehorsam an die Wahrheit gebunden ist, so verlangt er auch und bewirkt er Gehorsam und nimmt jeden Anschlag gefangen unter den Gehorsam Christi (II Kor 10 5). So versteht es sich, dass der Glaube Gehorsam (Rm 1 5) gegen die Wahrheit ist, und daraus ergibt sich von Neuem seine eminent sittliche Art (vgl. o. p. 137, auch Cremer a. a. O. p. 327f.).

Ist der Glaube aber in seiner Entstehung sittlich bedingt, und ist er wiederum sittlich wirksam, so ist eben in ihm die Synthese von Religion und Sittlichkeit gegeben. In erster Linie ist er das dauernde Organ der Heilsaneignung und steht unter dem Eindruck der unbedingten Abhängigkeit von Gottes Gnade; zugleich aber ist er nach Entstehung und Auswirkung sittlich geartet. Dadurch ist dann freilich der Glaubensgedanke in hervorragendem Masse geeignet, die ganze Art des Christenthums zum Ausdruck zu bringen.

14. Fassen wir unser Ergebniss kurz zusammen. Wie Jesus den Inhalt des Reiches Gottes aus der Zukunft schon in die Gegenwart hineinzustellen vermocht hat, so vollzieht Paulus die gleiche Umbildung am Gedanken des göttlichen Gerichts. Den Inhalt dieses göttlichen Aktes entnimmt er der Ueberzeugung von Gottes Vaterliebe, als deren entscheidenden Erweis er das Bundesblut des Heilsmittlers anschauen lehrt. Auch im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Pharisäer, in der Ueberordnuug der Gnade über das Recht, in der Predigt vom Glauben an Christus als dem einzigen Errettungsmittel wirken bei ihm Jesu Ueberzeugungen nach. Petrus als getreuester Repräsentant der Anschauung Jesu steht dem Grundgedanken des Paulus nahe. Ihre Eigenart erhält die paulinische Kombination durch ein neues Element. Sie bietet die Auseinandersetzung des gläubig gewordenen Pharisäers mit seiner eigenen Vergangenheit. Die Gesetzesreligion in ihrer pharisäischen Zuspitzung erscheint ihm als nothwendiger, gottgeordneter Durchgangspunkt zum Evangelium; in der bodenlosen Verzweiflung, in die sie die Seele des Frommen stürzt, in der furchtbaren Konsequenz der Verwerfung und Verfluchung des Messias musste sie restlos durchlebt werden, — ebenso wie das Heidenthum in die ganze Tiefe der ihm eigenen Form der Sünde stürzen musste, — damit der ertödteten Welt, der ertödteten Seele Licht und Heil komme von der Neuschöpfung Gottes im Auferstan-

denen. So ist der geschichtliche Verlauf nothwendig und doch thöricht, das Gesetz in seiner Gesammtheit göttlich und doch widergöttlich, Christi Leben und Tod die Anpassung an die Rechtsordnung und doch ihre völlige Zertrümmerung. Das Gesetz als reine Vergeltungsordnung hat seinen Werth nicht in sich selbst, es wird abgeschafft, sobald die ursprüngliche und ewige Gottesordnung der Gnade und des Glaubens auf den Plan tritt. Ob es bis dahin wirklich die Alleinherrschaft geführt hat, und wie sich von da aus die israelitische Religion erklären liesse, so zu fragen ist der Apostel durch die eschatologische Orientirung seiner ganzen Anschauung wie durch den Mangel an geschichtlichem Sinn verhindert worden. Genug, das Gesetz als reine Vergeltungsordnung ist aufgehoben, aber zugleich ist die Vergeltungsordnung bestätigt und anerkannt. Der Gnade untergeordnet, bezeichnet sie ihren ethischen Charakter, den untrennbaren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben. Desshalb ist auch der Rechtfertigungsgedanke mit dem Gericht nach den Werken nicht unverträglich. Das leitende Interesse ist in beiden Fällen zwar verschieden, aber das Rechtfertigungsurtheil verhält sich nicht gleichgültig gegen den ethischen Gesichtspunkt, das Gericht nach den Werken schliesst die Gnade und die unbedingte Werthschätzung des Glaubens in sich ein. Ueberdies finden sich eine Reihe von vermittelnden Mischformen, sofern die psychische Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit hervorgehoben wird, und diese geradezu als Aufgabe erscheinen kann. Gemeinhin allerdings tritt, ihrer eschatologischen Orientirung entsprechend, ihr fester und definitiver Zusammenhang mit allen Heilsgütern, insbesondere der Heilsvollendung und demgemäss ihre Unabhängigkeit von allem menschlichen Werden und Schwanken hervor. Ist sie doch gar nichts Anderes als das entscheidende Urtheil des letzten Gerichts, im Tode Christi über alle Sünder zugleich mit dem Verdammungsurtheil über die Sünde gefällt, in der Taufe den Gläubigen durch Gottes Geist versiegelt. In diesem Zusammenhang ist es auch begründet, dass die Rechtfertigung formell mit der täglichen Sündenvergebung für die Gläubigen nichts zu thun hat, wenngleich das Lutherthum die sachlich richtige Interpretation bietet und es auch in der Form nicht ganz an Anknüpfungspunkten für diese Auffassung bei Paulus fehlt. Wichtiger aber als die Ausprägung der Rechtfertigungslehre, die ohnehin wesentlich polemisch ist, ist ihr Grundgedanke, die Gnade Gottes und der Glaube.

Dieser Gedanke ist umfassender als der Rechtfertigungsgedanke. Denn nicht in der Rechtfertigungslehre, wohl aber in der centralen Stellung des Glaubens (Gal 5 6 2 20) ist die Gewähr vorhanden, dass

auch fortdauernde Sünde der Christen den Gnadenstand nicht aufzuheben vermag. Ferner ist der Glaubensgedanke nicht von so grossen Schwierigkeiten gedrückt, wie die Rechtfertigungslehre. Diese bietet einen ausgezeichneten Ausdruck der Gnadenordnung Gottes im Gegensatz zur Gesetzesreligion, aber nach ihrer eschatologischen Art ist sie zu einer Wendung in's Subjektive wenig geeignet, insbesondere muss dabei von den noch immer folgenden Schwankungen und Verfehlungen des Christen der Natur der Sache nach abstrahirt werden; ferner wird der gesammte Gnadenstand auf Gottes Urtheil zurückgeführt, aber dieser Standpunkt kann nicht stets festgehalten werden, weil pflichtmässig auch die psychischen Bedingungen des Christenstandes gewürdigt werden müssen. Schliesslich behält die Anwendung der Rechtfertigung auf einen bestimmten Zeitmoment stets etwas Unsicheres und Schwankendes. Alle diese Schwierigkeiten fallen beim Glaubensgedanken weg, denn als psychisches Moment ist er durchaus subjektiv und beurtheilt doch sich selbst als objektive Gotteswirkung; an allen Schwankungen des Lebens nimmt er Theil und ist doch, indem er nicht auf sich selbst, sondern auf Gott blickt, seines Heils gewiss. Das religiöse Moment tritt in ihm als das entscheidende hervor, aber dies ist selbst sittlich geartet, und alles Sittliche ist ein Moment im religiösen Gesammtprozess des Glaubens. Gott in Christus, der Heilsbesitz und der Mensch, diese drei für die Religion entscheidenden Grössen treten im Glauben in die angemessene Beziehung zu einander, und diese Beziehung ist in ihrer rein geistigen Art den Bedingungen des gegenwärtigen Aeons angepasst. In demselben Masse als bei Paulus der Glaubensgedanke hervortritt, ist bei ihm, was von Jesu begonnen war, fortgeführt, die Umsetzung der eschatologischen Erwartungen in eine neue, in der Geschichte fortwirkende Religion. Aber allerdings löst sich die neue Religion nicht in unmittelbarer Reinheit, Klarheit und Geistigkeit aus dem eschatologischen Rahmen heraus. Das Bindeglied zwischen beiden wird durch den Enthusiasmus der Pneumatiker gebildet.

Siebentes Kapitel.

Der Heilsgedanke in pneumatischer Form.

Wir haben bereits die Wichtigkeit des Pneuma für die Umbildung der Eschatologie (p. 55), wie für die Neubildung der Religion im Rechtfertigungsgedanken (p. 172f. 174) kennen gelernt, jetzt treten

wir an die Untersuchung der Vorstellung selbst heran. Mit ihr hat Paulus auf's Engste den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus verknüpft und sie dadurch vertieft. Beides mit einander lässt aber das erkennen, worin der Apostel für die Gegenwart seinen Lebensinhalt hat. Nimmt man den Gedanken der Herrschaft Christi hinzu, durch den diese Vorstellungen mit der Eschatologie auf's Engste verknüpft sind und den Gedanken der Erkenntniss, in dem sie, wie wir sehen werden, eine an die zeitgeschichtlichen Verhältnisse sich anknüpfende weitere Gestaltung gewinnen, so ist damit der Umkreis des Heilsbewusstseins in seiner pneumatischen Form umspannt.

1. Der Gedanke der Herrschaftsübung Christi ist bereits in seinem engen Zusammenhange mit der Vatergüte Gottes gewürdigt worden (p. 27ff.). Nur muss man sich hüten, sie mit der Weltregierung oder gar der Vorsehung Gottes zu identifiziren. Während der Glaube an die Vorsehung vornehmlich die Hoffnung auf die Förderung der persönlichen Lebenszwecke des Frommen auszudrücken pflegt, und der Natur der Sache nach bei einer stetigen, ruhigen Entwicklung die Lebensziele der Einzelnen sehr verschieden sind, ist es hier eine gemeinsame Sache, deren Wichtigkeit alles Andere zurückdrängt und jedes individuelle Interesse absorbirt. Die „Herrschaft Christi" spricht aus, dass die ganze Weltregierung jetzt von einem einzigen Interesse in Anspruch genommen ist, darauf ausgeht, in kürzester Frist dies eine und abschliessende Ziel zu erreichen. Ausgezeichnet drückt Eph 1 10 das dahin aus, dass nach Gottes Rathschluss die „Verwaltung der Zeitenfülle", d. h. das Weltregiment in dieser letzten Zeit die Aufgabe habe, alles unter Christus zusammenzufassen. Die gleiche eschatologische Beziehung zeigt der Begriff des Reiches Christi in I Kor 15 24—28. Christus muss herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füsse gebracht hat. Ist das nun zweifellos der apokalyptische Gedanke von der einstigen Messiasherrschaft, so ist es offenbar in erster Linie die Parusie, mit Hinblick auf welche Paulus Christus als den Herrn bezeichnet (z. B. I Th 2 19 5 23) und welche, wie im Alten Testament, als Tag des Herrn bezeichnet wird (II Th 2 2 I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 etc.). Hierbei zeigt sich die Kraft des Herrn Christus in dem Urtheilsspruch, den er fällt (II Th 1 8f.). Er wird unter dem Bilde der Feuerflamme vorgestellt (II Th 1 8), deren Hauch den Gottlosen unmittelbar niederstreckt (2 8). Aber mehr noch als die Uebung der Vergeltung (Kol 3 24 Eph 6 8f.) und des Gerichts (I Kor 4 4f. II Kor 5 10 Rm 14 4, vgl. 2 16) wird vom Apostel die rettende Thätigkeit des Herrn betont (I Th 1 10 Rm 5 9f.), der als Herr der Herrlichkeit (I Kor 2 8) mit seiner allmächtigen Kraft uns die Herrlichkeit

seiner eigenen Erscheinung mittheilen (Phil 3 21 Kol 3 4) resp. uns von den Todten auferwecken wird (I Th 4 14 διά; I Kor 15 22 ἐν). Entsprechend erscheint I Kor 15 26 54f. der Tod als letzter Feind, der bezwungen wird. Schliesslich ist zu beachten, dass das ewige Leben als ein Leben in Gemeinschaft mit Christus vorgestellt wird (I Th 4 14 17 5 10 II Kor 4 14 5 8 11 2 Phil 1 23 Kol 3 4). Wird nun an diesen bestimmten Aeusserungen die Art der Herrschaftsübung Christi auf ihrem Höhepunkte bemessen, so ergibt sich, dass nirgends das religiöse Gebiet verlassen, und dass dem Gedanken der Gerichtsübung der der Gnaden- und Liebeserweisung übergeordnet ist.

Wird aber, wie sich von neuem herausstellt (vgl. p. 47f.), die apokalyptische Deutung der Herrschaft Christi auf ein weltlich-politisches Regiment vom Apostel abgelehnt, so ergibt sich daraus eine wichtige Konsequenz. Wie schon bei Jesu an Stelle des Gegensatzes zum Weltreich der Gegensatz des Reiches Gottes gegen Satans Reich getreten war (Mt 12 25—29), dem die Weltreiche unterthan sind (ib. 4 8 9 20 25f.), so wird auch beim Apostel die entstandene Lücke durch eine supranaturalistische Betrachtung ausgefüllt. An die Stelle irdischer Gegner treten übermenschliche. Im Besitz der Herrschaft über die Erde sind Sünde und Tod (Rm 5 14 17 21 6 12), und ihrer Bezwingung gilt die entgegengesetzte Königsherrschaft Christi (I Kor 15 54ff.). Zuerst ist von ihm in seinem Tode die Sünde bezwungen und verdammt (Rm 8 3), der letzte Feldzug gilt dem Tode (I Kor 15 26). Sünde und Tod gelten aber dem Apostel nicht als blosse Personifikationen; sondern wie in der Apokalypse der Todesgott (Αἵδης 20 13f.) in Person auftritt, so stehen auch für den Apostel hinter Sünde und Tod reale, supranaturale Gestalten. Auf's Deutlichste zeigt das I Kor 15 24ff., wo der Tod als letztes Glied in der Kette der πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις erscheint, die von Christus besiegt wird (vgl. auch Rm 8 38). Andeutungen zur Ausfüllung dieses supranaturalen Rahmens bieten schon die älteren Briefe, mit voller Deutlichkeit aber treten diese Beziehungen für uns erst in der jüngeren Literatur hervor. Ihren supranaturalen Charakter bewährt die Herrschaft Christi zunächst durch die Beziehung auf die Himmelswelt. Bei seiner Parusie wird Christus von den heiligen Engeln Gottes umgeben sein (I Th 3 13 = Sach 14 5 II Th 1 7 10), und auch sonst wird er über die Engel erhaben gedacht (vgl. Gal 4 14 I Kor 8 6). Daneben steht eine andere Anschauung von den Engeln, die, schon in den älteren Briefen spürbar, besonders im Kolosserbrief ausgesprochen wird. Diese werden als supranaturale Kräfte vorgestellt, die hinter den Weltmächten stehen (Gal 3 19 4 9 Kol 2 8 18 20), und es wird ein Gegensatz von Engelmächten auch gegen den Herrn (I Kor 2 6 8) und somit eine

der Aufhebung feindselige Spannung auch im Himmel (Kol 1 20) angenommen. Christus hat nun seine Herrschaft dadurch bewährt, dass er am Kreuz jene Mächte und Gewalten öffentlich an den Pranger gestellt und über sie Triumph abgehalten hat (Kol 2 15), oder dass er, wie es Eph 4 8 mit den Worten von Ps 68 19 ausgedrückt ist, bei seiner Auffahrt in die Höhe Gefangene gemacht hat. So ist er über alle Himmel hinausgeschritten (Eph 4 10), sitzt zur Rechten Gottes über jeder Macht und Gewalt und Kraft und Herrschaft und jedem Namen, der in diesem oder dem zukünftigen Aeon genannt werden mag (Eph 1 20f. Kol 2 10). Was hier bereits als vollbracht erscheint, das gilt freilich noch als Ziel der Weltentwicklung, sobald der Blick nicht nur die himmlischen, sondern auch die irdischen Zustände umfasst (Eph 1 10 Phil 2 10 11). Aber zum Mindesten besitzt Christus die Kraft, sich Alles unterthänig zu machen (Phil 3 21), und diese Kraft beruht doch wohl darauf, dass er das Organ der göttlichen Weltschöpfung (I Kor 8 6) und des Weltbestandes (Kol 1 17) ist, die Welt also auf seiner centralen Stellung beruht und auf sie eingerichtet ist (Kol 1 15ff.).

Ist Christus — in steter Unterordnung unter Gott — als Haupt und Herr nicht nur der irdischen, sondern auch der Himmelswelt gedacht, so entspricht dem, wenn Vollständigkeit der Betrachtung angestrebt wird, dass auch seiner Beziehung zum Reiche der Todten gedacht wird. Schon Rm 14 9 weist darauf hin, dass Christus durch seinen Tod (und seine Auferweckung) auch der Todten Herr geworden sei. Ebenso schildert Phil 2 10, wie sich vor ihm jegliches Knie der Bewohner des Himmels, der Erde und der Unterwelt beugen werde. Auch Eph 4 9 macht immer wieder den Eindruck, als sollten die κατώτερα μέρη τῆς γῆς nicht nur auf die Erde als den, vom Himmel aus gesehen, niederen Theil des Weltenraums, sondern auf die Unterwelt zielen[1]. Dann wird hier, wie Rm 14 9, der im Tode erfolgte Abstieg in

[1] Die HAUPT'sche Auffassung, dass das κατέβη nur die messianische Deutung des Psalmworts rechtfertigen solle, befriedigt nicht, weil eine solche Begründung ungewöhnlich und bei unserem Psalm, der für sie genug Handhaben bietet, unnöthig ist. Auch wird hier das ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν und ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα völlig gegenstandslos. Kann nun aus der besonderen Art des ἀναβῆναι, nämlich εἰς ὕψος, gefolgert werden, was man nicht aus jedem ἀναβῆναι folgern kann, ein vorgängiges καταβῆναι (vgl. Rm 10 6f. Joh 3 13), so kann auch (gegen HAUPT) einem Aufsteigen bis zur höchsten Höhe ein Herabsteigen bis zur tiefsten Tiefe entnommen werden, weil beides sich parallel steht und weil nur durch diese Ausmessung des ganzen Raumes ein πληροῦν τὰ πάντα erfolgt. Dieser Gedanke ist kein beiläufiger und im Zusammenhange unwesentlicher, sondern es wird damit ausgesprochen 1., dass Christus erst durch Erreichung seiner centralen Stellung im κόσμος zur Spendung seiner Gaben, d. h. zur Stellung als Haupt der Kirche befähigt wird (vgl.

die Unterwelt als Mittel für die kosmische Herrschaft Jesu Christi, seine Herrschaft speziell über das Todtenreich, gedacht.

Die supranaturale Art der Herrschaft Christi zeigt sich schliesslich auch im Gegensatz seiner Herrschaft gegen die des Satans. Während die an sich nicht bösen, sondern nur aus Unverstand Christus entgegenstehenden Engelgewalten durch Tod und Auferweckung ihm unterworfen erscheinen, wird naturgemäss von einer eingetretenen Unterwerfung Satans nirgends geredet, da es zwischen ihm und Christus ebenso wenig eine Uebereinstimmung geben kann, wie zwischen Licht und Finsterniss (II Kor 6 14 f.). Er wird als Gott dieses Aeons (II Kor 4 4) von einer satanischen Engelsschaar umgeben gedacht (II Kor 12 7), die man mit den δαιμόνια (I Kor 10 20 f.), mit den „vielen Göttern und vielen Herren" (I Kor 8 5), mit den „Mächten und Gewalten und Weltherrschern dieser Finsterniss, den Geistwesen der Bosheit", welche die atmosphärische Himmelsregion erfüllen[1] (Eph 6 11 f., vgl. 2 2) zusammenzudenken hat. Diesem Reiche der „Finsterniss" (Kol 1 13 Eph 6 12, vgl. II Kor 6 14 I Th 5 4 5) gilt Christi Vernichtungskampf. Der Kampf spielt sich auf Erden ab und ist so gut wie gewonnen. Denn die Gläubigen werden bereits dem gegenwärtigen bösen Aeon (Gal 1 4), der Gewalt der Finsterniss entnommen und in Christi Reich versetzt (Kol 1 13, vgl. Eph 5 7), das unmittelbar in das vollendete Gottesreich übergeht (Eph 5 5). Satan kämpft zwar noch immer gegen Christi Reich an, sucht den Fortschritt des Evangeliums zu hindern, den Glauben anzufechten und die Gläubigen zu verführen (I Th 2 18 3 5 I Kor 7 5 10 13 II Kor 2 11 11 3 14 f. 12 7 Rm 16 17 ff. Eph 4 27), aber Gott tritt ihn in Bälde unter ihre Füsse (Rm 16 20); in der Vollrüstung Gottes können sie den Sieg behalten (Eph 6 10 ff.), und der Siegeslauf des Evangeliums ist unaufhaltsam. Der letzte Grund für diese ständige Niederlage des Satansreiches ist wieder supranatural. Christus verfügt unbestritten über die grössere Macht, über Gottes Allmacht (vgl. I Kor 8 6). Wie er bei seiner Parusie den Menschen der Sünde, in dem sich Satans ganze Macht konzentrirt, mühelos

---

Eph 1 20—23), 2. dass das ἀναβῆναι erst nach dem καταβῆναι in die Unterwelt, d. h. nach dem Tode Christi stattfinden konnte. Damit werden die auch sonst vom Apostel genannten Bedingungen der Ausgiessung des Geistes angedeutet.

[1] Dazu vgl. Everling a. a. O. p. 106—112. Entgangen ist ihm die wichtige Kombination zwischen Luft und Himmelsregion bei Philo. Dieser deutet Gen 28 12 darauf, „wie auf der Leiter der Luft von der Mondsphäre als dem untersten Himmelskreise die leiblosen Seelen an Zahl den Sternen gleich sich zu uns herab und von uns wieder hinaufbewegen" (Siegfried a. a. O. p. 218). Dagegen wohnen die Engel, mit den Gestirnen identifizirt, im ätherischen Kreise (ib. p. 234, vgl. 212).

niederstreckt (II Th 2 8 9), so kann er jederzeit Satan zwingen, vom Apostel abzustehen (II Kor 12 8), wie umgekehrt durch die Macht des Herrn Jesus auch ein Gläubiger dem Satan übergeben werden kann, damit an ihm ein Strafgericht vollzogen werde (I Kor 5 4 f.).

Supranatural wie Christi Herrschaft über Todte und über die Himmelsmächte, wie sein Kampf gegen die Satansherrschaft ist schliesslich auch die Herrschaft über seine Gemeinde. Ausser der soeben citirten Stelle ist auch I Kor 10 20—22 dafür instruktiv. Die Christusherrschaft tritt hier der Dämonenherrschaft gegenüber; ein Paktiren mit beiden ist unmöglich, und unser Gehorsam gegen den Herrn beruht schliesslich darauf, dass er in seinem überweltlichen Sein stärker ist als wir. Mögen andere mit anderen Göttern und Herren zu thun haben, für Christen gibt es nur den einen Gott und den einen Herrn (I Kor 8 6). Ebenso supranatural wird seine Hülfeleistung für die Gemeinde gedacht, die ganz die Art des göttlichen Wirkens zeigt. Auf ihn werden genau wie auf Gott selbst äusserliche (I Th 3 11 I Kor 4 19 11 32 16 7 II Kor 12 8) wie innerliche Wirkungen und Hülfeleistungen (I Th 3 12 f. II Th 2 16 f. 3 3—5 16 I Kor 1 8 7 25 Phil 3 12 Eph 5 14) zurückgeführt; wie Gott selbst wird er angerufen (I Th 3 12 f. II Th 2 16 3 3—5 16 I Kor 1 8; allgemein I Kor 1 2 Rm 10 12 f.), uud ihm allein gebührt (neben Gott) der Ruhm (I Kor 1 31). Auf seinen Namen erfolgt die Taufe (I Kor 1 13), und finden die Gemeindeversammlungen statt (I Kor 5 4); der Genuss seines Leibes und Blutes (10 16—21) und die Verkündigung seines Todes (11 26) charakterisiren den Gottesdienst. Der Grundton des geisteingegebenen Bekenntnisses lautet: Herr Jesus (12 3); ihm zu Ehren werden Loblieder gesungen (Eph 5 19), und insbesondere bei der Parusie wird er Gegenstand der Bewunderung und Verherrlichung seitens seiner Gläubigen (II Th 1 10 12). In alledem erweist er sich als der himmlische, göttliche Herr der Gemeinde. Ja die Gemeinde ist das eigentliche Gebiet seiner Herrschaft (I Kor 8 6). Man wird zwar seine supranaturale, kosmische Stellung namentlich im Sinn der späteren Briefe nicht blos als Mittel seiner Stellung in der Gemeinde fassen dürfen, sondern der Gesichtspunkt, die Würdestellung Christi als die denkbar höchste zu bezeichnen, tritt bereits mit einer gewissen Selbständigkeit hervor (Kol 1 15 ff. Eph 1 10 20 f. Phil 2 9 ff.). Die mit der Abwehr kosmologischer Spekulationen verbundene Richtung auf die transcendenten himmlischen Verhältnisse (Kol), sowie liturgische Bedürfnisse (Phil) scheinen dazu geführt zu haben. Aber das Heilsinteresse bleibt doch insofern gewahrt, als diese direkt göttliche Würdestellung unmittelbar seiner Gemeinde zu gute kommt (Kol 1 18 ff. Eph 1 22 4 7 ff., vgl. 3 8 ff.).

Wenn in der festgestellten Weise in den durch Ausscheidung des alten politischen Messiasgedankens entstandenen leeren Raum andere im Judenthum längst vorbereitete supranaturale Gedanken einströmen, so ist damit von selbst die Folge verbunden, dass diese supranaturale Art der Herrschaft nicht bis zum Termin der Parusie vertagt bleibt, sondern mit dem Eintritt Christi in die übersinnliche Welt erreicht erscheint. Denn die Vorstellung einer Arbeit und wohl gar eines Kampfes in den übersinnlichen Regionen würde einen unausfüllbaren, ganz leeren Gedanken ergeben. Hierin liegt der Grund, wesshalb Christi Reich und Gottesreich zusammenfliessen müssen. Es müsste leere Mythologie werden, wenn man beide unterscheiden wollte. Desshalb erscheint mit Christi Tod und Auferweckung seine Herrschaft im Himmel und im Todtenreich unmittelbar vollendet. Anders liegt es freilich auf der Erde, deren Realitäten man kennt. So entsteht hier zwischen übersinnlicher und endgeschichtlicher Betrachtungsweise der bekannte Hiatus (vgl. oben p. 174f.). Aber die Vorgänge der himmlischen Welt, in der alles bereits vollendet ist, können ihre Rückwirkung auf die irdischen Zustände nicht verfehlen.

Noch eine zweite Veränderung des alten Gedankens der Messiasherrschaft ist aufzuzeigen. Wie schon die Wirkungen der Parusie, der Kampf gegen den Satan, die Stellung Christi zu seiner Gemeinde es zeigen, wird der Effekt seiner Herrschaft durchaus praktisch-religiös gedacht. Die Art dieser Herrschaft ist wesentlich supranaturalistisch, ihr Inhalt und Effekt ist ausschliesslich auf religiöse Güter, auf Gerechtigkeit und Leben gerichtet. Hier ist der Punkt, wo die supranaturalistische Betrachtungsweise unmittelbar in die ethisch-psychologische übergeht[1]. Wenn Christus im Stande der Erhöhung selbst als der Friedensprediger gedacht werden kann (Eph 2 17), so verkündigt er doch das Evangelium durch die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, welche er der Gemeinde geschenkt hat (Eph 4 11); sie versehen ihr Amt an seiner Statt (II Kor 5 20) und als seine Diener (z. B. II Kor 3 3) und Arbeiter (z. B. I Kor 16 10), von ihm gesendet (z. B. I Kor 1 17) und bevollmächtigt (II Kor 10 8 13 10), durch seine Enthüllungen und Gaben dazu befähigt (z. B. Gal 1 12 2 8), ja so, dass er in ihnen redet und jegliche Wirkung vollbringt (II Kor 13 3 Rm 10 17 15 18f. Kol 1 29). Selbst seine äussere Erscheinung betrachtet der Apostel als ein Gegenbild der irdischen, äusserlich armseligen Erscheinung Christi. Nach dem Kanon ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας,

---

[1] Pfleiderer, Paulinismus [2] p. 165: Die Hauptsache war dem Apostel jedenfalls die geistige Wirksamkeit des erhöhten Christus in der Gemeinde.

ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ geht's auch bei ihm zu (II Kor 13 4 4 10 11 1 5 Gal 6 17), weil nur in Schwachheit Christi Kraft vollen Spielraum gewinnt (II Kor 12 9), und im ärmlichen Thongefäss der Reichthum des Schatzes um so deutlicher hervortritt (II Kor 4 7).

Beweisen schon diese Gedanken, wie mächtig die Vorstellung von der Herrschaftsübung Christi durch den Eindruck des geschichtlichen Lebens Jesu beeinflusst wird, so führt es sich unverkennbar auf den gleichen Einfluss zurück, wenn auf die Liebe des Herrn Christus hingewiesen wird; durch Tod (und Auferweckung) hat er gleichzeitig erreicht, dass er zu unserem Herrn wurde (Rm 14 9), und dass wir mit ihm leben (I Th 5 9f.). Wie beide Beziehungen innerlich zusammenhängen, zeigt II Kor 5 14f.: Einer ist für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist. Die Liebe, durch welche Christus sich zum Herrn der Gemeinde macht, führt die Seinen zu gleicher Liebe gegen ihn (I Kor 16 22 Eph 6 24); aber sie bestimmt sie auch zu gleichem Verhalten gegen andere. Im schärfsten Gegensatz zu jenen Lügenaposteln, welche die Gemeinde knechten und aussaugen (II Kor 11 20f.), bewährt Paulus seine Autorität nicht im Herrschen über ihren Glauben (II Kor 1 24), sondern im Dienen um Jesu willen (ib. 4 5, vgl. 8 5 etc.), nicht in Zerstörung, sondern im Aufbau (II Kor 10 8). So ist also im Herrschaftsbereiche Jesu Christi die Liebe zum allgemeinen Lebensgesetz geworden. In allgemeinerer Wendung wird dieser Gedanke sehr oft durchgeführt. Die Christen sind des Herrn Knechte (z. B. Gal 1 10 I Kor 7 22 Rm 12 11 14 18); er ist das beherrschende Haupt eines jeden Mannes (I Kor 11 3), wie der ganzen Gemeinde (Eph 1 22); er hat Jedem seine Arbeit zugetheilt (I Kor 7 17); Alle haben sein Werk zu treiben (I Kor 15 58), alles in seinem Namen zu thun (Rm 14 8 Kol 3 17), für seine Angelegenheiten Sorge zu tragen (I Kor 7 32—35). Jedermann ist den Befehlen Gehorsam schuldig, die er entweder selbst (I Kor 7 10) gegeben hat, oder die in seinem Namen (II Th 3 6 I Kor 1 10), im Herrn gegeben werden (I Th 4 1f. 5 12 27 II Th 3 12 etc.).

Der gleiche Gedanke kommt auch so zum Ausdruck, dass die Christen als dem Herrn angehörig, als sein Eigenthum bezeichnet werden (z. B. I Kor 1 12f. 3 4f. 23 6 19f. Rm 7 4 14 8). Hier setzt aber unmittelbar eine andere Anschauung ein. Denn sein Eigenthum sind sie ja dadurch geworden, dass er für sie einen theueren Kaufpreis bezahlt hat (I Kor 6 19f. 7 23), nämlich für sie gekreuzigt ist, was durch die Taufe ihnen zu Gute kommt (I Kor 1 12f. Rm 14 8f.). So liegt im Gedanken der Herrschaft Christi unmittelbar, dass der Gehorsam, den er als der himmlische Herr bedingungslos zu fordern berechtigt ist,

von ihm doch nur auf Grund seiner Segnungen gefordert wird. Uebergeordnet ist mithin in der Herrschaftsübung Christi nicht sein gebietender, sondern sein gnädiger Wille. Das drückt Rm 10 12 schön in der Form aus, dass der, der Aller Herr ist, über Alle reich ist. Sofern nun der wesentliche Ertrag des Todes Christi als Sündenvergebung oder Rechtfertigung bezeichnet werden konnte, fällt die Herrschaft Christi mit ihr geradezu zusammen. So erfordert Kol 1 13f. die Annahme, dass das Leben im Reiche des Sohnes Gottes mit dem Besitz der Erlösung oder Sündenvergebung zusammenfällt. Analog wird Gal 1 4 als Frucht der Hingabe Christi um unserer Sünden willen unsere Herausnahme aus dem bestehenden bösen Aeon bezeichnet. Diese transcendente, supranaturale Seite der Sündenvergebung und Rechtfertigung (vgl. p. 174 f.) kommt ferner darin zum Ausdruck, dass Christus als der Sachwalter der Gläubigen zur Rechten Gottes vergegenwärtigt wird (Rm 8 34). Wird das Königswalten Jesu Christi in erster Linie dem Tode (I Kor 15 25 f.) mit seinen beiden Bundesgenossen Sünde und Gesetz (ib. v. 55—57) entgegengestellt, so muss diese Königsherrschaft ihrem eigentlichen Gehalte nach mit dem königlichen Walten der Gnade Gottes zusammenfallen (Rm 5 21) oder mit der Königsherrschaft der Gläubigen im ewigen Leben (5 17, vgl. I Kor 4 8).

Aber nicht nur mit der sündenvergebenden Gnade kann die Herrschaft Christi zusammengestellt werden, sondern sie geht ebenso in den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus über. Das ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν X. I. wird unmittelbar durch εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ aufgenommen (Gal 3 28 f.); analog wird das der rechten Christusangehörigkeit entgegengesetzte (I Kor 3 22 f.) ἐγὼ Παύλου κ. τ. ἀ. durch den Hinweis widerlegt, dass doch die Taufe nicht εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, sondern Christi stattgefunden habe (1 12 f.). Diese aber versetzt ja in die Lebensgemeinschaft mit Christus (Rm 6 3 ff.). Deutlicher ist wiederum der Uebergang beider Vorstellungen in einander in I Kor 15 22 f. Denn das ἐν τῷ Χριστῷ wird hier durch οἱ τοῦ Χριστοῦ wieder aufgenommen; umgekehrt wird dem οὐκ ἔστιν αὐτοῦ Rm 8 9f. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν entgegengestellt. Genau ebenso erfolgt der Uebergang beider Vorstellungen in einander, wenn Christus als das gebietende Haupt (vgl. Kol 2 10 Eph 1 22 5 23) der Gemeinde zugleich in so lebendigen Zusammenhang mit ihr gestellt wird, wie das Haupt mit dem Leibe (Kol 1 18 2 19 Eph 1 22 f. 4 15 f.). Wir sehen hieran, dass der Gedanke der Herrschaft Christi so gefasst ist, dass er unmittelbar den Lebenszusammenhang mit ihm in sich schliesst. Dies Ergebniss kann auch in keiner Weise befremden. Denn muss in das Herrschaftsverhältniss Christi zu den Seinen die gegenseitige Liebe eingerechnet werden, und ist die Form seiner Herrschaftsübung eine

wesentlich supranaturale, nach der Art der göttlichen Wirkungsweise vor sich gehende, so kann nichts verhindern, dies Verhältniss als ein Ineinander zu bezeichnen, in welchem Christus seine Herrschaft in einer an Intensität und Innigkeit nicht mehr zu übertreffenden Weise ausübt.

Für diesen Gedanken bedient sich der Apostel häufig einer Form, welche die supranaturale Art des Verhältnisses noch deutlicher zum Ausdruck bringt, der Geistesmittheilung. Auch diese Vorstellung wird mehrfach mit dem Gedanken der Herrschaft in unmittelbarem Wechsel gebraucht. So werden die dämonischen Mächte gleichzeitig als Weltherrscher der Finsterniss und als πνευματικὰ τῆς πονηρίας bezeichnet (Eph 6 12). Noch instruktiver ist Eph 2 2. Denn hier wird im gleichen Zusammenhange der Satan als Herrscher bezeichnet, nach dessen Norm man wandelt und als Geist, der in den Ungehorsamen wirkt. Die supranatural-pneumatische Art bringt es also mit sich, dass die äussere Herrschaft unmittelbar in immanente Wirksamkeit umschlägt. Genau das Gleiche gilt von der Herrschaft Christi. Wie I Kor 10 20—22 dem Machtbereich der Dämonen der des Herrn gegenübergestellt wird, so dem dämonischen Zuge zum Götzendienst das unwiderstehliche Bekenntniss des Geistes zum Herrn (12 2 3). Ausdrücklich wird ferner die Vertheilung der Dienste durch den gleichen Herrn mit der Vertheilung der Gnadengaben durch den gleichen Geist identifizirt (I Kor 12 4 5). Auch wird von dem Geistesbesitz unmittelbar zur Christusangehörigkeit fortgeschritten (I Kor 6 19 Rm 8 9). Christi Herrschaft vollzieht sich dementsprechend durch das Walten des Geistes in den Gläubigen. Das wird dadurch verständlich, weil eben Christus durch seine Auferweckung zu einem πνεῦμα-Wesen geworden ist, und weil es nun sein Geist ist, der in den Gläubigen wohnt (πνεῦμα Χριστοῦ Rm 8 9, πνεῦμα κυρίου II Kor 3 17^b^). Mit der überlieferten Vorstellung vom Geiste Gottes wird diese Anschauung so ausgeglichen, dass entweder Christus als Herr des Geistes gedacht (II Kor 3 18, vgl. Eph 4 7 ff.) oder geradezu mit dem Geiste identifizirt wird (3 17^a^). Anders als von einer direkten Gleichsetzung lassen sich ihrem Laute nach die Worte nicht deuten; aber man wird schwerlich diese Identifizirung metaphysisch-hypostatisch zu verstehen haben, da das für den Zusammenhang gleichgültig wäre, der Gedanke auch nicht wiederkehrt und 3 17^b^ 18 mit der anderen Vorstellung wechselt. Wohl aber findet eine dynamische Identifizirung, d. h. eine völlige Gleichsetzung der Wirkungen statt, wie sie auch Rm 8 9—11 ausgesprochen ist. Von hier aus erklärt sich der auffällige Artikel (τὸ πνεῦμα II Kor 3 17) auf's Beste. Es handelt sich um die Gleichsetzung des Herrn mit dem den Christen in

seinen Wirkungen wohl bekannten πνεῦμα, von dessen Dienst (3 8) der ganze Zusammenhang handelt. So erklärt sich auch, dass, wer dem Herrn anhängt, mit ihm einen Geist ausmacht (I Kor 6 17).

Der ursprünglich rein eschatologische Gedanke der Messiasherrschaft ist also von Paulus wesentlich supranaturalistisch, aber auch geistig, ethisch-religiös gewendet und umspannt in dieser Fassung genau ebenso wie der Gottesgedanke die Gesammtheit der Heilsbeziehungen. Von der Fassung des Gottesgedankens aber unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, dass hier der Zusammenhang mit dem geschichtlichen Jesus und die eschatologische Art und Abzwekkung der Herrschaftsübung wo möglich noch deutlicher zu Tage tritt. Unsere Aufgabe wird nun, da die übrigen Beziehungen des Gedankens schon umschrieben sind, darin bestehen, jetzt die Anschauung vom Geiste und von der Lebensgemeinschaft mit Christus in's Auge zu fassen.

2. Nach den ausgezeichneten Ausführungen von Gunkel[1] kann über unsern Ausgangspunkt für die Darstellung des Geistesbesitzes kein Zweifel bestehen. Der Geist ist für den Apostel nicht zunächst ein Begriff oder ein „Prinzip“, sondern mit der Urgemeinde theilt er die Ueberzeugung, von dem Pneuma und seinen Wirkungen unmittelbare, persönliche Erfahrung zu besitzen. Der Geist selbst ist eine übernatürliche Kraft. Die Wirkungen des Geistes sind jene der Christenheit wohl bekannten „geheimnissvollen Machtwirkungen auf dem Gebiete des menschlichen Lebens“[2] (a. a. O. p. 47). Die durchgängige Anschauung des Apostels ist dabei die Einheit des Geistes. Allerdings zeigen sich auch bei ihm noch gelegentlich Spuren von der alten Verwandtschaft der Geistes- und Engelvorstellung (III Reg 22 19 21 Apk 22 6 etc., auch Act 23 8 9 u. s. o. p. 222, 227), wenn er von einem Eifern um Geister (I Kor 14 12) und von Prophetengeistern (I Kor 14 32) oder von der διάκρισις πνευμάτων (I Kor 12 10, vgl. II Th 2 2 διὰ πνεύματος, II Kor 11 4 πνεῦμα ἕτερον) redet. Aber gemeinhin spricht er von dem einen Geiste mit seinen mannigfachen Wirkungen. Ist der entscheidende Gesichtspunkt nicht der der numerischen, sondern der der qualitativen Einheit (I Kor 12 4 8 9 11 13 Phil 1 27 Eph 2 18 4 3 4), so herrscht doch unbestritten die Vorstellung, dass Gottes Geist auch numerisch nur einer sei.

---

[1] Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Göttingen 1888. Vgl. auch Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter.

[2] Vgl. indess gegen diese Beschränkung oben p. 67.

Stärker schwankt die Anschauung vom Geiste an einem anderen Punkt. Die dynamische und stoffliche Betrachtung des Pneuma sind ja nicht ausschliessende Gegensätze, sofern die übernatürliche Kraft des Geistes, an einem stofflichen Substrat haftend[1], vorgestellt wird (GUNKEL p. 47ff.). Aber doch liegt hier die Ursache einer Differenzirung der Anschauung. Die alte Vorstellung geht dahin, dass der Geist überwiegend nach Analogie eines flüssigen Stoffes gedacht wird und daher als etwas Sachliches, und gleiche Andeutungen finden sich auch bei Paulus. Er redet von dem Besitzen (ἔχειν) und Empfangen des Geistes (z. B. I Kor 6 19 2 12). I Kor 12 13 wird nach Analogie des Taufwassers der Geist als das Element gedacht, in das der Täufling untergetaucht wird und in dem er nun — im Unterschiede vom Wasser — bleibt (daher ἐν πνεύματι sein I Kor 12 3 9 etc.). Sofort wechselt dann das Bild, und der Geist erscheint wie ein Trunk, mit dem der Durst gestillt wird (12 13, vgl. 10 4). Das Gemeinsame dieser Bilder liegt darin, dass sie nicht auf die Vorstellung einer Person führen, sondern auf ein hyperphysisches Element. Es kann bei dieser Art der Anschauung ein bestimmter Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und seinen Wirkungen im Menschen nicht gemacht werden. Von der dynamischen Auffassung des Geistes aus gestaltet sich aber die Entwicklung in anderer Weise. Es liegt an sich schon nahe, die Kraft nach Analogie der Person zu denken, die das uns verständlichste Kraftcentrum ist. Und ganz besonders nahe liegt das beim Geiste Gottes, der nach Analogie des Menschengeistes (I Kor 2 11) bewusst, persönlich gedacht wird[2], zumal auch seine Wirkungen meist direkt auf geistigem Gebiet liegen. Beachtet man nun noch, dass der Geist Gottes nicht in so enger Beziehung zu Gott gedacht wird, wie der menschliche Geist zum Menschen, der eben nur einen Theil der menschlichen Gesammterscheinung ausmacht, sondern dass er als die von Gott gleichsam sich ablösende und relativ verselbständigte Wirkungspotenz Gottes (oder Christi) auftritt, so ist damit nicht nur die Möglichkeit zu bestimmter Unterscheidung des Geistes von seinen Gaben oder Wirkungen gegeben, sondern der erste Schritt zur Syste-

---

[1] Für PFLEIDERER ist die Stofflichkeit des Pneuma „nur ein nebensächlicher Zug, gewissermassen ein Hilfsmittel für die Vorstellungskraft“ (a. a. O. p. 208). Indess zeigt die paulinische Vorstellung vom Auferstehungsleib, dass damit das stoffliche Substrat des Geistes zu niedrig eingeschätzt ist. Richtig aber ist, dass die dynamische Auffassung durchaus im Vordergrunde steht.

[2] Ueber das Verhältniss des Geistes zu Gott vgl. GLOEL a. a. O. p. 13f., 176, 178, 301f., 377. Doch hat GLOEL, wenn er im Geiste „den persönlichen Gottesgeist, der zielbewusst und sittlich nöthigend“ einwirkt, sieht, die populäre urchristliche Grundlage des Gedankens nicht in Anschlag gebracht.

matisirung der Vorstellung gethan, der Weg zur Hypostasirung des Geistes beschritten (vgl. bes. I Kor 2 10 12 4ff. Rm 8 26).

3. Ein analoges Resultat wird sich uns ergeben, sobald wir die Art der Geisteswirkung analysiren. Es kommt hierbei noch nicht so auf die Verschiedenartigkeit der Wirkungen an, als auf das Gleichartige in allen. Dabei können wir die Heilungsgaben und Krafterweisungen (I Kor 12 9f.) ausser Acht lassen; wichtig sind sie, weil sie zeigen, dass dem Geiste auch Naturwirkungen zugeschrieben werden, und dass wir an reale Kräfte zu denken haben, aber über die geistige Art der Erscheinungen können sie nichts lehren, werden vielmehr hier durch die πίστις (12 9) repräsentirt. Für die Einwirkung des Pneuma auf den Menschen ist nun charakteristisch die Empfindung eines unwillkürlich sich auslösenden und daher geheimnissvollen Vorganges. Man wird allerdings die Schilderung der in Korinth auftretenden Zungenredner nicht ohne Weiteres zum Massstab der pneumatischen Erscheinungen machen dürfen. Denn diese bieten in mancher Beziehung nur eine Karrikatur. Paulus deutet an, dass in Korinth eine Forcirung (14 12), eine gegenseitige Ueberbietung durch möglichst unverständliche und fremdartige Produktionen (14 20, vgl. 27) stattgefunden habe. Wie weit der vom Apostel so scharf hervorgehobene Gebetscharakter der Glossolalie (14 14—18) in Korinth erhalten geblieben war, muss dahingestellt bleiben. Aber wenn man diese Abzüge macht, so hat man in der That eine gemeinchristliche und auch vom Apostel selbst anerkannte Erscheinung vor sich[1]. Das Charakteristische des Erlebnisses ist ein über den ruhigen und voll bewussten Gemüthszustand hinausgehender Moment innerer Ergriffenheit und Anbetung (daher der Vergleich mit den Zungen der Engel 13 1), der wohl nachher das Bewusstsein der Erbauung zurücklässt, zunächst aber alle Reflexion zurückdrängt und sich nur in abgebrochenen Worten und Lauten (daher die Benennung γλῶσσα) Luft macht. Es ist das ein Zustand, der sich nach seiner Aussenseite am ehesten der Trunkenheit vergleichen lässt (Act 2 13 Eph 5 18). Auch lässt er sich durch die Analogie des Irreseins erläutern (I Kor 14 23, vgl. Act 26 24f. Joh 10 20), sofern es sich um einen ekstatischen Zustand handelt, der dem σωφρονεῖν entgegengesetzt (II Kor 5 13) und bei dem der νοῦς wirkungslos ist (I Kor 14 14)[2], dessen Aeusse-

[1] Ganz verfehlt beurtheilt Jacoby (a. a. O. p. 328) die Glossolalie als untergeordnete Begleiterscheinung der Bekehrung.

[2] Auch Philo kennt ähnliche Zustände, eine Erhebung zum Göttlichen, bei der der Mensch aus sich selbst heraustritt in eine Art korybantischen Wahnsinns; „es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde“; „wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die

rungen mithin unverständlich und unwirksam bleiben, wenn sie nicht interpretirt werden (14 5ff. 16—19 23 etc.). Auch der vom Apostel angeführte „Schrei“ des Geistes (Gal 4 6 Rm 8 15) und die nur von Gott verstandenen, unaussprechlichen Gebetsseufzer, mit denen der Geist für uns eintritt (Rm 8 26), führen auf die gleiche Vorstellung. In allen Fällen handelt es sich um unwillkürliche, plötzliche Ausbrüche, in denen eine den Verstand überragende Kraft tiefer Empfindung und Gebetsstimmung, sei es des Lobpreises, des Dankes oder der Bitte, den Menschen erfasst und überwältigt. So unwillkürlich ist der Vorgang, dass der Geist dem Menschen ganz objektiv wie eine fremde, übernatürliche Grösse gegenüberstehend gedacht wird. Ein analoges, ja noch machtvolleres Erlebniss schildert Paulus II Kor 12, das zwar nicht ausdrücklich auf das Pneuma zurückgeführt wird, aber doch zur Verdeutlichung herangezogen werden darf. Auch hier ist der Eindruck des Plötzlichen, Unwillkürlichen, dem gewöhnlichen Bewusstsein objektiv Gegenüberstehenden und Weihevollen der entscheidende. Es versteht sich von selbst, dass nicht alle pneumatischen Erscheinungen diesen Eindruck in gleichem Masse machen, aber in einem gewissen Masse gehört allerdings für Paulus dies Moment zum Wesen der Geisteswirkung, bezeichnet er doch die Zungenredner als die spezifischen Pneumatiker (14 37, vgl. v. 1) und πνεῦμα ist 14 2 15 16 Kunstausdruck für die Zungenrede (vgl. Rm 8 26). Dass sich die Kundgebungen des Geistes von der üblichen Lebensbewegung erkennbar unterscheiden, ist fast überall direkte Voraussetzung (z. B. Gal 3 2 5 4 6). Auch das zweite grosse Charisma, das in der apostolischen Zeit und weit über sie hinaus bekannt ist, entspricht dieser Annahme. Denn der Satz des Apostels, dass die Geister der Propheten diesen unterthan sind, setzt voraus, dass der Geist auf jene Männer einen Drang ausübt, der nur nicht gerade unwiderstehlich ist; das Impulsive der Rede ergibt sich auch daraus, dass, wenn ein zweiter eine Offenbarung erhält, der erste Redner schweigen soll. Der Impuls ermattet also allmählich, und der erste Sprudel aus dem Quell des prophetischen Geistes ist der beste (I Kor 14 30 32). Die impulsive, enthusiastische Art der Geisteswirkungen erhellt schliesslich auch ganz allgemein, wenn der Geist unter dem Bilde des Feuers gedacht wird, das man nicht löschen soll (I Th 5 19), und unter dem man erglüht (Rm 12 11, vgl. Act 18 25).

Sonne des Bewusstseins (νοῦς) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden“ (Zeller, D. Phil. d. Griechen III 2[3] p. 414 f.). Am stärksten ist diese auf der Mantik beruhende (ib. III 1 p. 342—345) Methode im Neuplatonismus ausgebildet, zumal bei Plotin (ib. III 2 p. 612—618 etc.). In der Werthschätzung des klaren Bewusstseins ist der Apostel diesen Philosophen weit überlegen (s. N. 4).

Von dieser allgemeinen Art des pneumatischen Vorganges aus will es verstanden werden, wenn Paulus auch das sittliche Leben des Christen unter den Gesammtbegriff der pneumatischen Wirkungen gerechnet hat. Es genügt zur Erklärung noch nicht, zu sagen, dass das Christenleben aus der Welt schlechthin unbegreiflich, dass es ein Wunder Gottes sei (GUNKEL p. 81), sondern man muss damit verbinden, was auch GUNKEL nicht entgangen ist (p. 76, 80), dass der Geist als treibende, impulsiv wirkende Macht gedacht wird[1], der der Mensch passiv gegenübersteht (Gal 5 18 Rm 8 14). Am schärfsten kommt das Gal 5 17 zum Ausdruck. Geist und Fleisch werden hier als zwei selbständige Mächte gedacht, die um die Beherrschung des Menschen mit einander streiten. Wie also aus der σάρξ verschiedenartige Impulse und Bewegungen aufsteigen, die den Willen in ihren Dienst zu stellen versuchen, so entspringt dem Geiste die Gemüthsbewegung der Liebe u. s. w. Man wird die Selbständigkeit dieser Gemüthsbewegungen nicht nur durch die spontane Art der sinnlichen Affekte, sondern besser noch durch die Unabhängigkeit der Gewissensphänomene von dem subjektiven Bewusstsein und Willen veranschaulichen können. Welch' zwingende Gewalt, welche Stosskraft der Geist auf des Apostels Willen zum Guten ausgeübt haben muss, davon zeugt die Gluth, die auch seinen sittlichen Mahnungen anhaftet, ihr steter unmittelbarer Zusammenhang mit eigenartig kräftigen, Bewegung auslösenden, religiösen Gedanken. Wir haben aber auf einem angrenzenden Gebiet ein Selbstzeugniss des Apostels. Wenn er seinen Siegeslauf am Evangelium als einen Siegeszug Gottes denkt, der ihn vor sich her im Triumph aufführt (II Kor 2 14), so kommt darin das göttliche Muss, das ihn in seinen Dienst zwingt (I Kor 9 16), zu einem deutlichen Ausdruck (vgl. p. 136f.). Und die gleiche Empfindung, unter einem beseligenden, aber unausweichlichen Zwange zu stehen, dieser Eindruck der Passivität gehört zur ganzen Art des Apostels und macht sich auch in seiner sittlichen Lebensführung bemerkbar. Schon GUNKEL (p. 65) weist auf die eigenthümliche Thatsache hin, dass sich der so nüchterne und praktisch urtheilende Mann gerade in entscheidenden Augenblicken seines Lebens nicht von verständiger Ueberlegung, sondern von Offenbarungen und Impulsen des Geistes leiten liess (Gal 2 2 Act 16 9). Darin liegt dann der innere Grund für die Ausdehnung der pneumatischen Wirkungen auch auf dies Gebiet[2].

---

[1] Eine vortreffliche Schilderung der Uebermacht des neuen Gedankens, die jenen entschiedenen Supranaturalismus des Apostels verständlich macht, bietet HOLTZMANN p. 63, vgl. noch p. 57—59, 164.

[2] Einer Neuerung wird sich der Apostel bei dieser Auffassung gar nicht be-

Wenn auf diese Weise die Auffassung des sittlich-religiösen Lebens als Geisteswirkung verständlich wird, so ist damit freilich eine durchgreifende Aenderung der Vorstellung vom Pneuma nothwendig verbunden. Denn so werthvoll und unentbehrlich für das sittliche Handeln der starke und unmittelbare Impuls der gleichsam von aussen kommenden religiösen Erregung sein mag, so kann doch auf diesem Gebiet die unmittelbare Eingebung nicht der einzige, oder auch nur der letztlich entscheidende Faktor sein, sondern es bedarf

---

wusst gewesen sein, da ja auch sonst diese Zurückführung der Sittlichkeit auf des Geistes Kraft sich schon sporadisch im Alten Testament und im Judenthum fand (Gunkel p. 83—89, auch Gloel p. 227—232, 237f.). Wenn Gunkel die „wesentliche Originalität" des Paulus an diesem Punkte behauptet (p. 88), so wird man allerdings zustimmen müssen, darf aber nicht ausser Acht lassen, dass der Gedanke gleichsam in der Luft lag. Der von den Propheten nur vereinzelt geäusserte Eindruck von der Untüchtigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit ist in weiten Kreisen zum Gemeingut geworden (vgl. IV Esr). So ist (nach Zeller III 2[3] p. 416) Philo's Lehre tief durchdrungen von dem Gefühl „der Schwäche unserer geistigen und sittlichen Kraft"; „andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreichen, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde". Allem, was geboren ist, ist, sofern es geboren, das Sündhafte angeboren. Ohne Grenzen ist, was die Seele befleckt, und es ganz abzuspülen und abzuwaschen, geht nicht an, denn jedem Sterblichen bleiben die angeborenen Gebrechen. Gott allein rettet die Seele aus den Banden der Sinnlichkeit. So lange der Logos in ihr lebt, ist es für sie ganz unmöglich, auch nur in eine unwillkürliche Versündigung zu verfallen (Bauer, Philo etc. p. 76f., 95f.; Siegfried a. a. O. p. 208f., 228f.). Im tugendhaften Menschen wohnt der göttliche Geist und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments (Zeller III 2 p. 415). Eine parallele Entwicklung zeigt sich auch in der stoischen Philosophie. Schon Kleanthes klagt, dass der Mensch sein Leben lang in Schlechtigkeit wandle, und besonders stark wird dies Urtheil von Seneca ausgesprochen. Nach Epiktet ist Anfang der Philosophie das Gefühl der Schuld und Hilfsbedürftigkeit (Zeller III 1 p. 253f., 2 p. 236f.). Beim Uebergange von der Thorheit zur Weisheit bedarf es eines völligen Umschwunges (ib. III 1 p. 255), ja nach Seneca einer Neugeburt, die erst in einem anderen Leben eintritt (in alium maturescimus partum Zeller III 1 p. 203 Anm. 3, vgl. auch Bauer, Christus und die Cäsaren p. 50). Dem entspricht, dass er von einem Innewohnen Gottes in dem Guten spricht (Bauer p. 45); über ihn ist eine göttliche Kraft gekommen (ep. 41). Auch bei Epiktet und M. Aurel wird das sittlich Gute als Gabe der Gottheit dargestellt (Zeller III 2 p. 238). In der Zusammenfassung des ekstatischen Moments (s. o. p. 230[2] und noch Gunkel in Apokryphen und Pseudepigraphen II p. 340ff.) mit dem Zuströmen einer neuen sittlichen Kraft erweist sich mithin Paulus in innigem Kontakt mit den bewegenden Kräften seiner Zeit. Der Anfänger eines neuen L e b e n s freilich ist er auch hierin nicht (Gunkel a. a. O. p. 77). Jesus hat allerdings, soweit wir sehen können, von den sittlichen Wirkungen des Geistes nicht gesprochen, aber dass die Gerechtigkeit, die er verkündigte, nur in Gottes Kraft erfüllt werden könne, ist die selbstverständliche Voraussetzung seines gesammten Wirkens (vgl. auch Mc 10 26f.).

zugleich der ruhigen Erwägung, der sittlichen Reflexion, in der wahrlich der Apostel kein geringerer Meister ist als in der Unmittelbarkeit der Empfindung und des Anstosses. In demselben Masse also als der Geist nicht nur auf einzelne hervorragende Momente der sittlichen Entscheidung bezogen, sondern das gesammte sittliche Leben als seine Wirkung betrachtet wird, muss die dynamische Vorstellung vom Geiste, ohne je aufzuhören, sich in die der bestimmenden Norm, ja sogar in einen Qualitätsbegriff umsetzen. Charakteristisch ist die Verbindung beider Momente in Rm 8 2, wo der Geist gleichzeitig als befreiende Kraft und als Norm (νόμος) gedacht wird. Auch im folgenden Zusammenhange wechselt die Vorstellung der bestimmenden Norm (κατὰ πνεῦμα Rm 8 4 5) mit der der wirkenden Kraft (πνεύματι 8 13 14, ἐν πνεύματι 8 9, φρόνημα τοῦ πν. 8 6) beständig ab. Ueberwiegt hier die dynamische Vorstellung, so an anderen Stellen die qualitative. Bezeichnend sind hier schon Verbindungen wie πν. πραΰτητος (Gal 6 1 I Kor 4 21) oder πν. πίστεως II Kor 4 13, πν. δουλείας Rm 8 15, κόσμου I Kor 2 12, κατανύξεως Rm 11 8 LXX, σοφίας Eph 1 17 (vgl. auch die durch das Citat erforderte, aber doch eben für den Apostel mögliche Identifizirung des πνεῦμα mit dem νοῦς Χριστοῦ I Kor 2 16), ferner die Bilder der Geistesfrucht (Gal 5 22) und Geistessaat (Gal 6 8 I Kor 9 11). Denn dem Gedanken des organischen Wachsthums liegt der der plötzlichen und unvermittelten Einwirkung so fern als möglich. Besonders charakteristisch für diese Umbiegung in den Artbegriff ist ferner II Kor 12 18; von vornherein legt der Wandel „in dem gleichen Geiste“ die Umdeutung in die gleiche „Sinnesart“ nahe (vgl. Phil 1 27 Eph 2 18), und das Recht dieser Annahme zeigt sich darin, dass mit τῷ αὐτῷ πνεύματι τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσιν parallelisirt wird, wie Phil 1 27 sich das Stehen in Einem Geiste durch das μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες erweist. Am überraschendsten zeigt sich die qualitative Auffassung des πνεῦμα in I Kor 3 1 ff. Denn dem Wesen der Sittlichkeit, wie der Erkenntniss entsprechend wird eine Entwicklung auch des πνευματικόν εἶναι angenommen (οὔπω, οὐδὲ ἔτι, ἔτι v. 2 3), die sich unter dem Einfluss der apostolischen Lehre und Mahnung vollziehen muss. Damit ist in der That die im Qualitätsbegriff liegende Konsequenz der Annahme einer allmählichen Umbildung vom σαρκικόν zum πνευματικόν εἶναι vollkommen gezogen. Doch steht in dieser Hinsicht die Ausführung einzig da. Wenn 6 17 das ἓν πνεῦμα εἶναι als Folge der innigen Gemeinschaft mit dem Herrn gedacht wird, oder 12 13 die Tränkung Alle zu Einem Geiste macht, so tritt zwar auch hier die qualitative Auffassung sehr stark hervor, aber das supranaturale Kraftfluidum steht ebenfalls im Vordergrunde der Vorstellung. Das Charakteristische ist eben auch für Paulus nicht irgendwie die

Trennung beider Momente, sondern darin liegt das Wesentliche der von ihm vollzogenen Entwicklung, dass er neben der quantitativen und dynamischen Auffassung des Pneuma die qualitative handhabt und zur energischen Geltung bringt. Mit der in No. 2 beschriebenen Entwicklung hängt offenbar die hier zu Tage tretende Tendenz eng zusammen. Wird das Pneuma nicht mehr nach der Analogie einer blind wirkenden Naturkraft, sondern der bewusst sich bethätigenden Person gedacht, so wird auch der deutlichste Erweis seines Wirkens nicht die äussere, stürmisch-impulsive Art, sondern die innere Qualität seines Schaffens sein.

4. Ein ähnliches Bild werden wir erhalten, wenn wir den Umfang der Charismen und die Beurtheilung ihres Werthes ins Auge fassen. Nach dem Eindruck von I Kor 12 10 gehören Prophetie und Unterscheidung der Geister ebenso zusammen, wie die Glossolalie mit ihrer Auslegung. Auch I Th 5 20 21 findet die gleiche Verbindung statt. Desshalb kann I Kor 12 28 ff. Rm 12 6 ff. die διάκρισις fehlen, sie wird durch die Prophetie mit repräsentirt. Ferner gehören nach I Kor 12 8 das Wort der Weisheit und der Erkenntniss enger zusammen und können durch einander repräsentirt werden; der allgemeinere Begriff ist der der γνῶσις. Das Wort der Erkenntniss ist die Lehre; so gehören 14 6 Lehre und Erkenntniss offenbar ebenso zusammen, wie Prophetie und Enthüllung. Desshalb wird 12 29 14 26 Rm 12 7 die Erkenntniss durch die Lehre repräsentirt. Neben den Heilungsgaben erhalten wir daher drei Typen von Charismen, die der Zungenrede, der Prophetie und der Lehre. Die beiden letzteren haben sich zu besonderen Berufen entwickelt (I Kor 12 28 29 Eph 4 11). Nun ist es zweifellos, dass der Apostel neben dieser bestimmten Sonderung, wonach der Prophet einen besonderen Typus neben dem Lehrer darstellt, den Begriff der Prophetie auch allgemeiner fasst. In der Gegenüberstellung der Prophetie zur Glossolalie muss diese auch die Lehre vertreten; insbesondere zeigt der Vergleich von 14 26 mit v. 29 f., dass sie als Abart der prophetischen Rede gedacht ist. Als Wirkung der prophetischen Rede wird neben der religiös-sittlichen Anfassung (der παράκλησις) auch das Lernen (14 31) und sogar ein κατηχεῖν erwartet (14 19), also Unterricht und Belehrung der Gemeinde. Den gleichen engen Zusammenhang zwischen Prophetie und Erkenntniss zeigt 13 2, und 13 10 ff. verschwindet die προφητεία, weil die irdische Unvollkommenheit sich an ihrem Korrelat, der γνῶσις deutlicher nachweisen lässt (13 12). In dem hiermit festgestellten allgemeineren Sinn kann die Prophetie allen Gemeindegliedern zugetraut werden (14 31), während nicht alle Propheten sind (12 29). So wird sie denn als der allgemeine Gegensatz der Glossolalie

betrachtet (14 1—5 22—25). Beide sind nicht der Sache, sondern nur der Form nach verschieden. Denn wie der Zungenredner Geheimnisse redet (14 2), so gehört auch zur Prophetie die Kenntniss von Geheimnissen (13 2). Wie die Zungensprache verschiedene Abarten aufweist (12 10 28), z. B. Gebet, Danksagung, Lobpreis (14 14—16), so auch die Prophetie die gleichen und noch andere. Beide sind demnach nicht sachlich, d. h. hinsichtlich des erforderlichen Masses von Geist, sondern nur formal unterschieden. Der Zungenrede ist die überwiegende Richtung auf Gott, der Prophetie auf die Brüder eigen. Vornehmlich aber wirkt bei der Prophetie der Geist durch Vermittlung des νοῦς, d. h. des menschlichen Denkvermögens, bei der Glossolalie aber unvermittelt (ib.). Trotzdem schätzt der Apostel nicht wie die Korinther die Glossolalie um ihrer Unmittelbarkeit willen am höchsten, sondern um der Liebe willen die Prophetie. Denn die Glossolalie ist unfruchtbar (14 16—19) und kommt nur als Warnzeichen für den Unglauben in Betracht (14 21 f.), die geisterfüllten Propheten sind dagegen unmittelbar den Aposteln anzureihen (12 28 f. Eph 2 20 3 5 4 11). Die nachfolgende Entwicklung hat die Berechtigung dieses Urtheils erwiesen. Denn während die Prophetie noch lange ihren Platz behauptet und ihrem Wesen nach überhaupt nicht erstirbt, zeigen die späteren Briefe von der Glossolalie keine Spur mehr. Eigenthümlich ist allerdings Eph 5 18 f. Denn hier wird eine Geisterfüllung dargestellt, die zur Trunkenheit in Gegensatz gestellt wird, also doch eine gewisse äussere Analogie mit ihr haben muss. Diese Geistesfülle aber soll in Psalmen, Oden und Liedern zum Ausdruck kommen. Ebenso wird Kol 3 16 auf die gehobene und doch gebundene rhythmische Form Werth gelegt. Darauf lässt sich die Annahme begründen, dass das geistliche Lied für die spätere Zeit an die Stelle der Glossolalie getreten ist und demselben Bedürfniss einer adäquaten Aussprache der religiösen Begeisterung Rechnung trägt. Lied und Glosse stimmen auch darin zusammen, dass die Beziehung auf Gott und die innerliche Art beiden wesentlich ist (ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ), und ausdrücklich nennt I Kor 14 15 unter den γένη γλωσσῶν das ψαλεῖν, während 14 26 der ψαλμός der Prophetie im weiteren Sinn zugerechnet zu werden scheint. Eph 5 14 haben wir das Bruchstück eines Liedes, das sich nach seiner erhabenen Sprache als Mittelglied zwischen Glosse und Prophetie sehr wohl fassen lässt. Man beachte auch die ᾠδὴ καινή Apk 5 9 ff. 14 3 15 3 f., worauf auch wie I Kor 14 16 das ἀμήν gesprochen wird (Apk 5 14).

Wie nun zwischen Glossolalie und Prophetie ein Abstand in dem Grade der unmittelbaren Ergriffenheit und Ueberwältigung besteht, so

gibt es auch innerhalb des Bereichs der Prophetie zweifellos Unterschiede in der Art und dem Grade der Inspiration. Der λόγος γνώσεως des διδάσκαλος löst sich von der Prophetie nicht in dem Sinne ab, als könnte der Prophet der Erkenntniss und Weisheit entrathen, wohl aber kann es Erkenntniss und Lehre geben, die nicht gerade den Eindruck prophetischer Intuition und prophetischen Schwunges machen. Der Prophet tritt daher dem Lehrer in gleichem Masse als der höhere Begabte gegenüber, wie er selbst dem Apostel gegenüber der geringere ist (I Kor 12 28 f.). Aber auch in der Prophetie im engeren Sinne wird man verschiedene Arten unterscheiden müssen (vgl. WEIZSÄCKER Apost. Zeitalter[2] p. 565 f.). Während 14 3 4 vom Propheten die Spendung von Erbauung, Ermahnung und Trost und 14 24 f. die Enthüllung des Seelenzustandes erwartet wird, scheint 14 6 26 die Enthüllung, auf der nach v. 30 jede Prophetie beruht, noch als selbständige Spezies gedacht zu sein und könnte am ehesten als Blick in die Himmelswelt (II Kor 12 1 ff.) oder in die Heilsvollendung (I Kor 2 10 Apk 1 1) oder als spezielle Offenbarung (Gal 2 1 Act 13 2 etc.) gedeutet werden. Wird man solche Enthüllungen als Höhepunkte der Inspiration aufzufassen haben, so muss dagegen bei der διάκρισις πνευμάτων das nüchterne Urtheil und bei der Auslegung der Glossen das Nachempfindungsvermögen dominiren. Aehnliche Abstufungen befinden sich zwischen dem Glaubensmuth, der Heilungen und Kraftwirkungen zu erzielen vermag, (I Kor 12 9 f. 28 13 2) und den mannigfachen Hilfeleistungen (v. 28) und Diensten (Rm 12 7) der Mittheilung, Erbarmung und jeglicher Erweisung der Bruderliebe (Rm 12 8 ff.). Mitten unter diese stellt Rm 12 8 die Sorgfalt der Gemeindeleitung, wie I Kor 12 28 neben die ἀντιλήψεις die verschiedenen Gattungen der κυβερνήσεις, unter denen die Gemeindeleitung wohl die verbreitetste ist. Man wird urtheilen müssen, dass das Mass der äusserlich hervortretenden Inspiration in diesen Gnadengaben ein sehr verschiedenes ist. Die Grösse des Apostels zeigt sich nun darin, dass er den Werth der Gaben nicht nach dem äusseren Anschein der Inspiration abstuft, sondern sie nach ihrem Werth für die Erbauung der Gemeinde, also nach dem Massstab der Liebe bemisst, und dass er die Mannigfaltigkeit der Gaben mit der Einheit des Geistes durch die Erkenntniss der organischen Art der Gemeinde zu verbinden weiss.

Sind wir mithin auf den Gedanken geführt, dass die äussere Form der Inspiration nicht der einzige, ja nicht einmal der entscheidende Faktor für den Werth der Gabe ist, und dass sich auch eine ganz unscheinbare und schlichte Thätigkeit durch ihre Beziehung auf den Aufbau der Gemeinde als Geisteswirkung bewährt, so wird dadurch von einer anderen Seite her die pneumatische Werthung des

gesammten Christenlebens, insonderheit der Liebe, verständlich. Dass aber als erste Frucht des Geistes die Liebe und demgemäss als Massstab für den Werth der Charismen der Aufbau der Gemeinde erscheint, ergibt sich von der Grundanschauung von Gott und vom Heile aus unmittelbar als nothwendig. Wie die Geistbegabung den Forderungen der Ordnung nicht widersprechen kann, da Gott ein Gott des Friedens ist (I Kor 14 32 f.), so muss der Vatergüte, der Liebe Gottes als erste Frucht des Geistes die Liebe entsprechen. Indess kommt hier noch ein ergänzender Gesichtspunkt in Betracht. Nirgends erscheint die sittliche Wirkung des Geistes für sich isolirt. Gal 5 22 stellt neben die Liebe unmittelbar die Empfindung der Freude und des Friedens als Geistesfrüchte (vgl. Rm 14 17), und als Massstab des Werthes der Geistesgaben wird nicht unmittelbar die Liebe, sondern das συμφέρον oder die οἰκοδομή, d. h. die Förderung des religiös-sittlichen Lebens der Gemeinde verwendet. Diese allgemeine Beziehung aller Gnadengaben kommt zu einem charakteristischen Ausdruck in der διάκρισις τῶν πνευμάτων. Gilt diese auch als übernatürliches Charisma wie die Prophetie selbst, so lassen sich doch ihre Massstäbe namhaft machen. Wenn I Th 5 21 verlangt, Alles zu prüfen, das Gute aber zu behalten, und Rm 12 2 von der prüfenden Feststellung des Willens Gottes redet, so wird eine solche direkt ethische Beurtheilung sich nicht auf alle prophetischen Wirkungen anwenden lassen (doch vgl. Mt 7 15—23), sondern man wird auch eine direkt religiöse Norm hinzunehmen müssen. Als solche nennt schwerlich Rm 12 6 die „Uebereinstimmung mit den sicheren Lehren des Glaubens“ (Weizs. p. 567); dagegen fordert I Kor 14 37 kategorisch vom Propheten die Anerkennung der Uebereinstimmung der apostolischen Anordnungen mit dem Willen des Herrn. Namentlich aber stellt I Kor 13 3 der gesammten Besprechung der Geistesgaben das entscheidende religiöse Kriterium voran. Wenn es hier heisst, dass Niemand, der im Geiste Gottes redet, über Jesus den Bannfluch spricht, so führt dieser negative Ausdruck ex absurdo den Beweis für den positiven Satz, dass auf den Geist Gottes nur Anspruch machen kann, wer Jesus als den Herrn anerkennt. Die zweite Hälfte des Verses kehrt dann in charakteristischer Weise den Satz dahin um, dass jedes Bekenntniss zum Herrn Jesus sich im heiligen Geiste vollzieht. Diese These eröffnet eine sehr weitreichende Perspektive, denn sie birgt den berühmten Kanon Luther's in sich, dass inspirirt sei, was Christum treibt. Analog ist der Gedanke, dass Niemand einen anderen Grund legen kann, als den, der gelegt ist, das ist Jesus Christus (I Kor 3 11). Nimmt man hinzu, dass dem Pneumatiker das Recht zugestanden wird, Alles zu beurtheilen (I Kor 2 15), so eröffnet sich sogar die Aus-

sicht, in der Christengemeinde nicht nur die Uebereinstimmung mit dem Grunde, Christus, konstatiren, sondern auch die von den Autoritäten vorgetragenen Lehren nach ihrem Werth, es sei Gold, Silber u. s. w. abstufen zu können (I Kor 3 12), wenn auch das Urtheil des Herrn (3 13) als die höchste Instanz vorbehalten werden muss. Das sind freilich Aufgaben, die der korinthischen Gemeinde noch nicht gestellt werden konnten.

5. Das Resultat von No. 2, 3 wird durch diese Untersuchung nicht nur bestätigt, sondern auch ergänzt. Im Boden der Gemeindeerfahrung und Gemeindevorstellung vom Pneuma wurzelnd, bildet doch der Apostel diese Anschauung durch die starke Betonung der persönlichen, Gottes Wesen aussprechenden Art des Geistes um, an der der sittlich-religiöse Charakter und die sittlich-religiöse Abzweckung seiner Wirkungen nicht minder wichtig, ja noch wichtiger ist, als ihre Unmittelbarkeit und impulsive Kraft. Auch die enge Beziehung des Geistes zur Person Christi trat wiederum bedeutsam hervor. Aber ehe auf diesen Zusammenhang genauer eingegangen werden kann, ist noch ein wichtiges Moment der bisher verfolgten Entwicklungsreihe in's Auge zu fassen. Mit der persönlichen Auffassung des Geistes und der Betonung der sittlich-religiösen Art und Abzweckung seiner Wirkungen verbindet sich auf's Engste die Vorstellung von einer so innigen Vereinigung des Geistes mit dem Gläubigen, dass es zu einer Individualisirung desselben kommt. Man darf diesen Gedanken nicht mit der alten Vorstellung einer Vielheit von (guten) Geistern verwechseln, sondern sie entspringt einem ganz anderen Zusammenhange. Wo die alte Anschauung von der Inspiration zum Ausdruck kommt, da wird nothwendig der Geist nach Analogie eines fremden, zwar in den Menschen eingedrungenen und ihn innerlich beherrschenden, aber doch von seinem eigenen Seelenleben deutlich unterschiedenen Wesens gedacht. Man vergleiche neben I Kor 14 insbesondere Gal 5 17 Rm 8 26, wo der Geist vom gläubigen Subjekt deutlich unterschieden wird. Auch I Kor 14 14, wo der ohne Vermittlung des νοῦς in der Zungenrede wirksame Geist als τὸ πνεῦμά μου bezeichnet wird, spricht nicht dagegen, denn hier besteht wie 14 32 die Vorstellung der Vielheit von Geistern, so dass jeder Zungenredner sein eigenes besitzt. Ein Zusammenhang mit dem Seelenlenleben des Gläubigen wird gerade 14 14 schlechterdings ausgeschlossen. Neben diese Vorstellungsreihe tritt nun aber eine andere, die zwar nicht minder supranaturalistisch gedacht wird, bei der es aber an psychologischer Vermittlung nicht fehlt. Wenn nämlich in mehreren Fällen der Geist einer bestimmten Person zugeeignet wird (τὸ ἐμὸν πν. oder πν. μου I Kor 5 4 16 18 II Kor 2 13 Rm 1 9 αὐτοῦ II Kor 7 13),

so wird man das nicht nach der Analogie der alten Vorstellung von einer Vielheit von Geistern zu deuten haben, da auch, wenn es sich um eine Mehrheit handelt, πν. im Singular bleibt (ὑμῶν Gal 6 18 Rm 8 16 Phil 4 23 Philem 25); ebenso wenig würde es genügen, in diesen Fällen an das rein menschliche πνεῦμα[1] zu denken, da sonst die Umschreibung statt des einfachen Pronomens unmotivirt bliebe; auch handelt es sich nie um den allgemein menschlichen, sondern stets um den christlich bestimmten Geist. Andererseits ist doch in allen diesen Fällen der Geist von dem gläubigen Ich nicht unterschieden, sondern mit demselben eng zusammengefasst. So wird dem Geiste Gottes Gnade gewünscht (Gal 6 18 Phil 4 23 Philem 25), was doch keinen Sinn hätte, wenn der göttliche Geist in seiner Unterschiedenheit vom Menschen gedacht wäre. Ebenso wird der Gottesgeist mit dem geistigen Ich zusammengefasst, wenn von einem Zeugniss des in der Glosse sich bekundenden objektiven Gottesgeistes an unseren Geist (Rm 8 16), von einem Gottesdienst in der Innerlichkeit des Geistes (Rm 1 9) und insbesondere von einer Erquickung des Geistes (I Kor 16 18 II Kor 2 13 7 13) geredet wird. Wenn Paulus nach II Kor 2 13 für seinen Geist keine Ruhe finden konnte (vgl. die Betrübniss des heiligen Geistes Eph 4 30), so steht dem die Beschreibung II Kor 7 5 (ἔσωθεν φόβοι) parallel. Wie wir uns die Vereinigung des Geistes mit dem Ich des Menschen zu einem Ganzen zu denken haben, zeigt I Kor 14 14f. 19. Hier steht der νοῦς dem πνεῦμα in der Weise gegenüber, dass er nicht etwa wie Rm 7 23 25 nur die dem Menschen von Natur innewohnende Urtheilskraft bezeichnet, sondern im Gegensatz zu dem in den Glossen sich auswirkenden, dem geistigen Inneren des Menschen unvermittelt gegen-

[1] Viel umstritten ist die Frage, ob Paulus, wie das Alte Testament (vgl. z. B. Dillmann, Alttestl. Theol. p. 355—360), ein Pneuma des natürlichen Menschen kenne oder nicht. Fest steht, dass er I Kor 2 11 vom Pneuma des Menschen redet, also den alttestamentlichen Sprachgebrauch befolgt; ebenso sicher ist, dass er I Kor 15 45 die entscheidende Grundstelle der alten Anthropologie (Gen 2 7) auf das psychische Wesen Adam's im Gegensatz zu der pneumatischen Art des zweiten Adam bezieht. Daraus scheint sich die Verpflichtung zu ergeben, bei der Auslegung im einzelnen Fall festzustellen, in welcher Weise der Begriff zu fassen sei, aber auf ein solches „Rathespiel der Ausleger“ (Holtzmann II p. 16) sind die Ausführungen des Apostels nicht eingerichtet. Nimmt man z. B. mit Gloel (p. 75) Rm 8 10 vom Geist des Menschen, so müsste v. 4—6 ebenso verstanden werden, und die ganze Ausführung würde in sich verwirrt und haltlos. Der einzige Ausweg aus den unlösbaren Schwierigkeiten, in die man sich hier verwickelt, ist die Einsicht, dass die ganze Fragestellung im Sinne des Apostels verfehlt ist. Denn mit Ausnahme von I Kor 2 11 redet er nirgends vom Geist des Menschen, auch I Kor 5 3 5 7 34 etc. nicht, sondern vom Geist des Christen, und nirgends ist diese christliche Bestimmtheit des Geistes im Zusammenhang gleichgültig.

überstehenden πνεῦμα weist er auf die vom Geist erfüllte und geleitete Vernunft des Menschen. Ferner identifizirt Paulus gelegentlich den durch das alttestamentliche Citat dargebotenen „νοῦν [1] κυρίου“ sc. Χριστοῦ mit dem Geiste (I Kor 2 14—16), und Eph 4 23 wird der eigenartige Ausdruck πνεῦμα τοῦ νοός gebildet. Daraus ist zwar, wie wir später sehen werden, wenigstens für den älteren Paulinismus keine volle Gleichsetzung des Geistes mit dem christlich bestimmten νοῦς zu entnehmen, wohl aber lässt sich von hier der Gedanke einer Vereinigung des Pneuma mit dem Ich des Gläubigen zu einer Einheit begreifen. Der νοῦς bildet eben, sofern er seinem Wesen nach zur σάρξ im Gegensatz steht (Rm 7 22f. 25), den Anknüpfungspunkt für das göttliche πνεῦμα, so dass dies, in den Menschen eingehend, ihn umgestaltet, sich assimilirt und mit ihm zu einer organischen Einheit zusammenwächst. Eine analoge Vorstellung findet sich Rm 9 1, wo Paulus das Zeugniss seines Gewissens im heiligen Geiste sich vollziehend denkt, also Gewissen und heiliger Geist in eine innere Einheit zusammengehen. Schliesslich zeigt I Kor 2 11 den Apostel mit dem Sprachgebrauch bekannt, der das Selbstbewusstsein des Menschen als sein πνεῦμα bezeichnet. Dann liegt es aber nahe, menschliches und göttliches πνεῦμα derart verwandt zu denken (vgl. Gen 6 3 17 7 15 LXX), dass beide sich organisch verbinden können. Wie man aber auch die Verbindung erklären möge [2], unzweifel-

[1] Diese Anwendung ist zweifellos dem Apostel dadurch erleichtert, dass der Grundtext Jes 40 13 רוּחַ יְהוָה bietet, wie auch Symm. πνεῦμα κυρίου übersetzt.

[2] So auch Cremer, RE [3] VI p. 456: „Es ist nicht zu unterscheiden zwischen zweierlei dem Menschen eignendem πνεῦμα, nämlich seinem ihm von Natur eignenden und seinem eventuell durch göttliche Geistesmittheilung erneuerten Lebensprinzip.“ Wenn er aber dies Ergebniss damit begründet, dass nicht etwa das menschliche πνεῦμα mit neuem πνεῦμα erfüllt sei, sondern Gottes Geist in unserem Geist den Glauben wirke, wenn er die Vorstellung von der Ausgiessung des heiligen Geistes für eine rein bildliche erklärt (p. 450, 456), so ist das ein Gewaltstreich ersten Ranges. Gewiss gehört es zur Eigenart des Paulinismus, das geistige Moment des Pneuma in den Vordergrund zu stellen. Insbesondere die hier beobachtete Entwicklungsreihe zeigt die Verwandtschaft des Pneuma mit dem geistigen Ich des Menschen auf's Deutlichste. Aber gewaltsam bleibt es, desshalb die ganze andere Hälfte der Vorstellung, das massiv supranaturale Element zu streichen. Ebenso geht der scharfe Gegensatz zwischen Naturkraft und persönlicher Kraft, wie ihn Cremer, Rechtfertigungslehre p. 414f., dem Apostel imputirt, über die paulinische Anschauung weit hinaus. Immanenz und Transcendenz des Gottesgeistes sind nicht miteinander vermittelt und treffen doch im innersten Wesen des Menschen auf einander. In dieser Antinomie hat die festgestellte Unlösbarkeit der Frage nach dem natürlichen Pneuma des Menschen ihren Grund. Am meisten entspricht der paulinischen Anschauung Pfleiderer's Satz: „So gewiss Paulus den göttlichen Geist in den persönlichen Geist des Christen eingehend und zu dessen eigener Lebenskraft werdend dachte, so wenig hat er ihn doch in diesem aufgehend gedacht“ (Paulinismus p. 215).

haft ist, dass thatsächlich vielfach das πνεῦμα mit dem geistigen Wesen des Menschen zusammengefasst wird. Das zeigt I Kor 5 5, wo dem Verderben des Fleisches eine Errettung des Geistes gegenübergestellt wird, ferner I Kor 5 3 Kol 2 5, wo im Gegensatz zur σάρξ, die an die sinnlichen Schranken des Raumes gefesselt bleibt, das πνεῦμα als die Seite am Wesen des Apostels erscheint, die ihm ermöglicht, in der Ferne an wichtigen Fragen Antheil zu nehmen oder sich der Gemeinden zu freuen. Während ψυχή das konkrete Individuum (Rm 2 9 13 1) nach seiner sinnlichen, der σάρξ zugewandten Seite (so besonders ψυχικός I Kor 2 14 15 44—46), aber auch nach seiner höheren, für das Heil bestimmten Seite (II Kor 12 15 Rm 2 9 Phil 1 27) bezeichnen kann, ist natürlich das mit dem geistigen Wesen des Menschen vereinte Pneuma Gottes der spezifische Träger der Heilsbestimmung. Aber wie es unter Umständen der Gewaltmassregeln bedarf, um dem πνεῦμα die Errettung zu sichern (I Kor 5 5), so bedarf es stetiger Arbeit, nicht nur für die Reinhaltung und Heiligung von Leib und Seele, sondern auch für die des Geistes (I Th 5 23 I Kor 7 34 II Kor 7 1), denn durch die innige Vereinigung mit dem Menschen nimmt auch dieser an der Befleckung durch die Sünde Theil (II Kor 7 1) und bedarf selbst der ständigen Erneuerung (Eph 4 23, vgl. II Kor 3 16) durch Gottes Geisteskraft. Stärker als in diesen Gedanken kann allerdings die Innigkeit der Vermählung des göttlichen Geistes mit dem geistigen Wesen des Menschen nicht zum Ausdruck gebracht werden, und hier zeigt sich von neuem ein Punkt, wo die qualitative und psychologisch vermittelte Auffassung des Geistes mit der vom Apostel im Allgemeinen festgehaltenen rein supranaturalistisch-dynamischen unverträglich zu werden beginnt.

6. Es ist in der That eine folgenschwere Umbiegung, die wir bisher beobachtet haben. Die supranaturalistische Grundanschauung bleibt die gleiche, und die Fühlung mit der herrschenden Auffassung der Inspiration, mit der impulsiven, stossweise wirkenden, durchaus unmittelbaren Geisteswirkung bleibt erhalten, aber hinter dem Sturm und Drang der Geisteswirkung steht nicht mehr eine fast blind wirkende Naturkraft, sondern ein zielbewusster, ethisch gearteter, in jeglicher religiös-sittlichen, der Gemeinde frommenden Thätigkeit sich auswirkender persönlicher Wille (καθὼς βούλεται I Kor 12 11), der, nach Analogie des göttlichen Willens vorgestellt, in seiner Wirkung zu dem persönlichen, bewussten Geistesleben des Menschen ebenso wenig in nothwendigem Gegensatz gedacht wird, wie der göttliche Wille, vielmehr mit demselben sich so innig zu verbinden vermag, dass beide eine unauflösliche Verbindung eingehen. Biegt sich in dieser Weise die dynamische Betrachtungsweise stark in eine qualitative um, so muss

man ferner beachten, wie ausserordentlich mannigfaltig die auf den Geist zurückgeführten Wirkungen sind. Schon die Charismen sind so überaus verschiedenartig und zum Theil rein natürlichen Gaben und Wirkungsweisen so ähnlich, dass das zusammenhaltende Band immer mehr gedehnt werden muss. Nimmt man dazu einerseits die metaphysischen Bestimmungen über das Wesen des Pneumatischen im Auferstehungskapitel, die mit dem ursprünglichen supranaturalistischen Ansatz enge Fühlung halten, andererseits, dass die Gesammtheit der religiösen und sittlichen Bethätigungen auf das πνεῦμα zurückgeführt wird, so kann es in der That fraglich erscheinen, ob die so stark divergirenden Kraftäusserungen noch auf eine bestimmte, einheitlich gedachte Kraft zurückgeführt werden können. Aber damit nicht genug; man muss hinzufügen, dass schon Isaak als κατὰ πνεῦμα geboren bezeichnet werden kann (Gal 4 29), während auf der anderen Seite Geist und Buchstabe als die Unterscheidungsmerkmale des alten und des neuen Bundes hingestellt werden (II Kor 3 6—8 Rm 7 6). Aus alledem folgt zwar nicht, dass im Allgemeinen die Anschauung vom Geiste unklar und verschwommen würde, im Gegentheil behauptet sich die ursprüngliche Auffassung mit grosser Kraft und Zähigkeit und gibt dadurch den divergirenden Aussagen die gemeinsame Grundlage und feste Haltung. Aber es kann nicht befremden, dass gelegentlich der Ausdruck sich auch in einer gewissen Allgemeinheit und Unbestimmtheit gebraucht findet, so dass er entweder das Supranaturale im Gegensatz zum Natürlichen (so I Kor 10 3f.) bezeichnet, oder fast zur Bezeichnung der religiösen Sphäre im Unterschied von der weltlichen wird (I Kor 2 13 14 9 11 Kol 1 9 3 16 Eph 1 3 2 22 5 19).

7. Es lässt sich nicht leugnen, dass an diesem Punkt vom Apostel eine Entwicklung eingeleitet ist, die zur Hellenisirung des Christentums die Brücke schlägt. Um so wichtiger wäre es, die treibenden Kräfte der Entwicklung kennen zu lernen. Aber darüber geben seine Briefe, rein für sich betrachtet, keine genügende Auskunft. Denn von einem Fortschritt, von einer Entwicklung beim Apostel selbst kann nach dem Befund unserer Quellen für die bisher besprochenen Punkte nicht geredet werden. Schon Gal, namentlich aber I Kor enthält bereits alle wesentlichen Momente in sich vereinigt. Man wird in erster Linie die Pneumavorstellung des Apostels, wie Gunkel mit Recht betont, aus seiner persönlichen Erfahrung abzuleiten haben. Neben dem enthusiastischen Element wird vor Allem an die Energie seines (ethischen) Gottesgedankens und an den Ernst seines sittlichen Strebens, an seine der Auffassung Jesu entsprechende absolute Werthung der Liebe erinnert werden müssen. Aber ist damit

wirklich Alles erklärt, oder wird man auf eine Einwirkung spezifisch-hellenischer Tendenzen zurückgreifen müssen? Um hier nicht fehlzugehen, ist es erforderlich, die Berührungspunkte genauer und kritischer zu fixiren, als vielfach geschehen ist. Insbesondere ist es HOLSTEN's Darlegung, die in Betracht kommt. Seine scharfsinnige Abhandlung über „Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus" 1855 (abgedruckt in Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Rostock 1868) gipfelt in dem Grundgedanken, dass der Mensch als σάρξ an sich eine rein sinnliche Existenz sei, der das übersinnliche πνεῦμα in absolutem Dualismus gegenübersteht. Eben hierin findet die kurz zusammenfassende posthume Darstellung seiner „paulinischen Theologie" das hellenistische Moment seines Bewusstseins und bestimmt dessen Tragweite dahin, dass der hellenistische Dualismus des unendlichen Geistes und der endlichen Materie sich bei Paulus in dem scharfen Wesensgegensatz von πνεῦμα und σάρξ, Geist und Materie ausprägt, der sowohl für seine Theologie wie für sein religiöses Lebensideal (Tod der σάρξ), für das Verhältniss des Messias zum Menschen wie für die Vorstellung von der Weltvollendung konstitutiv sei (p. 37 bis 41). Aber gegen diese Auffassung muss eingewendet werden, dass sie den HOLSTEN's Zeit geläufigen Gegensatz des unendlichen Geistes und der endlichen Materie in eine Zeit einträgt, die diesen Gegensatz so garnicht kennt. Denn die ursprünglich physiologisch-medizinische Pneumalehre bildet noch in der stoischen Auffassung keineswegs einen Gegensatz zur Weltmaterie, sondern dient gerade dazu, um den dualistischen Gegensatz von Gott und Welt zu überwinden, indem das πνεῦμα „das Wirkende und das Leidende in Einem; den Stoff der Welt und zugleich den Gott" bezeichnet[1]. Allerdings unterliegt die althylozoistische Auffassung in der Stoa mehr und mehr dem Einflusse des Platonismus, aber noch bei Philo, der unter dem Einfluss des hebräischen Gottesgedankens steht, wird die Vorstellung der möglichst verfeinert und erwärmt gedachten Luft festgehalten (Siebeck p. 151 bis 155), und bei einem Geistesverwandten Philo's, Hermes Trismegistos, treffen wir das bezeichnende Wort, der feinste Theil der Materie (ὕλη) sei die Luft, der Luft aber die Seele, der Seele aber die Vernunft (νοῦς), der Vernunft aber Gott (ib. p. 154 Anm. 1), und Philo selbst denkt die Vernunft als ein warmes und durchfeuertes Pneuma (ib. Anm. 2)[2]. Wie

[1] HERRMANN SIEBECK, Geschichte der Psychologie I 2 p. 142f., vgl. HEINZE a. a. O. p. 92ff., ZELLER III 1³ p. 118, 138–141. Ueber die medizinische Auffassung des Pneuma vgl. z. B. ZELLER II 2³ p. 938, III 1³ p. 193¹, 205⁴.

[2] Vgl. noch ZELLER III 1³ p. 195²: καὶ γὰρ αἱ ἡμετέραι ψυχαὶ πῦρ εἰσιν, auch die interessante Vorstellung des Aristoteles, dass die Seele im Pneuma ihren Sitz

der Logos also, von dem das Pneuma nur eine besondere Seite charakterisirt, ist auch dies in erster Linie nicht in dualistischem Gegensatz zur Welt oder gar zum Menschen gedacht, sondern soll vielmehr die Kluft zwischen Gott und Welt überbrücken. In Betracht kommt ferner, dass das Gott in der Welt vertretende Prinzip bei Philo eben nicht das Pneuma, sondern der Logos ist, neben dem das Pneuma eine verhältnissmässig unbedeutende Stellung einnimmt. Analog ist im Buche der Weisheit vom Pneuma nur eine sehr sparsame Verwendung gemacht. Daraus ergibt sich von vornherein, dass in der Vergeistigung des Pneuma Paulus wesentlich selbständig vorgeht. Das schliesst freilich eine Berührung seiner Gedanken mit dem auch sonst ihm bekannten Weisheitsbuch nicht aus, und I Kor 2 ist in der That eine Benutzung von Sapientia sehr nahe liegend (Grafe p. 277f.). Nur beweist diese Berührung nichts für Anknüpfung an hellenistische Gedankenreihen. Denn wenn Sap 9 17 die Weisheit mit dem göttlichen Pneuma identifizirt, so entspricht das nicht hellenischen, sondern altisraelitischen Vorstellungen. Denn hier gilt „Gottes Geist als Prinzip der Intelligenz, des Selbstbewusstseins“ (Dillmann p. 355) und רוּחַ ist da Subjekt, „wo es sich um die höchsten geistigen Funktionen handelt, wie Bewusstsein, Denken und das ganze Gebiet der Sittlichkeit, so weit es unabhängig von psychischen Zuständen ist“ (ib. p. 358f.). Daraus folgt mithin, dass, wenigstens was den Ausdruck anbelangt, die paulinische Pneumalehre nicht als hellenistisch, sondern als echtes Gewächs des israelitischen Bodens zu beurtheilen ist. Ueber das Mass sachlichen Zusammentreffens, eventuell sachlicher Abhängigkeit von ursprünglich hellenischen Gedanken ist damit freilich noch nichts entschieden.

Um das Mass dieser Berührung genauer zu bestimmen, ist es nothwendig, sich den Sinn des „Dualismus“ vollständig klar zu machen. In der That war der naive psychologische Dualismus von Leib und Seele von Plato dahin vertieft, dass der Leib für die Seele ein Unglück ist, und sie sich nach Befreiung von ihm sehnt; ihrem eigent-

---

habe; dies sei etwas dem Aether Verwandtes, von edlerer Natur als die vier Elemente (Zeller II 2[3] p. 483: ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ). Aehnlich ist die Vorstellung von einem luftartigen, pneumatischen Leibe, mit dem die Seele bei ihrem Herabsteigen durch die Planetensphären sich umkleidet habe, bei Porphyrius (Zeller III 2[3] p. 657[4], vgl. das ὄχημα der Neuplatoniker Zeller III 2 p. 709, 756, 772, 814). Nimmt man den Gedanken hinzu, dass die φύσις aus feuchterem, kälterem und dichterem Pneuma besteht, als die ψυχή (Zeller III 1[3] p. 192[3], 195[2], vgl. III 2[3] p. 231[1]), so liegt die Analogie zur paulinischen Vorstellung vom pneumatischen Leibe deutlich zu Tage (vgl. auch oben p. 67[3]).

lichen Wesen nach bedarf sie der Verleiblichung nicht; wie sie vor ihm bestanden hat, wird sie auch nach seiner Auflösung weiter leben und zwar um so besser und glücklicher, je mehr sie während ihres irdischen Lebens sich seinen Einflüssen zu entziehen verstanden hat (SIEBECK I 1 p. 198, ZELLER II 1^4 p. 870—872, vgl. p. 841—843, 855f.). Es lässt sich nicht leugnen, dass bei der praktischen, teleologischen Tendenz des Platonismus auch dieser Ansatz auf einem ethisch-religiösen Interesse beruht, aber dem sokratischen Intellektualismus entsprechend wird doch die störende Einwirkung des Leibes wesentlich auf die Hemmung und Verwirrung der Erkenntniss bezogen und zugleich wird im Anschluss an frühere Gedanken neben den Ideen das ἕτερον oder μὴ ὄν, die Materie, zur Weltbildung herangezogen, also der ethische in einem kosmologischen Dualismus fortgeführt (ZELLER II 1^4 p. 765ff.). Man muss nun aber beachten, dass dieser dualistische Ansatz das hellenische Denken durchaus nicht völlig beherrscht. Erscheint bei Plato die Idee als das allein wahrhaft Wirkliche, die Materie als ihr Widerspiel, so ist sie doch andererseits der Grund aller Gestaltung und die Ursache alles Guten in der Sinnenwelt, und demgemäss ist nicht nur Abwendung vom sinnlichen Leben, sondern ebenso Einführung der Idee in's sinnliche Dasein Ziel der platonischen Ethik (ZELLER II 1 p. 869ff.). Ferner kommt in Betracht, dass die Stoa die platonisch-aristotelische Zweiheit von Form und Stoff aufgehoben hatte und erst seit Poseidonius der moralische Dualismus auf die theoretische Weltansicht zurückwirkte (ZELLER III 1 p. 583, III 2 p. 235f.).

Allerdings zeigt sich in jener merkwürdigen Epoche, in welche die Entstehung des Christenthums fällt, ein starkes Zurückgreifen auf den Dualismus Platon's, aber es ist doch nicht zufällig, dass gerade der Jude Philo der Hauptrepräsentant dieser Reaktion ist. Darin spricht sich aus, dass jene allgemeine geistige Situation, die in der Anknüpfung an den Platonismus und seiner Verschärfung zum Ausdruck kommt, auf jüdischem Boden besonders stark hervorgetreten war. Es ist die starke Entwicklung der transcendenten Gottesidee, die hier in Betracht kommt; sie musste unmittelbar die Neigung zu einer dualistischen Weltanschauung mit sich bringen (vgl. SIEGFRIED p. 147, 149); auch in seiner platonisirenden Lehre vom Weltstoff konnte Philo an bereits vorliegende jüdische Spekulationen anknüpfen (ib. p. 230f.). Von hier aus wird es verständlich, dass er mit Plato die Materie für das Böse erklären konnte (ib. p. 200, 211, 231ff.), und dass er die Anweisung, dem Leibesleben abzusterben, übernimmt und verschärft (ib. p. 249, 265ff.; BAUER, Philo etc. p. 51—55, 76—78 u. ö.). Aber auch Philo ist mit sich keineswegs einig. Wie sich bei ihm der streng jü-

dische Schöpfungsgedanke findet (SIEGFRIED p. 232, 234), so schwankt er auch, ob der Leib an sich selbst oder nur sein Ueberwiegen über den Geist schädlich sei (ib. p. 243), denkt die αἴσθησις als eine Kraft, ja eine Tochter des νοῦς, und dieser würde ohne sie blind und unfähig sein (ib. p. 239f.); sie erscheint daher nicht stets als böse, sondern auch als indifferent (p. 244f.). Daraus ergibt sich, dass die denkende Betrachtung der sinnlichen Natur bereits eine Vorstufe zur Gotteserkenntniss ist (ib. p. 259). Ja ihm schwebt sogar das griechische Ideal der Harmonie von Geist und Fleisch vor Augen; auch die begeisterten Gottesfreunde sind ihm nur halb in der Tugend, wenn sie rauh und wild geworden sind, und er gebietet, die eigene Natur nicht zu missachten, sondern auch die Sinnlichkeit zu pflegen (BAUER a. a. O. p. 113 bis 117, 84f.).

Wenn nun selbst bei dem Theoretiker Philo von einer wirklichen Durchführung seines prinzipiellen, auf Askese und Enthusiasmus angelegten Dualismus keine Rede sein kann, um wieviel weniger wird man sie bei einer so eminent praktischen Natur, wie es Paulus war, erwarten dürfen. Allerdings hat auch er seiner jüdischen Vergangenheit den Zoll gezahlt, insofern auch bei ihm der Gedanke der Transcendenz Gottes sich stärker geltend macht, als in der Predigt Jesu (oben p. 45), und die Wirksamkeit dieses Moments liess sich in der Eschatologie (p. 76) wie in der Stimmung der Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt (p. 127f.) gewiss nicht verkennen. Aber das ist nichts spezifisch Hellenisches, oder auch nur Hellenistisches. Dagegen lässt sich von einem kosmischen Dualismus, wie er die Systeme von Plato und Aristoteles durchzieht, bei ihm keine Spur aufweisen. Seine Theologie und Eschatologie sowie seine Bestimmung des organischen Verhältnisses der Welt zum Heilsleben bürgen gleichmässig dafür, dass bei ihm die dem alten Testament und der Anschauung Jesu entsprechende Auffassung der Welt in schlechthiniger Unterordnung unter Gott und als Gottes Werk in ungeschwächter Kraft fortbesteht. Es ist also kein ursprünglicher, metaphysischer Gegensatz, sondern nur ein durch die empirische Entwicklung begründeter, religiös-sittlicher Dualismus vorhanden. Wenn allerdings der Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα in I Kor 15 als ein ausschliessender Naturunterschied erscheint, so sahen wir doch, wie dieser Gegensatz im Römerbrief auf die empirische σάρξ beschränkt wird. Die σάρξ scheidet bei der Endvollendung nicht direkt aus, sondern sie wird vom Leben verschlungen oder wird durch das πνεῦμα, so zu sagen, auf eine höhere Stufe gehoben (oben p. 67f.).

Dagegen erscheint der praktische, ethisch-religiöse Dualismus des Apostels dem hellenischen verwandt. Er berührt sich mit Philo und

Plutarch wie mit jener ganzen Zeitanschauung in dem Gedanken einer mystisch-supranaturalistischen Berührung mit der himmlischen Welt, deren Fessel die Seele ist (SIEBECK p. 304f., 307f., 309, auch oben p. 65, 230[2]). Doch kann dieser Gedanke trotz der Orphik als spezifisch hellenisch nicht bezeichnet werden, hat vielmehr seine eigentliche Ausbildung im Orient erhalten, und gehört zur eigensten Erfahrung wie der Christengemeinde, so insbesondere des Apostels selbst. Auch hat Paulus die Folgerung, dass man sich aus dem leiblichen Kerker durch Erzielung von Visionen oder durch Spekulation schon im irdischen Leben möglichst frei machen müsse, nirgends gezogen. Stärker als hier tritt die Gleichartigkeit der Gedanken in dem ethischen Dualismus, dem Kampf des Fleisches wider den Geist hervor[1]. Als Sinnlichkeit im Gegensatz zur ψυχή oder zum νοῦς wird σάρξ nicht nur von Epikur und Plutarch gebraucht, wie CREMER Wörterbuch[5] p. 764 annimmt; vielmehr hat ZELLER schon in Theol. Jahrb. 1852 p. 293—297 nachgewiesen, dass das Wort nicht nur bei Epikur und seinem Schüler Metrodorus, sondern auch in der späteren Stoa und sonst vorkommt. „Es geht hieraus hervor, dass das Wort σάρξ im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. nicht blos im hellenistischen, sondern auch im griechischen Sprachgebrauch, und namentlich auch in den philosophischen Kreisen zur Bezeichnung des Leibes ganz gewöhnlich war“ (p. 295 f.). Und zwar kommt dabei die σάρξ als „der grobe, massige, schwere Bestandtheil des menschlichen Wesens in Betracht“ (p. 296). Erwägt man noch, wie namentlich bei Seneca der ethische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch hervortritt (ZELLER III 1 p. 710f., vgl. namentlich ad Marc. 24 5: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur), so ist nicht nur „dem oberflächlichen Eindruck nach“ (CREMER, RE[3] VI p. 774) eine wirkliche Berührung mit dem hellenischen Sprachgebrauch vorhanden. Und darauf ist um so mehr Werth zu legen, als der alttestamentliche Begriff des Fleisches nur schwache Spuren einer ethischen Zuspitzung zeigt (vgl. GLOEL p. 54—56; CREMER, Wörterbuch p. 766). Beachtet man übrigens, wie IV Makk 7 18 von τὰ τῆς σαρκὸς πάθη, I Joh 2 16 von der ἐπιθυμία

[1] Zum Verständniss dieses Gegensatzes muss man im Auge behalten, dass das geistige Wesen des Menschen mit dem göttlichen Pneuma zur Einheit zusammengefasst ist. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang von Rm 7 mit 8. Da der νοῦς in c. 8 nicht genannt wird, so muss er in dem πνεῦμα mit enthalten sein (vgl. No. 5). Dagegen wird Gal 5 17 dem geistigen Ich noch eine Mittelstellung zwischen Geist und Fleisch angewiesen, wie ja der νοῦς entweder auf die Seite des πνεῦμα (Eph 4 23) oder der σάρξ (Kol 2 18) sich stellen kann. Eben hierin liegt ein stringentes Argument gegen die metaphysische Fassung des Gegensatzes von Geist und Fleisch. Denn je nach der Stellung des Willens nimmt seine Entwicklung einen verschiedenen Verlauf.

τῆς σαρκός, II Pt 2 18 10 Jud 7 von ἐπιθυμίαι σαρκός gesprochen wird, so lässt sich fragen, ob es nicht ein Hereinwirken der vulgären Umgangssprache in die philosophische Begriffswelt war, wenn an Stelle des σῶμα das gröbere σάρξ gesetzt wurde. Damit würde es übereinstimmen, dass bei Philo trotz der Berührung mit dem Alten Testament vom Begriff der σάρξ nur ein sehr sparsamer Gebrauch gemacht wird (besonders de Gigant., ed. PFEIFFER II p. 368 ff.).

Findet nun im Ausdruck jedenfalls eine Berührung mit dem hellenischen Sprachgebrauch statt, so noch mehr in der Sache. Ist schon bei Plato der ethische Gegensatz der geistigen und sinnlichen Seite des Menschen zu deutlicher Ausprägung gekommen (ZELLER II 1 p. 843, 855 f., 872, 884 f.; vgl. besonders aus dem Phädon: καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι), so wirkt dies Moment namentlich in der stoischen Philosophie fort und führt bei Seneca zu überraschenden Parallelen mit den religiös fundamentirten Mahnungen des Neuen Testaments (vgl. BAUER, Christus und die Cäsaren p. 37 f., 49 f., namentlich ep. 19). Ebenso predigt Philo den Kampf gegen die Sinnlichkeit und stellt dem Weisen den Wettkämpfer als Muster der Ausdauer hin: „Setze der Lust die schlangentödtende Gesinnung entgegen, kämpfe diesen schönsten Kampf durch“ (BAUER, Philo p. 100 f.; SIEGFRIED p. 237, 246 f., 265—269). Ist hier die Verwandtschaft unverkennbar, so ist doch damit natürlich nicht irgend welche Abhängigkeit der paulinischen von der stoischen Ethik ausgemacht. Vielmehr wird man feststellen dürfen, dass die Verwendung des Begriffs der σάρξ über das Gebiet des Sinnlichen hinaus sich nur als Beeinflussung durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch wird erklären lassen. Ferner ist schon bei Philo deutlich die ethische Einwirkung der alttestamentlichen Gottesidee zu erkennen. Wenn also Paulus in der Schule des Gesetzes diese ethische Spannung in sich auf's Tiefste durchlebt, wenn ihm die Erfahrung aufgeht, dass es nur durch den Geist Gottes zu einem neuen Anbruch kommen könne[1], so ist darin in keiner Weise ein Heraustreten aus seinem eigenthümlichen Boden gegeben.

Und trotzdem lässt sich, wie gesagt, nicht leugnen, dass dem grossen Apostel ein hellenistischer Zug anhaftet. Neben der (dualistisch aufgefassten) σάρξ findet LÜDEMANN in der paulinischen Anthropologie den Begriff des νοῦς hellenistisch. Und das lässt sich in der That mit noch besserem Rechte behaupten. Unter νοῦς versteht der Grieche den „den-

---

[1] Vgl. Philo's Lehre, dass der Mensch in seinem Streben von dem göttlichen Geiste unterstützt werde (op. ed. PFEIFFER II p. 378 u. s. oben p. 232[2]).

kenden Geist, den für den Menschen eigenthümlichen Theil der Seele, den die Thiere nicht haben, an kein körperliches Organ gebunden, seinem tiefsten Wesen nach ungeworden und unvergänglich" (SIEBECK p. 52); diesen Begriff kennt auch Paulus, und er hat bei ihm eine sehr erhebliche Bedeutung. Ebenso ist der Begriff des ἔσω ἄνθρωπος vielleicht zuerst durch die platonische Schule in Umlauf gekommen (Plato, Rep. IX, 589 A, nach ZELLER, Ztschr. f. w. Theol. 1867 p. 205). Damit ist nun nicht gesagt, dass diese Begriffe bei Paulus noch im althellenischen Sinne gebraucht seien; vielmehr ist ihnen statt der objektiv-intellektualistischen eine subjektive Wendung eigen, wie denn SIEBECK mit Recht dem Apostel eine Stelle unter denen einräumt, bei denen sich der Blick für die Eigenthümlichkeit des Selbstbewusstseins und für die Unterscheidung des Ich von seinen geistigen Inhalten geschärft hat (p. 341 f.). Es ist also, genau gesagt, die Verbindung der subjektiven Haltung mit ihrer gleichzeitigen verstandesmässigen Beobachtung und Durchdringung, die bei Paulus durchaus originell wirkt und ihm den Stempel griechischen Geistes aufdrängt, die Reflexion, wie sie in so eigenartiger Weise auch seine stärksten Empfindungen umspielt und zu durchdringen versucht. Auf die gleiche Spur führt nicht nur die vielfache Verwendung der συνείδησις, eines Begriffs, der sich nicht nur dem Ausdruck, sondern auch seinem konkreten Inhalt nach im Alten Testament nicht findet (CREMER p. 341—345; dort auch die weitere Literatur), sondern vor Allem auch das Meisterstück der Reflexion in Rm 7. Auch der ganze zweite Korintherbrief ist ein Zeugniss der reflektirenden Art des Apostels. Es ist ziemlich unwesentlich, ob man diesen eigenartigen Zug ganz aus der Eigenart seiner persönlichen Begabung und seiner Frömmigkeit erklärt, oder ob man hier zugleich an die ähnliche Stimmung der ganzen Zeit und an die Beeinflussung von der geistigen Art des Griechenthums erinnert. Thatsache ist, dass an diesem Punkt zwei bisher getrennte Entwicklungsgebiete in einander übergehen.

Mit der reflektirenden und ordnenden, daher zugleich in gewissem Masse systematisirenden und auf Einheit ausgehenden Thätigkeit des νοῦς, wie wir sie bei Paulus so deutlich beobachten, verbindet sich naturgemäss noch ein weiteres Moment der Annäherung an die hellenische Art. Was den Platonismus in ausschlaggebender Weise bezeichnet, ist dies, dass ihm die Seele nicht mehr ein mehr oder weniger gleichgiltiges Ding unter Dingen ist, ihr inneres Leben nicht mehr lediglich ein Stück Welt wie jeder Theil der Natur, sondern dass die Erkenntniss der Seele die unmittelbarste und sicherste ist, und durch sie allein die sittliche Aufgabe des Menschen verwirklicht wird (SIEBECK I 1 p. 247 f.). Demgemäss tritt zum ersten Mal die Selbständigkeit

der Seele hervor; der Leib wird von Haus aus als ihr Diener aufgefasst, wie die „Materie“ überhaupt der Ursache, d. h. der Leben besitzenden und bedingenden Idee des Guten zur Verwirklichung dienen muss. So wird der Geist zugleich Anfangs- und Zielpunkt menschlich organischer Entwicklung, und mit dem Begriff des Geistigen verbindet sich die Vorstellung des Werthvolleren im Gegensatz zum Natürlichen (ib. p. 251 f.). Eben diese Selbständigkeit des Seelenlebens wird auf höherer Stufe vom Apostel neu gefunden. Indem er den „natürlichen“ Menschen auch nach seiner inneren Seite unter das übermächtige Joch des Fleisches gestellt denkt, hat doch dies seinen Meister gefunden am Geiste Gottes, muss sich unter seine Herrschaft beugen, und nun erhält von ihm aus das gesammte Leben nach Leib und Seele neuen Sinn und neue Würde. Die Selbständigkeit, welche im Zusammenhange mit Gottes Geist nun das gläubige Ich, die Seele des Menschen, erhält, bewährt sich auch über den Tod hinaus. Das ist ein Gedanke, durch den wiederum Paulus auf Grund der spezifisch christlichen Frömmigkeit über das Judenthum hinausgewachsen ist und sich mit den tiefsten Hervorbringungen griechischen Geistes innerlich berührt[1].

8. Nehmen wir den Faden der Darstellung wieder auf, so ist es nun an der Zeit, jene Gedankenreihe in's Auge zu fassen, die in der Hauptsache mit der Pneumalehre parallel geht, sich aber auch vielfach mit ihr verschlingt und sie näher bestimmt, die Anschauung von der sog. Lebensgemeinschaft mit Christus. Nach den Ausführungen über den Zusammenhang des Christus mit dem Pneuma (No. 1) bedarf es keines Nachweises mehr für die enge sachliche Verwandtschaft beider Vorstellungen, die auch in dem nothwendigen Bekenntniss der vom Geiste Getriebenen zu Christus (p. 238 f.) deutlich hervortrat. Gehen wir nun auf die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft mit Christus ein, so muss zunächst hervorgehoben werden, dass dieser Ausdruck den wirklich vorliegenden Gedanken des Apostels nicht genau wiedergibt. Zwar fehlt es bei ihm auch an der Beziehung auf die Gemeinschaft mit Christus keineswegs. Aber die eigentlich entscheidende Bedeu-

[1] Hat Platon zwischen einem sterblichen und einem unsterblichen Theile der Seele unterschieden (Zeller II 1 p. 843), so tritt bei Seneca (Zeller III 1 p. 203 f., 710; Bauer, Christus etc. p. 37 f., 48, vgl. auch p. 54, 226) und natürlich auch bei Philo, der die Verähnlichung mit Gott und dessen seliger Natur erstrebt (Bauer, Philo p. 78), das gleiche religiöse Interesse mit grosser Wucht hervor. Demselben Interesse entspringt es, wenn bei Philo die Seele als Gottes unmittelbarstes Werk (ἀπαύγασμα ἐκμαγεῖον, Siegfried p. 208 f., 240—242, 227 f.) gedacht wird und Gott in ihr seine Wohnung nimmt (Siegfried p. 208 f.; Bauer, Philo p. 69, 100). Ebenso ist es (nach Bauer, Christus p. 38) bei Seneca ein Gott, der im menschlichen Leibe als in seiner Herberge wohnt (vgl. auch oben p. 233).

tung hat dies Moment nicht. Was beim Apostel im Vordergrunde steht, ist vielmehr der Gedanke, dass den Gläubigen gleiches Leben zu Theil geworden sei wie Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Das supranaturale Moment, eine Aenderung der transcendentalen Beziehungen des Lebens durch Gottes Gewalt und somit eine reale Gleichartigkeit mit dem himmlischen Leben des erhöhten Christus bei Gott, das ist das Entscheidende dieser Vorstellung, die dadurch mit dem Gedanken vom Pneuma und von der (supranaturalen) Herrschaft Christi ganz in die gleiche Linie rückt. Scharf tritt diese objektiv-supranaturale Haltung des Gedankens z. B. II Kor 4 10ff. auf, wo der Tödtung Jesu, wie sie der Apostel erfahren muss, die Enthüllung des Lebens Jesu und die tägliche Erneuerung seines inwendigen Menschen entgegenstehen, die in seiner Auferweckung (v. 14) ihren Abschluss finden wird. Ebenso supranatural ist die Haltung von Rm 6, wo die Taufe eine reale Eintauchung in den Tod und eine ebenso reale Antheilnahme an der Auferweckung Christi bezeichnet. Ist nun die Hineinversetzung in den Lebensstand des verklärten Christus die durchgehende Ansicht der älteren Briefe, so tritt dies objektive, reale Moment des Gedankens ganz besonders deutlich in den späteren Briefen hervor. Nicht nur wird Kol 2 11—13 der Gedanke des Todes und der Neubelebung der Gläubigen, die an ihnen in der Taufe vollzogen sind, wiederholt, sondern der Gedanke der Auferweckung mit Christus setzt sich 3 1ff. dahin fort, dass nun das Leben der Gläubigen mit Christus, der ja zur Rechten Gottes sitzt, in Gott verborgen sei und mit seiner Parusie sich enthüllen werde. Genau den gleichen Sinn hat es, wenn Eph 2 5 6 mit der Neubelebung der Christen ihre Auferweckung und Versetzung in die Himmelsräume verbunden wird, und wenn Phil 3 20 den Staat der Christen in den Himmel verlegt. Wie supranaturalistisch man diese Worte zu denken hat, und dass sie durchaus nicht spiritualisirt werden dürfen, beweist die Annahme, dass selbst die himmlische Behausung, d. h. der pneumatische Leib im Himmel bereits vorhanden ist (II Kor 5 1).

Nun wird aber die objektive Gottesthat, durch welche wir in den gleichen Lebenszusammenhang wie Christus, in die Himmelswelt, versetzt werden, nie als eine selbständige, von Gottes Thun an Christus unabhängige That gedacht, sondern stets als in Christi Tod und Auferweckung wesentlich mit enthalten. Auch wenn gelegentlich das Mittelglied der Taufe hervorgehoben wird (Rm 6 3 4 Kol 2 12), wird damit der Gedanke nicht verändert. Denn durch Christi Tod und Auferweckung ist dieser eben von Gott befähigt, die Christen in seinen supranaturalen Lebenszusammenhang zu erheben, was in der Taufe ge-

schieht. So kann denn der gleiche Vorgang, der als Gottes That betrachtet wird, ebenso gut als eine Wirkung des erhöhten Christus angesehen werden. Z. B. kann die Gemeinde als ein Brief Christi gedacht werden, geschrieben mit dem Geiste des lebendigen Gottes auf die Herzen (II Kor 3 3). In diesem Fall nimmt der Gedanke bei Paulus die eigenthümliche Form an, dass Christus (als Geist oder durch den Geist) in den Gläubigen wohnt oder lebt (Gal 2 20 II Kor 12 9 13 3 5 Rm 8 10 Eph 3 17 etc.). Diese Ausdrucksweise knüpft offenbar an die schon vorhandene Vorstellung vom Walten des Pneuma im Menschen an, trägt aber zugleich dem Personcharakter des Auferstandenen Rechnung. Auch von hier aus ergibt sich dann eine Tendenz, das Pneuma, in dem ja Christus selbst mit den Seinen verkehrt, immer stärker zu personifiziren.

9. Noch stärker muss aber die Pneumavorstellung durch eine andere Wendung des Gedankens affizirt werden. Der in den Gläubigen lebende Christus ist eben identisch mit Jesus, trägt also dessen geschichtliche Züge und sein Bild an sich. Daraus erklärt sich die immer wiederkehrende Vorstellung von dem Getödtet- und Auferwecktsein mit Christus. Denn hierin gipfelt ja das geschichtliche Leben Jesu. Beide Momente sind nicht einander koordinirt, sondern das Moment des Todes ist das subordinirte. Das, worauf es in letzter Linie ankommt, ist die Theilnahme am Leben Jesu. Das ergibt sich schon aus der Sache selbst, tritt aber auch darin hervor, dass gelegentlich der Hinweis auf die Auferweckung genügt, um den ganzen Gedanken auszudrücken (Kol 2 13 Eph 2 5 f.), und dass die Antheilnahme am Leben Jesu als Zweck, die an seinem Tode aber als Mittel gedacht wird (II Kor 4 10 ff., vgl. auch Phil 3 10 f.). Trotzdem ist der Hinweis auf den Tod, speziell auf die Kreuzigung von grösster Wichtigkeit, weil daran unmittelbar die Art des verklärten Lebens Christi verdeutlicht wird; denn die innere, geistige Art dieses Lebens muss die gleiche sein, welche Jesus in seinem Opfertode bewährte. Hier liegt also der Punkt, wo die supranaturale Auffassung des neuen Lebenszusammenhanges sich in eine geistige umsetzt. So wie Christus Gott lebt, so leben nun auch die Gläubigen Gotte in Folge ihres Todes mit Christus (Rm 6 10 f. Gal 2 19). Rm 6 fasst das Sterben mit Christus insbesondere als Bruch mit der Sünde. So wie Christus ein für alle Mal der Sünde gestorben ist, so sind auch die Christen durch die Kreuzigung des alten Menschen gestorben, der Sünde ist im Tode ihr Recht geschehen, und sie stehen mithin nicht mehr im Knechtschaftsverhältniss der Sünde, modern gesagt, sie sind jenseits von Gut und Böse, sofern für sie nur ein Leben für Gott gilt, jeder Gegensatz aber aus ihrem Leben verbannt ist. In

anderer Weise variirt II Kor 5 15 den gleichen Gedanken: die mit Christus Gestorbenen, nun aber Lebendigen leben jetzt nicht mehr für sich, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist. Auch sonst lässt sich die ethische Wendung des Gedankens noch oft beobachten (vgl. besonders Kol 2 11 3 1—5 ff. 9 ff. Eph 4 22 ff.). Auch da, wo der Tod garnicht oder in anderer Wendung vorkommt, behält der Gedanke seine ethische Haltung (so im Gegensatz zum Sündentode Kol 2 13 Eph 2 4—10, vgl. Kol 1 29 Phil 3 10 ff.).

Man darf freilich den Gedanken nicht auf das Sittliche in unserem Sinne beschränken, sondern wie die Sünde, so ist das Absterben von ihr in erster Linie ein religiöser Begriff. Es ist also die gesammte religiös-sittliche Haltung des Christen, die seinem Auferstehen mit Christus entspricht; das zeigt sich deutlich darin, dass das Leben in Christus nicht nur das Sterben des Sündenlebens, sondern auch das Ausscheiden von der Welt und allen natürlichen weltlichen Beziehungen in sich schliesst (vgl. p. 103). Dem gegenüber ist das Leben mit Christus durch Neuheit ausgezeichnet (Rm 6 4 7 6), dem Christen ist Alles neu geworden, und er ist eine neue Kreatur (II Kor 5 17 Gal 6 15), ein neuer Teig (I Kor 5 7), ein neuer Mensch (Kol 3 10 Eph 4 24, vgl. 2 15). Allerdings ging bei Christus dem Tode, durch den er allen Beziehungen der Welt abstarb und aus ihr völlig heraustrat, sein Leiden voraus. Mit Rücksicht hierauf wird der Art des Lebens Christi im Gläubigen eine neue Wendung gegeben. So trägt der Apostel die Malzeichen Jesu, nämlich die Narben seiner Wunden und Spuren seiner Leiden wie Trophäen (Gal 6 17), so trägt er Jesu Tödtung (II Kor 4 10 f.), sein Leiden (Phil 3 11) und seine Schwachheit (II Kor 13 4, vgl. 12 9 f.) an sich, offenbart aber auch die Kraft des Lebens Christi (ib.).

10. Das „mit Christus in Gott verborgene“ Leben offenbart sich also im Gegensatz zur Sünde, in einem Leben für Gott, das eine ganz neue Beziehung zur Welt in sich schliesst, aber auch, wie Christus, in seinem irdischen Leben unter dem Gegendruck der (sündigen) Welt zu leiden hat. Man muss sich gegenwärtig halten, dass alle diese Momente in erster Linie supranatural zu verstehen sind, denn das Absterben von der Welt ist insofern ganz realistisch gemeint, als hinter ihr supranaturale Mächte stehen, deren Bereich der Christ durch die Ablegung des Fleischesleibes entnommen ist (Kol 2 11 15); ebenso wird man das Absterben von der Sünde durchaus realistisch zu denken haben, weil hinter der personifizirten Sünde und ihrem Machtbereich, dem gegenwärtigen Aeon, kein Geringerer steht, als der Gott dieser Welt (II Kor 4 4), dessen Werk der Unglaube (ib.) und alle Sünde (Eph 2 2), ist, und diesem Reiche der Finsterniss sind eben die Christen ent-

nommen (Kol 1 13). Ja selbst die Theilnahme an den Leiden Christi scheint insofern durchaus realistisch verstanden werden zu müssen, als der Apostel die Vorstellung von einem bestimmten, noch nicht ausgefüllten Mass von Trübsalen des Christus hat (Kol 1 24). Aber wenn diese Gedanken supranaturalistische Haltung bewahren und darin der Pneumavorstellung durchaus kongenial sind, so lässt sich doch hier so wenig wie dort der Uebergang der supranaturalistischen in eine ethisch-psychologisch vermittelte Vorstellung verkennen. Denn der Tod mit Christus bringt die psychische Folge mit sich, dass die Normen des Fleisches ihre Geltung für uns verloren haben (vgl. p. 92, 103 f.). Von diesem Satz wird II Kor 5 16 die spezielle Anwendung gemacht, dass wir Niemand nach dem beurtheilen, was er κατὰ σάρκα, vermöge seiner irdisch-natürlichen Daseinsform ist, sondern was er κατὰ πνεῦμα, als καινὴ κτίσις ist, also z. B. die Armen nicht um ihrer Armuth willen verachten (I Kor 11 22). Besonders die späteren Briefe lassen dies psychologische Moment stark hervortreten. Charakteristisch ist die Wendung des Gedankens in's Subjektive im Philipperbriefe. Man beachte, wie Paulus alles für Koth erachtet, um Christum zu gewinnen (3 8 9), und wie die Kraft der Auferstehung Christi sich ihm durch die Erkenntniss vermittelt (3 10). Die Lebensgemeinschaft mit Christus zeigt sich also in einer entsprechenden Beurtheilung aller Inhalte und Güter nach ihrem Werthe, ob sie nämlich zum Leben des Christus gehören oder davon abbringen. Sein Leben ist Christus (1 21), d. h. das, was von Christus ausgeht und zu ihm gehört, macht den eigentlichen Inhalt seines Lebens aus; umgekehrt sind irdisch gesinnte Christen zugleich Feinde des Kreuzes Christi (3 18 f.), weil durch dieses alle irdischen, fleischlichen Werthe vernichtet sind. Auch Kol 2 20—3 4 folgert aus dem Sterben und Auferstehen mit Christus, dass man alle weltlichen Satzungen über Speisenverbote u. dgl. dadurch überbieten müsse, dass man an Stelle des irdischen Trachtens das himmlische setze.

Aber diese Wendung in's Subjektive haftet dem Gedanken nicht nur in der Beziehung auf die Werthung der Weltgüter an, sondern ganz allgemein und schon von seinem Ursprung an. Wenn wir oben (p. 252 f., 254) die objektiv-supranaturale Haltung des Gedankens scharf betonten, so bildet es dazu keinen Widerspruch, sondern ist der Entwicklung der Pneumavorstellung durchaus entsprechend, wenn wir nun hinzufügen, dass sich von Anfang an ein Moment der Subjektivität, der Reflexion[1] an dem Gedanken nicht verkennen lässt. Supranaturale und psychologisch vermittelte, geistige Auffassung des Vorganges bil-

[1] Auch PFLEIDERER spricht (a. a. O. p. 202) von „ethischer Reflexion“.

den mindestens für den Apostel keine unvereinbaren Widersprüche. Schon im Galaterbrief tritt uns die reflektirende Art des Gedankens scharf entgegen. Man würde des Apostels Meinung sicherlich verkennen, wenn man den Tod durchs Gesetz und das Leben Christi in ihm ihres supranaturalen, realen Gehaltes entleeren und nur als Bilder subjektiver Vorgänge ansehen wollte, aber es wäre nicht minder verfehlt, das starke Anklingen persönlicher Erfahrung und der Reflexion darüber zu verkennen. Man beachte nur das stark betonte ἐγὼ γὰρ ἀπέθανον (2 19), das im Gegensatz zu Petrus verstanden werden muss, und man vergegenwärtige sich den Kommentar, den er zu seinem Sterben durch's Gesetz in Rm 7 7—11 gibt, so erkennt man, wie ungemein stark hier das subjektive Erlebniss in den Vordergrund tritt. Genau das Gleiche gilt 6 14 von dem ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται im Gegensatz zu den Judaisten. Es lässt sich nicht leugnen, dass es sich hier um Reflexionsurtheile handelt, d. h. um Urtheile des Glaubens und der Liebe zu Christus über die aus seinem Tode für das eigene Leben zu ziehenden Konsequenzen, Folgerungen freilich, die nach des Apostels Ueberzeugung in der himmlischen, in der Geisterwelt bereits in realer Weise vollzogen sind und die von seinem Nachdenken nur aufgedeckt werden. Wo möglich noch deutlicher liegt diese reflektirte Art des Lebenszusammenhanges mit Christus im zweiten Korintherbrief vor. Ausdrücklich nimmt hier die Vorstellung vom Sterben mit Christus die Gestalt eines Schlusses an (κρίναντας, ἄρα), der aus dem Zweck seines Todes gezogen wird (5 14). Aber auch hier wird der supranaturale Gehalt der Vorstellung keineswegs aufgegeben, sofern jener Schluss unter der zwingenden Gewalt der von Christus ausgehenden Liebe[1] gezogen wird. Die reflektirende Art des Apostels zeigt sich auch in 13 5, wonach man an geistigen Merkmalen erkennen kann, ob Christus in uns ist, ferner in 12 9 10 (beachte das εἴρηκέν μοι, καυχήσομαι ἵνα, εὐδοκῶ), vgl. auch 4 14 (εἰδότες). Ebenso fehlt es im Römerbrief keineswegs an reflektirender Vermittlung des Verhältnisses zu Christus. Am schlagendsten ist hier 6 11, wo die Gedankenentwicklung dahin zusammengefasst wird, dass die Gläubigen sich als der Sünde todt, lebend aber für Gott in Chr. J. beurtheilen sollen (λογίζεσθε). Dies Resultat kann für den nicht überraschend sein, der genügend beachtet, dass es sich schon vorher um die reflektirende Anpassung von Tod und Auferstehung Christi an das Leben der Gläubigen handelt (ἀγνοεῖτε v. 3, γινώσκοντες v. 6, εἰδότες v. 9), ebenso ist 7 1—6 der Gedanke des θανατωθῆναι τῷ νόμῳ durch eine

[1] ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ kann dem Zusammenhang gemäss nur als gen. autor. gefasst werden, wie Rm 15 30 die ἀγάπη τοῦ πνεύματος.

Reflexion über die vom Gesetz selbst anerkannte Bedeutung des Todes unterbaut[1]. Dies Resultat ist ja keineswegs befremdlich, sofern die Gedanken des Apostels über den Lebenszusammenhang der Gläubigen mit Christus in ihrer reichen Mannigfaltigkeit sich nur als Produkte starker Reflexion begreiflich machen lassen, aber von ungemeiner Bedeutung ist es, dass Paulus selbst, als Meister der Selbstbeobachtung, über diese seine eigene Denkarbeit keineswegs im Unklaren ist.

11. Wie die an sich supranatural gedachte Lebensgemeinschaft mit Christus vermöge der Reflexion über Tod und Leben des Christus sich zu einer neuen Werthung der Welt und der Leiden, zu einer neuen Lebensauffassung gestaltet, so auch zu der Kraft eines neuen Lebens für Gott. Gerade an diesem Uebergange der supranaturalen in die ethische Auffassung lässt sich beobachten, wie stark das supranaturale Moment äusserlich abgestreift werden kann, wie der Apostel die nothwendige psychologische Vermittlung zu geben versteht, und wie damit das Supranaturale zwar nicht aufgegeben wird, aber in eine Qualitätsnorm übergeht. Die Eigenart des persönlichen Willens, die formale Selbstentscheidung ist es, die vom Apostel unwillkürlich respektirt wird. Bezeichnend dafür ist schon Rm 6. Ein glänzendes Zeugniss für die Besonnenheit und für die sittliche Erfahrung des Apostels ist es, dass er den Gedanken, auf den ihm zur Sicherstellung seines Evangeliums gegen falschen Verdacht Alles ankommt, nämlich das ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ nirgends abstrakt ausspricht, sondern die Selbstbeurtheilung der Christen dahin zu beeinflussen sucht, dass sie den göttlichen Zweck des Todes Christi (v. 4 6) als inneren, ethisch wirkenden Zwang empfinden. Diese psychologische Rücksicht spricht sich auch darin aus, dass die Kreuzigung des alten Menschen resp. der Welt und des Fleisches wie als Gottes That (passivisch), so auch als That der eigenen Energie (aktiv) gedacht werden kann (z. B. Gal 5 24), und dass das Sterben mit Christus bald als einmalige Thatsache (z. B. ἀπέθανον Gal 2 19), bald als durch diese begründeter, dauernder Zustand (z. B. συνεσταύρωμαι Gal 2 20 6 14), bald der Eigenart der sittlichen Entwicklung entsprechend als stets sich erneuernde Aufgabe gedacht ist (Kol 3 5ff. 9ff. Eph 4 22ff.), die auch als ein stetes Schreiten nach dieser Richtschnur (Gal 6 16) bezeichnet werden kann.

---

[1] Sehr instruktiv ist auch die analoge Ausführung in Rm 5 5—8. Hier heisst es zunächst ganz supranatural, dass Gottes Liebe durch Vermittlung des Geistes, der ja Gottes Gesinnung kennt (I Kor 2 11) oder besser noch Gottes Bewusstsein und Gesinnung selbst ist, in unsere Herzen ausgegossen sei, und unmittelbar darauf wird die Gewissheit der Liebe Gottes durch Reflexionen über seinen Liebeserweis gegen uns in Christus begründet (vgl. dazu Gloel p. 176—179).

Noch stärker tritt die qualitative Auffassung hervor, wenn Gal 4 19 davon redet, dass Christus in den Gläubigen zur Ausgestaltung kommen soll, d. h. sie zur inneren Lebensverfassung des Christus gedeihen sollen, oder wenn es gar heisst, dass man Christum anziehen[1] solle (Gal 3 27 Rm 13 14). Sachlich kann damit nichts gemeint sein als das Anziehen der von Christus bewiesenen herzlichen Barmherzigkeit u. s. w. (Kol 3 12ff.), oder das Anlegen des neuen Menschen. Χριστός geht geradezu in den Begriff der Christus entsprechenden ethischen Qualität über (vgl. noch Kol 3 11 πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός, Eph 4 13 εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, Phil 1 21 ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός). So liebt denn Paulus die Gemeinde mit (ἐν) dem herzlichen Gefühl Christi Jesu (Phil 1 8), so dringt ihn die Liebe Christi (II Kor 5 14), so redet Christi Wahrheit in ihm (II Kor 11 10); der Sinn, der in Christo Jesu war, soll auch in den Christen sein (Phil 2 5). Bei all diesen Wendungen fehlt ja der supranaturale Hintergrund nicht, das Entscheidende ist aber hier die Sinnesart, die ethische Qualität des gestorbenen, nun aber erhöhten Christus. Man empfängt Christum (Kol 2 6), ja man lernt ihn, d. h. die in Jesu vorhandene Wahrheit (Eph 4 20f.), wie denn der gekreuzigte Christus vor die Augen gemalt ist (Gal 3 1). Das sind Gedanken, die in eine Christus gemässe Normirung (κατὰ Χ. Rm 15 5 Kol 2 8) der Gesinnung nach dem Gesetze Christi (Gal 6 2), nach seiner Billigkeit, Sanftmuth (II Kor 10 1) u. s. w. unmittelbar umschlagen.

Die Art des sittlichen Willens, aber zugleich der Einfluss des geschichtlichen Lebensbildes von Jesus ist es, der in dieser Gedankenreihe zum Ausdruck kommt. Derselbe Eindruck der Person Jesu Christi zeigt sich noch in einer anderen Wendung, wodurch sich der ganze Gedankenkreis von der Pneumavorstellung charakteristisch abhebt. Diese schwankt zwischen der dynamischen und qualitativen Vorstellung, dagegen tritt der Gedanke einer wirklichen Gemeinschaft, eines persönlichen Verkehrs mit dem Pneuma naturgemäss nirgends hervor. Für das Verhältniss zu Christus dagegen wird dieses Moment in merklicher Weise in Anschlag gebracht. Zwar ist diese persönliche Art des Verhältnisses noch nicht so scharf ausgeprägt, wie im vierten Evangelium, aber die Vorstellung, dass man es mit dem geschichtlichen Jesus Christus, also mit einer Persönlichkeit zu thun hat, verschwindet doch nirgends gänzlich[2]. Schon durch die Erinnerung an

---

[1] Eine interessante Parallele zu diesem Ausdruck bietet Seneca: Indue magni viri animum . . ., cape quantam debes virtutis pulcherrimae ac magnificentissimae speciem (ep. 67, ed. Fickert 1842, I p. 164).

[2] Richtig betont Jacoby p. 402, dass dem Apostel „Jesus beides war, Prinzip und Persönlichkeit, dass er bei der Beurtheilung Jesu als Prinzips der Gemeide

das geschichtliche Wirken Jesu, wie durch den Gedanken der Herrschaft und der Gerichtsübung Christi ist das ausgeschlossen. Ausdrücklich wird für die Heilsvollendung ein persönlicher, gemeinschaftlicher Verkehr mit Christus in Aussicht genommen (s. oben p. 71). Die Gegenwart ist freilich ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου (II Kor 5 6), aber auch die jetzt bestehende Form des Lebenszusammenhanges mit Christus ist nicht als eine unpersönliche nach Art einer Kraft oder eines Prinzips zu denken. Denn wesentlich ist ihr die Erinnerung an die im Tode bewiesene persönliche Liebe Christi, die gedacht wird als jedem persönlich sich zuwendend (Gal 2 20 τοῦ ἀγαπήσαντός με)[1] und ebenso die persönliche Liebesgesinnung eines Jeden für ihn (I Kor 16 22 Eph 6 24). Dieselbe persönliche Art muss dann auch das Wohnen Christi in den Herzen an sich tragen, so dass nicht eine unbestimmt gehaltene himmlische Kraft, sondern der ertödtete, nun aber lebendige Christus in den Herzen wohnt. Ja der Apostel kennt sogar einen unmittelbaren Verkehr mit dem erhöhten Christus in der Gegenwart. Denn auf seinen dreimaligen Gebetsruf ward ihm, vielleicht in der Form der Glosse sicher aber in einer mit den tiefsten christlichen Gedanken übereinstimmenden und daher untrüglichen Weise die Antwort des Herrn zu Theil (II Kor 12 8f.). Aus solchen Erfahrungen heraus will es verstanden werden als Vereinigung des geschichtlichen Bildes Jesu mit dem supranaturalen Walten des Erhöhten, als Verbindung einer wundervollen Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Empfindung mit der Reflexion seines nie rastenden νοῦς, wenn der Apostel sich des Waltens Christi in ihm und seines Lebens in Christus bewusst war.

12. Wenn nun schon der Gedanke des Versetztseins in den gleichen Lebenszustand wie Christus oder des Waltens Christi in den Herzen der Gläubigen sich der Reflexion, der geistigen, psychologisch vermittelten Auffassung nicht hat entziehen können, so naturgemäss noch weniger der des Lebens in Christus (ἐν Χριστῷ εἶναι). Zunächst ist selbstverständlich auch hier die Auffassung eine supranaturalistisch-realistische. Was Gott an den Christen gethan hat, indem er sie in den gleichen Lebenszusammenhang mit Christus verpflanzte, das hat er in

nie aufhört, in ihm eine individuelle Persönlichkeit zu erkennen, nach deren Gemeinschaft er sich in inniger Liebe sehnt". S. auch GLOEL p. 73—76. Dagegen übertreibt J. WEISS, wenn er behauptet, „durch die Verbindung mit der Pneuma-Vorstellung erhalte der Gedanke des erhöhten κύριος eine pantheistische Nüance" (Stud. u. Krit. 1896, p. 10). Denn ebenso wie der Begriff des Χριστός durch den Zusammenhang mit dem Pneuma verallgemeinert und zum Prinzip umgestaltet wird, wird auch umgekehrt das Urtheil über das Pneuma durch den persönlichen Eindruck des geschichtlichen Jesus beeinflusst.

[1] Vgl. noch J. WEISS, Nachfolge Christi p. 86.

Christus gethan, d. h. so, dass, was in ihm geschehen ist, nach Gottes Rathschluss nicht nur, sondern auch realiter und auf eine übernatürliche Art an den Gläubigen geschehen ist. Eine derartige Auffassung verlangt der oftmalige Gebrauch von συν in diesen Zusammenhängen (Gal 2 20 Rm 6 4 5 6 8 Kol 2 12 13 20 3 3 Eph 2 5 6), und sie wird dann durch die Vorstellung des Geistesbesitzes oder des Wohnens Christi in den Herzen verdeutlicht. Der, in dem Christus, resp. das Pneuma, wohnt, ist damit in (der Sphäre, im Reiche, im Leben des) Christus[1], resp. ἐν πνεύματι (z. B. II Kor 6 6 Rm 8 9). Aber diese Auffassung lässt sich ohne Gewaltsamkeit bei weitem nicht überall durchführen. Vielmehr bezeichnet oft genug das ἐν Χριστῷ resp. ἐν κυρίῳ nur die christliche Sphäre oder den Christenstand als solchen; ebenso kommt man oft mit der rein instrumentalen Fassung aus (vgl. Weiss §§ 75d, 84 Anm. 6). Mag nun die Formel, was freilich sehr unwahrscheinlich ist, schon vor Paulus ausgeprägt[2] sein und das Adjektiv „christlich" vertreten haben, oder mag sie erst von Paulus gebildet sein, eine feste Grenze zwischen der instrumentalen resp. adjektivischen und zwischen der quasi räumlich-supranaturalistischen Auffassung lässt sich nicht konstatiren. Geht aber beides in einander über, so ist damit auch hier der Uebergang der supranaturalen in eine qualitativ-psychologische Vorstellung konstatirt. Die analoge Pneumavor-

---

[1] Vgl. dazu Deissmann, Die Neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892, und J. Weiss, Paulinische Probleme II: Die Formel ἐν Χρ. Ι., Stud. u. Krit. 1896, p. 7 ff., der mit Recht den Deissmann'schen Gedanken erheblich einschränkt und die „inklusive oder komprehensive Fassung" nur in etwa 10 Stellen anerkennt (p. 25—27). Die mystische Formel ist ihm, wie Deissmann der „lokale Ausdruck eines fühlbaren, substantiell vermittelten Kontakts". „Man ist, Jeder für sich und die Gemeinschaft der Brüder unter einander, nur noch zum Theil Bürger dieser Welt, zum überwiegenden Theil schon von einem neuen Elemente des Daseins durchdrungen und getragen" (p. 12). Eine frappante Parallele zu dieser mystischen Vorstellung findet sich bei Seneca (ep. 41, ed. Fickert I p. 164): Animum excellentem, moderatum, omnia tanquam minora transeuntem ... coelestis potentia agitat. ... itaque majore sui parte illic est, unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur: sic animus magnus ac sacer ... conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tanquam melior interest. — Zuerst hat auf diese Stelle Br. Bauer (Christus und die Cäsaren p. 45) aufmerksam gemacht, dessen Ausführungen über Seneca's Religionsstiftung (p. 11—61) und namentlich über „Philo's geistige Weltreligion" (Philo etc. p. 61—96) trotz der völligen Unhaltbarkeit seiner Grundanschauung die Lektüre verdienen.

[2] Ueber die Anknüpfungspunkte, welche die LXX für die Formel bieten, vgl. J. Weiss a. a. O. p. 32 f., Holtzmann p. 79; auch πιστεύειν ἐν, nach Cremer[5] p. 318 nur in Ps 78 22.

stellung bietet ein sehr instruktives Beispiel für diesen Uebergang. Wo hier das entsprechende ἐν πνεύματι oder auch das instrumentale πνεύματι gebraucht wird, verbindet sich damit gemeinhin nicht die Vorstellung von einem Werkzeug, über das der Mensch Macht hätte, sondern von einer geistigen Potenz oder dem durch sie hervorgebrachten Zustand, auf den er Einfluss nicht besitzt. Der Geist hat den Menschen, nicht umgekehrt. Und doch gilt in gewissem Masse auch die Umkehrung des Satzes. Der Apostel hat nichts dagegen einzuwenden, dass die Korinther ζηλωταὶ πνευμάτων sind, aber er wünscht, dass sie nach den für die Gemeinde förderlicheren Gaben streben (I Kor 14 12 12 31 14 1 5). Die gleiche Voraussetzung einer gewissen Abhängigkeit der Geistesäusserung vom menschlichen Streben macht das ganze Kapitel, da es sonst unfruchtbar wäre. Aus dem supranaturalen Rahmen tritt diese Auffassung nicht heraus, da der Apostel in erster Linie an das Gebet um bessere Gaben denkt (14 13), und da ja das ganze Streben ebenso wie seine Belehrung pneumatischen Charakter trägt. Aber zugleich hebt doch hier eine psychologische Betrachtungsweise an, und Paulus setzt voraus, dass der Prophet in gewissem Masse seinen prophetischen Geist beherrschen kann (14 32). Die gleiche Annahme wird auch sonst gemacht. Insbesondere ist Gal 5 16ff. lehrreich. Hier wird v. 17 der Wille vorgestellt als von beiden Seiten, σάρξ und πνεῦμα, bestürmt, und ihm fällt die formale Entscheidung zu, auf welche Seite er sich stellen will; an ihn richtet auch der Apostel die Mahnung, zu seinem Wandel sich nicht des Fleisches, sondern des Geistes als Mittel zu bedienen (v. 16 πνεύματι περιπατεῖτε). Damit ist dem Menschen (nicht dem „natürlichen“, sondern dem christlichen, dem πνευματικός) eine gewisse Macht über das πνεῦμα eingeräumt, sich für seinen Wandel desselben zu bedienen. Ganz besonders deutlich wird dieser Gedanke in v. 25. Hier wird ausdrücklich die Voraussetzung gemacht, dass die Christen durch den Geist in den Besitz eines neuen Lebens getreten sind; diesem neuen Leben muss dann aber auch das πνεύματι στοιχεῖν entsprechen, d. h. ein Reih und Glied halten, das Hineinfügen in die feste christliche Lebensordnung; ein solches setzt besonnenes Erwägen voraus, und hier erscheint mithin der impulsive Drang des Geistes von der christlichen Besonnenheit beherrscht und als Mittel zur Herstellung der rechten Lebensordnung verwendet.

Zeigt sich nun selbst das Leben im pneumatischen Zustand von psychischen Momenten bedingt und abhängig, um wieviel mehr wird das vom Sein in Christus gelten, der ja von Hause aus keine rein supranaturale Grösse ist, sondern den wir in seiner ganzen Sinnesart als den Gekreuzigten und Auferstandenen kennen. Hier muss von vornherein

die ethisch-psychologisch bedingte Betrachtungsweise grösseren Spielraum haben. Es mag genügen, dafür nach allem schon Beigebrachten nur noch auf I Kor 6 17 hinzuweisen. Dass es sich hier um ein Leben in Christus im vollen Sinn handelt, zeigt sich darin, dass der Gläubige mit Christus zu Einem Geiste verwächst. Herbeigeführt aber wird diese innige Vereinigung mit ihm durch eine menschliche Aktion dadurch, dass man sich an ihn hängt. Im Zusammenhang hiermit wird die analoge Vorstellung Beachtung verdienen, dass (ehelose) Christen sich mit Leib und Geist dem Herrn weihen können, so dass seine Sorgen die ihren werden und sein Gefallen ihre oberste und einzige Norm (I Kor 7 32—34). Auch daran darf erinnert werden, dass Paulus die Gemeinde als keusche Braut denkt, deren Gedanken in aller Einfalt sich auf den Mann richten, dem sie zugeführt werden soll, auf Christus (II Kor 11 2f.). Als solche Einfalt und Ungetheiltheit des Herzens, die nur Eines denkt (Phil 2 2), die mit der sonnenklaren Lauterkeit (εἰλικρίνεια II Kor 1 12 etc.) auf's Engste zusammenhängt und in der beherrschenden Liebe zu Christus ihren Grund hat, wird man die mit dem Sein in Christus gegebene Stimmung und Gesinnung wohl am ehesten zusammenfassend bezeichnen können (vgl. oben p. 130).

13. Bisher haben wir den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus insofern betrachtet, als er die supranatural begründete, aber doch zugleich ethisch-psychologisch vermittelte religiös-sittliche Haltung des Christen in sich befasst. Das ist aber nicht das Ganze, sondern nur die eine Seite der paulinischen Idee. Diese schliesst nicht nur eine neue sittliche Haltung, sondern auch einen neuen religiösen Besitz, nicht nur das sittliche Leben Christi, sondern sein Leben überhaupt in sich ein. Man beachte zunächst den Gedanken einer κοινωνία τοῦ υἱοῦ I Kor 1 9. Wie das Evangelium alle Güter, die es in Aussicht stellt, gewissermassen in sich enthält (vgl. z. B. Phil 2 16), so dass es darauf ankommt, Antheil daran zu erhalten (I Kor 9 23), so werden in und mit Christus alle Heilsgüter Gottes ausgetheilt (Rm 8 32). Dementsprechend bezeichnet also die κοινωνία τοῦ υἱοῦ mit dem persönlichen Verhältniss zum Sohne Gottes auch die Antheilnahme an allen seinen Gütern. Besonders deutlich drücken die späteren Briefe diese Vorstellung durch den Begriff des πληροῦσθαι[1] aus; in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit wie in ihrem Leibe, und in ihm sind die Christen angefüllt (Kol 2 9 10 1 9), bis die ganze Fülle Gottes in ihnen Platz genommen hat (Eph 3 19, vgl. 1 23 4 13). Die Gemeinschaft mit

---

[1] Zum Begriff vgl. HOLTZMANN I p. 481 f., II p. 240—244; BALDENSPERGER, Der Prolog des vierten Evangeliums p. 46 f.

Christus ist also nicht nur der Antheil an seiner sittlichen Kraft, sondern an dem gesammten Komplex göttlicher Kräfte und Güter, an dem ganzen Inhalt göttlichen Wesens, wie er dem verklärten Christus eignet. In eigenartiger Weise bringt Kol 3 3 4 den gleichen Sinn zum Ausdruck. Während sonst auf den Unterschied des Lebens in Christus von dem einstigen ewigen Leben nicht reflektirt (doch vgl. II Kor 5 5 6), sondern an die Mittheilung des Pneuma und das mit ihm gesetzte Leben gedacht wird, spricht hier der Apostel aus, dass mit dem Sterben und Auferstehen Christi den Gläubigen (ewiges) Leben in Herrlichkeit zu Theil geworden sei (vgl. II Kor 3 18), welches aber noch nicht offen zu Tage tritt, sondern bis zur Parusie mit Christus in Gott verborgen ist. Analog ist der Gedanke, dass das Hoffnungsgut (ἐλπίς) der Christen im Himmel bereit liege (Kol 1 5), und so wird denn die Hoffnung als die entsprechende psychologische Funktion zu denken sein (vgl. 1 27 Χριστὸς . . ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης), ohne dass man das Recht hätte, hierauf allein den Gedanken zu beschränken.

Diese Stelle zeigt nun bereits, wie trotz des stets vom Apostel festgehaltenen Unterschiedes zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben doch Gleichartigkeit und innerer Zusammenhang stattfindet (vgl. oben p. 58—60). Für seine Auffassung ist dieser Zusammenhang nicht nur durch die gleichartigen inneren Beziehungen gesetzt, so dass sich dasselbe geistige Verhältniss zum Vater, die gleiche Liebesgesinnung u. s. w. auch im ewigen Leben fortsetzen, sondern zugleich ein supranaturalistischer; verborgener Weise und doch in den Pneumawirkungen erkennbar, eignet ihnen bereits das Leben, in dessen offenbaren Vollbesitz sie durch die Parusie eintreten. Gemeinhin hat Paulus diese feste Verbindung zwischen dem pneumatischen und dem ewigen Leben nicht vollzogen, aber an der Gleichartigkeit beider kann kein Zweifel sein. Wenn von dem lebendigmachenden Geiste (II Kor 3 6 I Kor 15 45), von dem Leben Jesu Christi oder des Geistes in den Gläubigen gesprochen wird[1] (Gal 2 20 5 25 II Kor 4 10—12 5 15 Rm 6 4 11 13 8 2 6 10), so darf man dies Leben nicht rein metaphorisch deuten, wie etwa I Th 3 8, sondern neben der geistigen, ethischen Beziehung muss nothwendig auch die supranaturale festgehalten werden. Es handelt sich um ein reales, höheres Leben, aus dem jene geistigen Beziehungen erst hervorquellen,

[1] Vgl. auch Gloel p. 181 f., 189—191. Wenn Pfleiderer p. 213 schon im diesseitigen Christenleben die ζωὴ αἰώνιος vorhanden findet, so geht allerdings dieser Ausdruck über die von Paulus inne gehaltene Linie hinaus, aber richtig ist, „dass die künftige ζωή schon in das diesseitige Christenleben hereinwirkt und ihren vorbereitenden Anfang hat in der unter Leiden ausdauernden sittlichen Kraft des inneren Menschen, des in Glauben und Hoffnung sich stark fühlenden Gemüths“.

ein Leben, das zwar noch nicht nach jeder Seite hin dem ewigen gleicht, aber doch ein Uebergangsstadium zu demselben bildet. Der Gedanke kann zwar so gewendet werden, dass die ethisch-religiöse Beziehung als die Hauptsache hervortritt, aber das genauere Verhältniss zeigt Gal 5 25. Selbst den analogen Gedanken des gegenwärtigen Todeszustandes (II Kor 2 16 7 10 Rm 6 13 7 5 9 10 13 Kol 2 13 Eph 2 1 5 5 14, vgl. Eph 4 18 ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) wird man nicht nur ethisch-psychologisch, sondern als ein Verfallensein unter die realen, übermenschlichen Todesmächte zu fassen haben (vgl. GLOEL p. 182—185). Dass aber wirklich das pneumatische Leben der Christen mit dem ewigen Leben als gleichartig gedacht wird, zeigen mehrere Stellen. Es wird schon nicht zufällig sein, dass die Errettung „in dem Leben Christi" stattfindet (Rm 5 10), aber Gal 6 8 spricht auch ausdrücklich aus, dass die auf's Land des Geistes gestreute Saat aus diesem Geistesboden zur Ernte des ewigen Lebens heranwächst. Ferner befähigt das Angeld des Geistes nach Ablegung des Leibes dazu, beim Herrn die ewige Heimath zu finden (II Kor 5 5ff.). Man braucht aber auch nur zu beobachten, wie Rm 6 oder II Kor 4 14 der Auferstehungsgedanke im Vollsinn mit der gegenwärtigen Auferstehung abwechselt, um zu erkennen, dass eine Unterscheidung wie zwischen geistig-ethischer und realer Auferstehung den Sinn des Apostels verfehlt.

14. An diesem Punkte liegt die Uebereinstimmung der paulinischen Gedankenreihe mit der Predigt Jesu deutlich zu Tage. So wie Jesus von einer Gegenwart des Reiches Gottes mit all seinen Gütern für den Glauben geredet hatte, so kennt auch Paulus die durch vorangegangene Auferweckung erfolgte Einsetzung der Christen in das Leben und alle seine Güter als gegenwärtigen Heilsbesitz, und wie Jesus diesen Besitz durchaus ethisch geartet dachte und in der Gerechtigkeit, d. h. der dem Reiche Gottes entsprechenden religiös-sittlichen Gesammthaltung sich auswirken liess, so zeigt sich die gleiche Energie sittlich-religiöser Werthung und Abzweckung auch bei seinem Apostel. Auf dieser gemeinsamen Grundlage scheint nun aber ein tiefgreifender Unterschied nach zwei Richtungen zu bestehen. Zunächst darin, dass Paulus das gegenwärtige neue Leben pneumatisch-supranaturalistisch fasst, ferner darin, dass er es in die engste Beziehung zu dem Sterben und der Auferstehung Christi stellt, während in der Predigt Jesu beides zu fehlen scheint[1]. Indess mangelt es doch für diese Fortbildung des Gedankens

[1] Man könnte hierher auch die Spannung zwischen Geist und Fleisch rechnen. Doch ist ohne Weiteres deutlich, dass der Gegensatz, sofern er ein ethischer ist, auch bei Jesu deutlich vorhanden ist, und sogar die ascetische Mahnung, den Sündenleib zu ertödten, in Mt 5 28—30 (6 17 f. 19—21 24) ihre deutliche Parallele hat.

nicht ganz an Anknüpfungspunkten in der Predigt Jesu. Auch hier werden oft genug die Heilsgüter an die Person Jesu gebunden (z. B. Mt 11 28—30, vgl. I p. 65f., 170ff.), und wenn in der galiläischen Predigt diese Verbindung zurückzutreten scheint, so erklärt sich das daraus, dass es ja Jesus selbst war, der vom Gottesreich predigte, so dass hier die Verbindung von Person und Sache für Alle offenkundig vorlag. Sobald er dagegen genöthigt war, eine zeitweilige Trennung seiner Person von seiner Sache in's Auge zu fassen, betonte er sowohl die Nothwendigkeit der Nachfolge unter dem Kreuz (Mc 8 34 f.), als die Gebundenheit des vollen Heiles im Reiche Gottes an sein persönliches Kommen. Eben hierin liegt aber noch eine weitere Konsequenz. In Folge des engen Zusammenhanges des Reiches Gottes mit seiner Person muss jenes sich in dem gleichen Stadium der Vollendung befinden wie diese. Seine geistige Auffassung des Reiches wollte nie die abschliessende und vollständige Ansicht darüber sein, sondern hatte die reale Aufrichtung desselben in Herrlichkeit zur steten Voraussetzung. Dann ergibt sich aber von selbst, dass mit seiner definitiven Versetzung in die Himmelswelt durch Tod und Auferstehung auch das durch ihn mitgetheilte Leben an seiner neuen Seinsweise Antheil haben, dass es pneumatischen, himmlischen Charakter an sich tragen muss (vgl. I p. 160—169). So original daher auch die paulinische Anschauung ist, wird man doch in Anbetracht der theologischen und allgemeinen Denkweise jener Zeit sie für eine durchaus kongeniale Fortbildung der Anschauung Jesu selbst halten müssen. Ueber das Mass von direkter Anknüpfung an Worte Jesu ist es nicht ebenso leicht, sich ein Urtheil zu bilden. Nach Rm 6, vgl. Gal 3 27, hat der Taufritus dem Apostel Gelegenheit gegeben, in tiefsinniger Weise seine Gedanken an ihn anzulehnen. Der Anknüpfungspunkt war hier in dem urchristlichen Glauben gegeben, dass normaler Weise die Taufe den Geistesempfang nach sich ziehe (Act 2 38 etc.). Dieser Glaube ist auf das Wort von der Geistestaufe begründet, das Act 1 5 dem auferstandenen Christus in den Mund gelegt (vgl. Lc 24 49), Mc 1 8 auf den Täufer zurückgeführt wird, und das I Kor 12 13 ersichtlich vorschwebt. Man wird aber auch darauf hinweisen dürfen, dass Jesus seinen Tod unter dem Bilde einer Taufe darstellt, und dass Marcus dies Bild auch auf die Jünger anwendet (Mc 10 38 f.)[1]. Man wird es daher nicht für ausgeschlossen halten dürfen,

[1] Wenn hier ποτήριον und βάπτισμα in Beziehung auf den Tod Jesu gedacht und auch den Jüngern zu Theil werden, so ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass der Evangelist einen Hinweis auf Taufe und Abendmahl beabsichtigt; denn die Theilnahme hieran drückt ja die Bereitschaft zum Zeugentod und zum Absterben gegenüber der Welt aus.

dass die Beziehung der Taufe auf Christi Tod nicht spezifisch paulinisch, sondern christliches Gemeingut war (vgl. Rm 6 3 ἢ ἀγνοεῖτε). Weniger Beachtung als die Beziehung auf die Taufe hat der Anschluss des paulinischen Gedankens an die Abendmahlsworte gefunden, da die Darlegung hier sehr viel beiläufiger und kürzer auftritt, und doch dürfte in diesem Zusammenhange eine nicht minder starke Wurzel, ja vielleicht der erste Anlass der ganzen Gedankenbildung liegen. Wer erwägt, welch starken Einfluss nothwendig die Riten auf die Entstehung der religiösen Vorstellungen üben (vgl. die Taufe), der wird von vornherein geneigt sein, dem Abendmahlsbrauch, der noch ganz anders als die Taufe im Mittelpunkt des Gemeindelebens stand, eine hervorragende Bedeutung für die Gedanken des Apostels zuzuerkennen. Werden doch auch I Kor 10 2—4 und sehr wahrscheinlich I Kor 12 13 Taufe und Abendmahl nebeneinander gestellt. Wie nun in dem Wort vom Bundesblut die paulinische Lehre von der Gerechtigkeit des neuen Bundes ihre Wurzel hat, so in dem Essen und Trinken von Brot und Wein als Leib und Blut Christi seine Anschauung vom Leben mit Christus. Dies Essen und Trinken ist nämlich ein pneumatisches (I Kor 10 3 4, vgl. 12 13), d. h. durch solches Essen und Trinken macht man sich das Pneuma oder Christus (I Kor 10 4) zu eigen. Der Kelch gewährt den Antheil an seinem Blute, das Brot den Antheil an seinem Leibe (I Kor 10 16), die ganze Handlung also den Antheil an der ganzen Person des Gestorbenen und Auferstandenen, die κοινωνία τοῦ υἱοῦ (I Kor 1 9). Ich halte mit der Ueberzeugung nicht zurück, dass diese Auffassung, die auch bei Johannes und in der Didache die herrschende ist, den originalen Sinn der Handlung Jesu selbst ausdrückt (vgl. I p. 156 ff.).

15. Geistesmittheilung und Lebensgemeinschaft mit Christus haben ihren Sinn in dem Gedanken eines übernatürlichen, pneumatischen Lebens, das, soweit es sich in einer Summe von religiösen Gütern und in religiös-ethischer Haltung dem Bewusstsein erschliesst, die spezifische, geistige Art Jesu Christi an sich trägt. Ersichtlich ist das eine Auffassung, die das gesammte Heil in sich befasst. Dann aber ist die Folgerung unausweichlich, dass wir in diesem Gedankenkreis nicht eine Vorstellungsreihe haben, die zur Rechtfertigung als ein zweites hinzutreten müsste, sondern eine parallele Gedankenreihe, die ebenso das ganze Heil, aber freilich unter anderen Gesichtspunkten, zur Darstellung bringt und somit sachlich wesentliche Ergänzungen bietet. Wir werden die Frage genau zu erwägen haben, ob nicht gelegentlich eine Addition beider Betrachtungen stattfindet und die Gründe dafür klarlegen, zunächst aber ist die Feststellung von Bedeutung, dass jeder Versuch, sachlich beide Reihen auseinanderzuhalten, vollkommen vergeblich ist.

Allerdings erweist sich diese Annahme auf Grund der bisherigen Untersuchungen von vornherein als nothwendig, aber gegenüber dem Widerspruch, der hier zu gewärtigen ist, wird es eine wünschenswerthe Bestätigung unserer Ergebnisse sein, wenn das sachliche Ineinanderfallen beider Reihen sich deutlich zeigen lässt. Und es muss nun betont werden, dass dies in der That die durchgängige Betrachtungsweise des Apostels ist, die sich meines Erachtens ganz unwiderleglich aufweisen lässt. Bei der Wichtigkeit dieser Thatsache wird es nothwendig sein, das gesammte Material vorzulegen. Daran ist nur zu erinnern, dass wie die Rechtfertigung, so auch der Geistesbesitz zum ewigen Leben in engste Beziehung gesetzt ist. Z. B. wird Gal 3 11 21 der Lebensempfang direkt mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben, Gal 5 25 6 8 ebenso direkt mit dem Geiste in Verbindung gebracht, und 5 5 werden beide Momente so verbunden, dass das Warten auf das mit der Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens verbundene Hoffnungsgut sich durch den Geist vollzieht. (Weitere Belege p. 165—168, 263f.) Damit hängt zusammen, dass der gesammte gegenwärtige Heilsbesitz als Folge wie der Rechtfertigung (p. 192ff.), so des Geistesbesitzes gedacht wird. Erscheint doch Eph 1 3 dieser gegenwärtige Heilsbesitz als εὐλογία πνευματική[1]. Wird nun hierbei vornehmlich an die υἱοθεσία gedacht (v. 5), so ist diese auch direkt als pneumatische Wirkung aufgefasst. Darauf weist nicht nur der Zugang zum Vater ἐν ἑνὶ πνεύματι Eph 2 18, sondern der Geist wird seinem Wesen nach als zur Sohnschaft gehörig angesehen, wie er sich denn in dem Rufe „Abba, Vater" als Sohnesgeist erweist (Gal 4 6b 7 Rm 8 15). Mit diesem Rufe bezeugt der (objektiv gedachte) Geist uns unsere Gotteskindschaft, und desshalb kann man von dem Getriebenwerden durch den Geist den Rückschluss auf bestehende Gottessohnschaft machen (Rm 8 14). Analog kann die Gotteskindschaft der Gläubigen durch den Hinweis begründet werden, dass sie ja auf Christum getauft sind und ihn angezogen haben, also in Lebensgemeinschaft mit ihm stehen (Gal 3 26—29). Gehört nun aber Gottessohnschaft und πνευματικόν εἶναι für den Apostel wie für Jesus wesentlich zusammen (vgl. p. 71f.), so ist auch an diesem Punkte ein Ineinanderfallen der beiden grossen Gedankenreihen erwiesen. Entsprechend wird der Friede wie aus der Rechtfertigung, so aus dem Geistesbesitz hergeleitet (Gal 5 22 Rm 8 6 14 17 Eph 4 3, vgl. Kol 3 15) und zwar auch, wie Rm 5 1, der Friede mit Gott (vgl. Rm 8 6 mit v. 7). Auch die christliche Freiheit wird vom Geiste Gottes ausgehend gedacht (II Kor 3 17, vgl. Rm 8 15).

[1] Gloel p. 98f. weist zutreffend auf den Parallelismus zwischen πνεῦμα und εὐλογία in Jes 44 3 LXX.

Wie hinsichtlich der Beziehung auf gegenwärtiges und zukünftiges Heil fallen beide Gedankenreihen auch in ihrem Gegensatz gegen das Gesetz völlig zusammen. So wie die Gottesgerechtigkeit, so steht auch der Geist zur Gesetzesgerechtigkeit in unvereinbarem Gegensatz. Als Ausprägung der unveräusserlichen Norm des göttlichen Willens streitet zwar das Gesetz nicht gegen den Geist (Gal 5 23), sondern der Geist vollzieht, was das Gesetz nicht hat erreichen können (Rm 8 3 4), aber eben desshalb sind die Gläubigen selbst in dieser Beziehung nicht mehr unter dem Gesetze, weil sie den inneren Drang zum Gutesthun in sich fühlen (Gal 5 18). Vor Allem steht zum Gesetz als tödtendem Buchstaben der Geist in diametralem Gegensatz (II Kor 3 6ff.). In anderer Wendung wird der gleiche Gedanke so ausgedrückt, dass in der Lebensgemeinschaft mit Christus der Gläubige dem Gesetz durch's Gesetz abgestorben sei (Gal 2 19, vgl. Rm 7 4), so dass dies keinen Anspruch mehr an ihn hat, weil es selbst einen Anspruch über den Tod hinaus nicht mehr erhebt (Rm 7 1ff., vgl. 6 7). Auf der gleichen Linie liegt der Satz, dass in der Lebensgemeinschaft mit Christus weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gelten (Gal 5 6 6 15, vgl. I Kor 7 19), dass es unter Allen, welche Christus angezogen haben, weder einen Juden noch einen Griechen gibt (Gal 3 28). Die aus der Lebensgemeinschaft mit Christus, insonderheit dem Tode mit ihm folgende Freiheit von jeder fleischlichen Satzung hebt auch Kol 2 20f. (vgl. 2 10 14f.) hervor. In diesen Sätzen ist es allerdings nicht die verdammende Wirkung des Gesetzes gegenüber der belebenden Wirkung des Geistes, die im Vordergrunde steht, sondern die Innerlichkeit des neuen Geistesstandes gegenüber der Aeusserlichkeit des alten Gesetzesstandpunktes (Rm 2 29 7 6), aber Aeusserlichkeit, Partikularismus und Todesdienst gehören auf's Engste zusammen, weil sie zusammen die Minderwerthigkeit des Gesetzes gegenüber dem neuen Bunde konstituiren; so sind sie Gal 3—4 10 II Kor 3 Kol 2 14 Eph 2 15 auf's Engste verbunden (vgl. oben p. 185f.).

Steht der Geist wie die neue Gottesgerechtigkeit dem Gesetz gegenüber, so ist er dagegen ebenso wie diese mit der Verheissung eng verbunden. Das Pneuma macht den Inhalt der ἐπαγγελία aus (Gal 3 14 Eph 1 13), ja beide sind geradezu Wechselbegriffe, so dass Isaak als Sohn der Verheissung durch die Verheissung oder κατὰ πνεῦμα gezeugt ist (Gal 4 23 29, vgl. den Uebergang von 3 28 zu v. 29). Weiterhin hat die Rechtfertigung ihre Voraussetzung in dem Satz, dass eine Gesetzesgerechtigkeit in Folge der Sünde für Niemanden erreichbar ist. Diese These begründet Paulus Gal 2 16 Rm 3 20 durch das Citat von Ps 143 2, indem er darin zur Verdeutlichung ἐξ ἔργων νόμου hinzufügt

und das πᾶς ζῶν durch πᾶσα σάρξ ersetzt. In dieser Formulirung bildet der Satz für den Apostel kein synthetisches Urtheil mehr, sondern ein analytisches.

Stellt sich heraus, dass nicht nur die Frucht der Rechtfertigung, sondern auch ihr ganzer Unterbau sich zugleich aus dem Gedanken des πνεῦμα ergibt oder doch zu diesem in enger Beziehung steht, so rückt damit die Annahme, dass beide Gedankenreihen sich insofern völlig decken, als jede unter einem besonderen Gesichtswinkel das ganze Heil in sich begreift, immer mehr in den Bereich der Wahrscheinlichkeit. Dass die Pneumavorstellung resp. die Lebensgemeinschaft mit Christus auch die Gottesgerechtigkeit in sich begreifen kann, zeigt schon Gal 3 3. Denn den drohenden Abfall der galatischen Gemeinden von seiner Predigt der Glaubensgerechtigkeit bezeichnet der Apostel als ein Vollenden dessen im Fleisch, was im Geist begonnen ist. Wenn der erneute Versuch einer Rechtfertigung auf Grund des Gesetzes als ein Loskommen von Christus gedacht wird (Gal 5 4), so klingt hier die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus mindestens an. Analog wird Phil 3 3—6 der Gesichtspunkt geltend gemacht, dass die Gesetzesgerechtigkeit ein fleischlicher Gottesdienst und ein fleischliches Vertrauen sei, dem das Rühmen auf Grund Christi als geistlicher Gottesdienst gegenübersteht (vgl. noch Gal 6 12—14 I Kor 1 29f.). Aber wir brauchen uns mit dem Hinweis auf solche Andeutungen nicht zu begnügen, da mehrfach der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Geist resp. Lebensgemeinschaft mit Christus ausdrücklich ausgesprochen wird. Sehr scharf geschieht das II Kor 3 6ff. Denn der Dienst des neuen Bundes wird als Dienst des Geistes (3 6 8) und im gleichen Zusammenhang als Dienst der Gerechtigkeit bezeichnet (3 9). Diese aber kann nach ihrem Gegensatz zur κατάκρισις nur die Glaubensgerechtigkeit sein (vgl. 5 18 διακονία τῆς καταλλαγῆς). Der Dienst der Gerechtsprechung gehört also in den Bereich der Geisteswirksamkeit hinein, und beides fällt zusammen. Nicht minder deutlich ist Phil 3 9: Dass hier das εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ von der Lebensgemeinschaft mit Christus verstanden werden muss, beweist der ganze Zusammenhang. Für sie aber ist das entscheidende Moment, dass anstatt der Eigengerechtigkeit die aus Gott fliessende Glaubensgerechtigkeit getreten ist. Man wird kein Bedenken mehr tragen, auch die Sätze, dass wir „in Christus" zur Gottesgerechtigkeit werden (II Kor 5 21), dass Christus den „in ihm" Lebenden zur Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. geworden ist (I Kor 1 30), sowie dass wir suchen, „in Christus" gerechtfertigt zu werden (Gal 2 17, beachte auch den Zusammenhang mit v. 19 20), nicht blos instrumental, sondern im vollen Sinn der Lebensgemeinschaft mit Christus zu ver-

stehen[1]. Sehr beachtenswerth ist schliesslich noch Eph 2 5—10. Der Gedanke der Errettung, der in 5 23 25ff. auf die Heiligung und Reinigung von Sündenschuld bezogen ist, und der auch 2 8 9 dem Rechtfertigungsgedanken sichtlich parallelisirt ist, wird hier mit der Versetzung in den neuen Lebenszusammenhang im Himmel in und mit Christus gleichgestellt (vgl. noch p. 157). Dann aber muss diese auch die Befreiung von der Sündenschuld in sich einschliessen.

Wird nun aber Rechtfertigung und Lebensgemeinschaft mit Christus (resp. Geistesbesitz) auch insofern gleichgestellt, als diese die Lösung von der Sündenschuld in sich einschliesst, so müssen beide Zusammenhänge durchaus in einander fallen. Es ist unmöglich, sie neben einander zu stellen und zu addiren, als erhielte man so erst die Anschauung vom ganzen Heil, sondern jede Reihe bringt schon für sich, wenn auch unter einem bestimmten Gesichtspunkt das ganze Heil zur Darstellung. Erhebt man nun aber die Frage, welche von beiden Darstellungsweisen beim Apostel bevorzugt werde, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Beide stellen das Heil als Gottes Gabe dar, und der Rechtfertigungsgedanke hat die Bedeutung, dass er der pharisäischen Verfälschung gegenüber die allein entscheidende Macht der göttlichen Gnade betont. Aber wie der Gedanke des Lebens der für die Religion entscheidende ist gegenüber dem der Gerechtigkeit, und wie der Auferstehungsgedanke desshalb bei Darstellung des Heiles vor dem Gerichtsgedanken den Vorzug hat (p. 52ff.), so hat auch die Anschauung des pneumatischen Lebens in Christus den Vorzug vor dem Rechtfertigungsgedanken, zumal bei diesem die Rücksicht auf die sittliche Art des neuen Lebens in den Hintergrund tritt. Schon ganz äusserlich zeigt sich der Gedanke des pneumatischen Lebens als der beherrschende in der paulinischen Vorstellungswelt dadurch, dass der Apostel von ihm einen stets gleichmässig starken Gebrauch macht, während die Rechtfertigungslehre fast nur polemischen Charakter trägt und daher sehr ungleichmässig zur Verwendung kommt. Aber noch auf eine andere, ausschlaggebende Beobachtung kann man hinweisen. Die Rechtfertigung oder Glaubensgerechtigkeit zwar kann der Lebensgemeinschaft nie untergeordnet, sondern nur gleichgesetzt werden, da sie ja ebenfalls das ganze Heil in sich schliesst, wohl aber wird die Sündenvergebung, d. h. die Lösung von der Schuld mehrfach in den Zusammenhang der Lebensgemeinschaft wie der Theil in's Ganze eingefügt oder (da ja der Theil mit dem Ganzen organisch verbunden ist) als

[1] Doch vgl. die instrumentale Fassung des ἐν bei δικαιοῦσθαι in Rm 5 9 I Kor 4 4 6 11 Gal 3 11 5 4 und dazu J. Weiss, Stud. u. Krit 1896, p. 16—18.

Mittel dem Zweck untergeordnet. II Kor 5 17—19 wird das Neuwerden und die neue Kreatur in Christus mit der vollbrachten Versöhnung gleichgesetzt, die in der Nichtanrechnung der Sünde ihr Mittel hatte. Jeder Mittelbegriff fehlt Kol 2 13 14. Die in Sünden Todten hat Gott durch Verzeihung ihrer Sünden in den Lebenszusammenhang mit Christus versetzt. Ebenso wird Eph 2 15 auf die Vernichtung des Gesetzes durch den Kreuzestod die Umschaffung der Menschheit zu einem neuen Menschen zurückgeführt. Die mit der Vertilgung der Schuldschrift gegebene Sündenvergebung wird als Mittel der Neuschöpfung betrachtet, ist also ein organischer und zwar der grundlegende Theil der Lebensgemeinschaft mit Christus.

16. Geistesbesitz und Leben mit Christus umfassen die Gesammtheit aller religiösen Güter, Sündenvergebung, Gotteskindschaft und Anwartschaft auf die Heilsvollendung in sich, und diese sind ebenso wie das daraus sich ergebende sittlich-religiöse Streben in dem den Christen gegebenen supranatural-pneumatischen Leben des Christus begründet. Indess muss nun festgestellt werden, dass der prinzipielle Parallelismus dieser Gedankenreihe mit der der Rechtfertigung, wie wir ihn klargelegt haben, doch vom Apostel nicht immer streng durchgeführt ist. Die Gründe dafür sind leicht erkennbar. Die Rechtfertigung schliesst sich an den Tod Christi an, die Geistesmittheilung aber oder die Lebensgemeinschaft mit Christus an seine Auferweckung. Zwar wird im ersten Fall die Beziehung auf Christi Auferweckung eingeschlossen (vgl. oben p. 175), und die Lebensgemeinschaft mit Christus, also auch der Geistesbesitz schliesst die Beziehung auf den Gekreuzigten in sich ein, aber völlig koncinn würde der Gedanke erst dann, wenn im vollen Gegensatz zur empirischen Deutung schon der Tod Christi als Aeusserung seines pneumatischen Lebens aufgefasst und unmittelbar als Erhöhung zu Gott gedacht würde. Trotz des Ansatzes aber, das Sterben mit Christus als die eine Seite des pneumatischen Vorganges zu fassen, ist doch jene Konsequenz noch nicht von Paulus, sondern erst im vierten Evangelium gezogen worden.

Wichtiger noch ist ein zweiter Punkt. So stark der Apostel auch die prinzipielle Betrachtungsweise des Pneuma durchgeführt hat, so steht doch für ihn die populäre Auffassung desselben als einer äusserlich, erkennbar wirkenden Kraft noch durchaus fest und bildet überall seinen Ausgangspunkt. Nun fehlt zwar auch bei seiner Auffassung von der Rechtfertigung, wie wir sahen, das supranaturale Moment durchaus nicht (o. p. 174f., 226), aber es liegt auf der Hand, dass Sündenvergebung in erster Linie auf die geistig-ethischen Vorgänge im Inneren des Menschen und nur sekundär auf damit hervorgerufenen übersinn-

lichen Thatsachen hinweist. Hier wird verständlich, dass es möglich ist, beide Vorgänge, Sündenvergebung und Geistesausgiessung, als Theilerscheinungen des ganzen Heilsprozesses zu addiren. Indess findet sich diese alte Vorstellung nur noch Gal 4 4 6 ausgesprochen, indem die Geistessendung der Sendung des Sohnes parallelisirt wird und auf Grund der durch diese vollzogenen υἱοθεσία stattfindet. Damit ist in der That eine noch nicht pneumatische Sohnschaft in abstracto vom Geistesbesitz unterschieden. Dass man aber nicht von dieser Stelle aus die paulinische Auffassung konstruiren darf, zeigt ihre Isolirung. So wird schon Gal 3 14 der Geistesempfang als der durch Christi Tod beabsichtigte Erfolg gedacht und I Kor 6 11 knüpft zwar an die übliche Vorstellung vom Pneuma an, setzt aber unmittelbar den Vollzug der Rechtfertigung in die Sendung desselben.

Ausschlaggebend ist aber ein dritter Punkt. Die Rechtfertigung findet durch den Glauben und unter der Bedingung des Glaubens statt. Sollte also die Parallelisirung beider Gedankenreihen eine vollständige sein, so müsste der Glaube das entscheidende Geisteswerk, ja er müsste an dem verborgenen pneumatischen Leben recht eigentlich die ethisch-geistige Seite sein. Man kann sich denken, dass gerade dieser Gedanke für den in der üblichen Pneumavorstellung heimischen Apostel eine ganz besondere Schwierigkeit haben musste, und es wäre durchaus nicht verwunderlich, wenn wir hier das Alte so stark fänden, dass es eine Neubildung verhindert hätte. Aber die Annahme, dass Paulus mit der Urgemeinde den Anfang des pneumatischen Lebens erst nach Entstehung des Glaubens ansetze (so noch Gunkel p. 78) trifft doch nicht überall zu. Zunächst zeigt I Kor 2 4 5, dass der Glaube durch Erweisung des Geistes und der Kraft in der Predigt des Apostels gewirkt wird. Der Geist also wirkt den Glauben. Wird er freilich hier noch ausserhalb des zu Bekehrenden gedacht, so geht I Th 1 5 6 darüber hinaus. Denn wird hier ebenfalls die Ueberzeugungskraft der apostolischen Predigt auf den Geist zurückgeführt, so heisst es zugleich, dass die Gemeinde das Wort in grosser Trübsal mit Freude des heiligen Geistes annahm. Glaubensentstehung und Freude des heiligen Geistes sind gleichzeitig und fallen zusammen. Denn die Freude im Leiden, die hier als Geisteswirkung erscheint, ist nach 1 3 Werk des Glaubens selbst. Sehr beachtenswerth ist auch II Th 2 13, wo das voranstehende ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος das nachfolgende καὶ ἐν πίστει ἀληθείας vorbereiten und insofern mit umfassen muss (vgl. Bornemann z. St.). Die wichtige Kombination des πνεῦμα τῆς πίστεως (II Kor 4 13) steht also nicht isolirt, ist auch nicht von einem besonderen pneumatischen Glauben zu verstehen, sondern zeigt, dass die zum Zeugniss

drängende Kraft jedes echten Glaubens, also dieser selbst, pneumatisches Wesen an sich hat (vgl. noch Rm 12 3 6).

Hat nun selbst hier, wo die populäre Vorstellungsweise die grössten Schwierigkeiten machen musste, die neue prinzipiell-organische Anschauung des Apostels sich als machtvoll genug erwiesen, um selbst in diesem spröden Material einen Ausdruck zu finden, so lässt sich annehmen, dass in der von ihm selbst wesentlich erst geschaffenen Anschauung vom Leben mit Christus der gleiche Zusammenhang sich kraftvoll auswirken werde.

Wenn Kol 2 12 die Auferweckung mit Christus durch den Glauben vollzogen gedacht wird, so ist dieser nicht blos der „Kanal", durch welchen Gott seine Wirksamkeit übt (HAUPT), sondern wie die Parallelisirung zwischen dem συνηγέρθητε und dem ἐγείραντος zeigt, ist der Glaube selbst als der geistige Vorgang der Auferstehung gedacht, der dann freilich nur die eine Seite eines transcendenten Vorganges bildet. Diese Fassung stimmt mit Kol 2 6 7 überein, wo die Festigung durch den Glauben sachlich dasselbe bezeichnet, wie die Einwurzelung in Christus und der Aufbau auf ihn im Bilde, und wo überdies der Wandel in Christus durch die Annahme des Herrn Christus, d. h. durch den Glaubensakt (vgl. I Kor 15 1 2) begründet erscheint. Diese Verbindung des Glaubens mit dem Leben in Christus tritt nicht etwa erst in den späteren Briefen hervor. Auch II Kor 13 5 liegt der gleiche Zusammenhang vor. Unzweifelhaft werden hier das Sein Christi in den Korinthern und ihr Sein im Glauben insofern gleichgesetzt, als man das Eine am Anderen erkennen kann. Der Glaube ist also zwar nicht mit der Lebensgemeinschaft mit Christus identisch, sofern diese eine pneumatisch-supranaturale Seite hat, wohl aber ist er diejenige Seite dieses Lebens, in der sich dasselbe in geistigen Vorgängen für das Bewusstsein erschliesst. Am wichtigsten ist doch Gal 2 19 20. Hier unterscheidet Paulus sein niederes, sarkisches Leben von seinem höheren, seinem eigentlichen Ich, welches unmittelbar in Christi Leben aufgeht (SIEFERT), aber nicht etwa gehört der Glaube zu jenem niederen Leben, sondern er ist eben die geistige Form seines höheren Lebens, die Art, wie er den Christus in sich spürt, genau so, wie es eine geistige bewusste Erfahrung war, in der er durch's Gesetz dem Gesetze gestorben ist. Entsprechend wird Gal 5 6 als das Einzige, was in Christus etwas gilt, der Glaube genannt, und II Kor 5 6 7 im engsten Anschluss an die Beurtheilung des Lebens als eines ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου der Glaube als das Gebiet gedacht, das der Christ während seines Erdenlebens zu durchwandeln hat. Das pneumatische Leben, welches der Christ besitzt, kann er also nur durch den Glauben erfassen. Dieser ist das

einzige Mittel, durch das er seiner innerlich gewiss werden kann, weil es im Glauben sich für das Bewusstsein erschliesst.

Würde dieser Satz bei Paulus konsequent durchgeführt, so müsste freilich auch der Geistesbesitz im Gegensatz zur populären Auffassung der Urgemeinde als etwas Unsichtbares und Unerkennbares, nur für den Glauben Vorhandenes gedacht werden. Aber diese Konsequenz ist vom Apostel nicht gezogen. Eine Andeutung in dieser Beziehung bietet frühestens die merkwürdige Stelle Eph 5 26. Das schwierige ἐν ῥήματι wird am ehesten verständlich (vgl. HAUPT z. St.), wenn es die Vorstellung von einer Wirkung der Taufe ex opere operato abweist und darauf hindeutet, dass geistige Inhalte, wie sie im Worte dargeboten werden, dabei von Bedeutung sind[1]. Das Korrelat dieser Auffassung, die zunächst nur für die Reinigung von Sündenschuld geltend gemacht wird, wäre aber, dass die Taufe auch den Geist, den sie mittheilt, nur ἐν ῥήματι, also nur für den Glauben mittheilte. Indess lässt sich ausser dieser immerhin sehr unsicheren Spur nichts in dieser Richtung beibringen. Nur soviel wird man sagen dürfen, dass je mehr die ekstatischen Erscheinungen, wie in den späteren Briefen, zurücktreten, desto mehr die nur für den Glauben erkennbare qualitative Auffassung des Geistesbesitzes an Werth gewinnen muss. So lässt sich nicht verkennen, dass die Anschauung des Apostels keine völlig in sich geschlossene ist. Der Glaubensgedanke ist bei ihm zu einer sehr weitgehenden Bedeutung gekommen; in demselben Masse ist das pneumatische Leben in Christus prinzipiell, qualitativ gedeutet. Daneben aber bleibt die alte Anschauung bestehen, wonach das Supranaturale auch in einer besonderen, sinnlich erkennbaren Form auftritt. So wird die Geltung des Glaubens durch den Enthusiasmus noch beschränkt (vgl. oben p. 209, Anm. 1)[2].

---

[1] In der gleichen Linie liegt es, dass Paulus I Kor 1 17 das Taufgeschäft als das geringere der Predigt des Evangeliums gegenüberstellt. Doch darf nicht übersehen werden, dass er daneben eine superstitiöse Auffassung vom Werthe der Taufe ohne Tadel erwähnt, sich sogar auf sie beruft (I Kor 15 29).

[2] Diese Seite des Paulinismus wird freilich von CREMER systematisch zurückgedrängt, vgl. z. B. Rechtfertigungslehre p. 318 f., 416, RE[3] VI p. 450, 456: „Es ist ein Kontakt (des Geistes Gottes mit uns), welcher den Glauben bewirkt und im Glauben und für den Glauben stattfindet.“ Die Verbindung (der Lebensgemeinschaft mit Christus) „ist nicht etwas ausser oder neben dem Glauben Vorhandenes“; „sie ist nur als Glaube und darum nur im Glauben und für den Glauben Wirklichkeit“. Aber auch PFLEIDERER verkennt den Zusammenhang des Apostels mit der Urgemeinde, wenn er den Glauben, nicht den Geistesempfang zur Wurzel der paulinischen Mystik macht (p. 174 ff., 205). Nur das Nebeneinander und Ineinander beider Vorstellungen entspricht der wirklichen Ansicht des Apostels.

17. Mit dieser letzten Erörterung gehört eine andere zusammen, die wir desshalb hier anreihen, obwohl sie nicht in jeder Beziehung in die Darstellung des pneumatischen Lebens hineingehört, die Frage nach dem Werth der Erkenntniss (vgl. No. 4). Es ist von vornherein deutlich, dass an diesem Punkte die stärkste formale Berührung mit dem griechischen Denken stattfindet. Um so bedeutsamer ist es, dass der Apostel den scharfen sachlichen Gegensatz zu diesem hervorhebt. Es ist nicht zufällig, dass gerade den Korinthiern gegenüber dieser Gegensatz zur Aussprache gebracht wird. In der Art, wie die Gemeinde die zwischen den christlichen Lehrern vorhandenen Unterschiede auffasste, zeigte sie, dass sie das Christenthum nach Art einer Philosophie und sich befehdender Schulen werthete. Dem gegenüber gilt es nicht nur den scharfen Gegensatz des Evangeliums zu aller Menschenweisheit herauszuarbeiten, sondern zu zeigen, dass das Evangelium im Grunde etwas Anderes ist als Weisheit (I Kor 1 2). Sofern die Weisheit der Menschen unter die Kategorie eines menschlichen Heilsweges fällt, muss dieser ihnen ebenso abgeschnitten werden, wie das Trachten nach Gerechtigkeit auf Grund von Gesetzeswerken. In der That hat die Weisheit der Welt, resp. die sie inspirirenden Engelmächte, Gottes Rathschluss so wenig erkannt, dass sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt hat 2 6—8). Darin, wie in der Auswahl der Gläubigen (1 26 ff.) und in der Schriftweissagung (1 19 3 19 f.) gibt sich Gottes Rathschluss kund, die Weisheit zur Thorheit zu machen und selbst durch Thorheit der Predigt Errettung zu schaffen (1 18—21). Dadurch ist die Errettung nicht den Weisen, sondern vielmehr den μωροί sicher gestellt, aber auch der Weise kann sie erlangen, sobald er auf seine Weisheit verzichtet und ein μωρός wird (I Kor 3 18). Der Gegensatz des Evangeliums gegen die Weltweisheit bezieht sich nicht nur auf den beiderseitigen Inhalt, sondern das Evangelium streitet vornehmlich auch gegen den aristokratischen Grundzug menschlicher Weisheit. Ist es nicht Weisheit, so bedarf es auch nicht schöner Reden und Worte, um Eindruck zu machen, sondern kann in aller Schlichtheit gepredigt werden (2 1 2 4 5). Nicht Weisheit und nicht Wort ist desshalb das Evangelium, sondern es ist Kraft (2 4 5 1 18^b 24 25^b, vgl. 4 19 f.).

Mit diesem tiefen, religiös bedingten Gegensatz gegen den Intellektualismus und Dünkel der Menschenweisheit verbindet sich bei Paulus ein wunderbar tiefes Verständnis für die Schranken der religiösen Erkenntniss. So wie der Blick durch einen Metallspiegel von dem Schauen von Angesicht zu Angesicht sich abhebt, wie das thörichte Reden, Trachten und Urtheilen des Knaben von dem Thun des reifen Mannes übertroffen wird, so unterscheidet sich das stückweise Erkennen

der Gegenwart von der vollen Erkenntniss bei der Heilsvollendung, die der göttlichen gleicht (I Kor 13 10—12).

Indess haben diese Kautelen den Apostel keineswegs gehindert, von der Weisheit sehr hoch zu halten. Denn so thöricht das Evangelium vom gekreuzigten Messias den Menschen auch erscheinen mag, als Gottes Thorheit ist es doch weiser als die Menschen (I Kor 1 25); Christus ist Gottes Weisheit (1 24) und uns zur Weisheit geworden (1 30). Unter den Völligen redet der Apostel daher auch Gottes Weisheit (I Kor 2 6). Aber diese Weisheit ist nicht intellektualistisch gedacht, sondern unmittelbar sittlich-religiös fundamentirt (p. 141); sie ist auch nicht aristokratisch gedacht. Zwar wird nach dem Unterschied der christlichen Reife (I Kor 2 6 3 1 ff.) und der göttlichen Gabe auch das Mass der Erkenntniss verschieden sein, aber wie alle Gaben, so sind auch die der Weisheit und Erkenntniss zum allgemeinen Nutzen und zum allgemeinen Austausch vorhanden, und wie Niemand über neue Belehrung erhaben und von ihr ausgenommen sein soll (I Kor 14 31, vgl. Rm 1 12), so sind Alle gottgelehrt (I Th 4 9), haben Alle Erkenntniss (I Kor 8 1) und sollen Alle zur vollen Erkenntniss gelangen (Eph 4 13, vgl. 3 18). Zudem ist auch die neue Weisheit nicht von irgend einem Dünkel begleitet; wenn Jemandes Erkenntniss dünkelhaft ist (I Kor 8 1 2), so hat er noch nicht die rechte Erkenntniss. Denn alle christliche Erkenntniss und Weisheit ist des Geistes Gabe (I Kor 12 8 2 10 ff. etc.) kann also nicht zu Eigenruhm führen.

Die göttliche Weisheit ist nichts zum Evangelium noch erst neu hinzutretendes, sondern Christus selbst ist Gottes Weisheit (I Kor 1 24 30), in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss, aber freilich in verhüllter (ἀπόκρυφοι Kol 2 3), in geheimnissvoller Weise (ἐν μυστηρίῳ I Kor 2 7), sodass der verhüllende Schleier erst in der Ewigkeit weggezogen wird (vgl. ἐν αἰνίγματι I Kor 13 12). Darin liegt denn beides mit einander, dass auch die Geringsten diese Weisheit sich anzueignen vermögen, weil sie nicht zunächst auf intellektuelle Erfassung rechnet, und dass sie auch auf die Verständigsten einen unerschöpflichen Reiz ausübt. Auf dieser Grundlage tritt dann insbesondere in den späteren Briefen die Erkenntniss in steigendem Masse hervor, während sie in den älteren Briefen nicht um ihrer selbst willen in's Auge gefasst wird, sondern noch ganz im Dienste praktischer Interessen steht. Doch sind die Anknüpfungspunkte durchaus vorhanden. Schon der Begriff der ἀλήθεια stellt das Evangelium unter den Gesichtspunkt der absoluten und ewigen Norm, von deren Anerkennung das Geschick für immer abhängt und bringt es dadurch in Zusammenhang mit dem Forschen der Philosophie nach der letzten

und ewigen Wirklichkeit der Dinge (vgl. CREMER sub voce). In der Art, wie Paulus alle Gedanken, die der Erkenntniss Gottes widerstreiten, zu bekämpfen unternimmt (II Kor 10 4 f.), selbst sich der Wahrheit unterworfen weiss (II Kor 13 8) und jeglichem Verschweigen und Verhüllen den Muth und die Freiheit der vollen Wahrheit entgegenstellt (II Kor 2 14 4 2 ff. etc.), tritt seine Ueberzeugung, hier den letzten Grund erfasst zu haben, auf's Deutlichste hervor. Ist doch seine Erkenntniss Gotteserkenntniss (II Kor 10 5), muss also an dem absoluten Charakter Gottes selbst theilnehmen. Im Vordergrunde seiner Erkenntniss stehen aber nicht die ersten Ursprünge, sondern die letzten Ziele; so geht I Kor 2 11 f. die Rede von der Gotteserkenntniss unmittelbar zum εἰδέναι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν über. Seine Gotteserkenntniss ist Heilserkenntniss, Erkenntniss des ewigen Rathschlusses Gottes zu unserer Herrlichkeit (2 7) oder γνῶσις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (II Kor 4 6). Ebenso fällt Eph 1 17 ff. Gottes- und Heilserkenntniss zusammen und 3 18 19 die Erkenntniss der unendlichen Fülle Gottes, wie sie in seinem Heilsrathschluss sich enthüllt, mit der der Liebe des Christus.

Die in I Kor 13 ausgesprochene Unvollkommenheit aller Erkenntniss zeigt sich in Eph wenigstens insofern noch, als die Macht und Herrlichkeit, die sich in der Grösse des Heilsgutes erweist (3 20, vgl. 1 18 19), die Liebe, mit der es geschenkt (3 19, vgl. 5 31 f.), die Weisheit, mit der es in die Welt eingeführt ist (3 8 ff., vgl. Rm 11 33 ff. 16 25—27), jedes menschliche Verständniss überragt. Verändert allerdings ist die Stimmung insofern, als die Erfüllung mit solcher Erkenntniss bereits als Anfüllung mit der ganzen Fülle Gottes und Christi auf Erden gedacht wird (Eph 3 19 4 13), während I Kor 13 der Abstand der irdischen Entwicklung von der himmlichen Vollendung mit ergreifenden Worten ausgesprochen ist. Nur darf man nicht vergessen, dass daneben auch gerade in I Kor das Ziel der Erkenntniss mit einer Kühnheit ohne Gleichen aufgestellt wird. Freilich nur hypothetisch wird als ihr Gipfelpunkt das Wissen aller Geheimnisse hingestellt (I Kor 13 2), wohl aber besitzen die Christen durch den Geist eine Erkenntniss auch der Tiefen Gottes (I Kor 2 10, vgl. 16) und seines verborgenen Heiles (2 9 10), und dadurch ist der vom Geiste Gottes Erfüllte befähigt, Alles in's rechte Licht zu setzen und es zu beurtheilen (2 15). Dem entspricht denn auch eine überaus hohe Schätzung der Erkenntniss. Die Gotteserkenntniss in Christus ist es, welche wegen ihrer von jeder Autorität freimachenden Kraft dem Apostel als die geistige Glorie des neuen Bundes vorschwebt (p. 59 f.). Da die Gottes- und Heilserkenntniss des Christen das Centrum seines Lebens ist, so gilt von jedem πνευματικός, was Mt 11 27 der Sohn Gottes für sich in

Anspruch genommen hatte, dass er über das Urtheil jedes Anderen erhaben ist (αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται I Kor 2 15). Hat die falsche Erkenntniss die Wirkung der Aufblähung (I Kor 8 1), so ist doch die rechte Erkenntniss insofern ihr ähnlich, als sie das Gefühl der inneren Unabhängigkeit und Freiheit anregt. Aus dieser Beobachtung ergibt sich die Werthschätzung der Erkenntniss, die wir in allen paulinischen Briefen finden (vgl. II Kor 6 6 11 6 I Kor 1 5 II Kor 8 7 Rm 15 14).

Allerdings erklärt sich hieraus noch nicht die hervorragende Stellung, welche ihr in den späteren Briefen (zumal Kol und Eph) zugewiesen wird. Man beachte nur, wie bedeutsam sie Kol 1 9f. 2 2 f. 3 9f. Eph 1 8 f. 17 f. 3 8ff. 18f. 4 13 f. 24 5 9—14 hervortritt, und man wird zugestehen müssen, dass sie hier nicht wie ein geistiges Gut neben anderen, sondern geradezu als das centrale Heilsgut erscheint. Eben hierin aber besteht der Unterschied von dem älteren paulinischen Standpunkt. Dieser ist insofern völlig einheitlich, als Religion und Sittlichkeit als innerlich gleichartig, als verschiedene, gleich nothwendige Beziehungen des gleichen Vorganges gedacht werden, und die Motivation des sittlichen Lebens durchaus religiöse Art hat. Aber eine lehrhafte Vermittlung findet sich hierfür noch nicht häufig ausgesprochen. Insbesondere werden sittliches Leben und Erkenntniss auf den Geist in gleicher Weise zurückgeführt, wie es scheint gleich unmittelbar, so dass sich das πνεῦμα nach der ihm innewohnenden Kraft in diesen ganz verschiedenen Lebensäusserungen auswirkt. Die späteren Briefe aber zeigen den gesteigerten Einfluss der Reflexion darin, dass sie das neue Leben einheitlich denken und die sittliche Reihe als Ausfluss der neuen Erkenntniss betrachten. Es ist das eine Fortbildung, die durchaus an die Tendenz der älteren Briefe anknüpft. Wenn II Kor 4 6 den Werdeprozess des neuen Lebens beschreibt, so ist es eben das Aufleuchten der Erkenntniss Gottes in Christus, woran hier erinnert wird. Ganz analog nimmt das alte Lied Eph 5 14 für den erwachenden Schläfer die Erleuchtung durch Christus in Aussicht. Ebenso redet Rm 12 2 von einer Erneuerung des νοῦς. Bildet, wie wir sahen, dieser im Verein mit der συνείδησις den Anknüpfungspunkt für die Bildung des neuen pneumatischen Lebens im Menschen, so ist damit unmittelbar gegeben, dass es Erkenntnissakte, nämlich die Umgestaltung des νοῦς und seine Erfüllung mit einem neuen Inhalt durch den Gehorsam gegen die Wahrheit, sein müssen, durch welche Gottes Geist im Menschen wirksam wird. Diesen Sinn hat es, wenn dem von der σάρξ beherrschten νοῦς gegenüber (Kol 2 18) von einer Erneuerung des neuen Menschen zur Erkenntniss geredet wird (Kol 3 10), und wenn den Lüsten des Truges, durch welche der alte Mensch sich zu Grunde richtet, zunächst die Er-

neuerung durch das dem νοῦς angehörige, weil ihm mitgetheilte, πνεῦμα gegenübergestellt wird (Eph 4 22 f.). Von hier aus versteht es sich von selbst, dass die Erkenntniss als selbständiges Moment in dem für die Erneuerung des Menschen aufgestellten Ziel erscheint (so Eph 4 24 5 9 und besonders 4 13 f.). Wie I Kor 13 11 14 20 wird auch hier das Heranwachsen zur Reife der Manneserkenntniss als ein selbständiges Moment des den Christen gesteckten Zieles vorgestellt; die bestimmte Richtung auf die Erkenntniss des Sohnes Gottes aber erhält dies Streben, weil nur durch eine mit der vollen Erkenntniss gegebene Vertrautheit mit Christus und dem in ihm beschlossenen Heil die in den wechselnden Menschenlehren und ihrem Truge liegende Versuchung abgewiesen werden kann (Eph 4 13 14 Kol 2 2—4, vgl. 8 ff., auch Phil 1 9 vgl. mit 3 1 ff. 15 ff.). Zugleich aber ist diese Erkenntniss die Vorbedingung des richtigen sittlichen Strebens. Die mit der religiösen Erkenntniss verbundene Umwerthung aller Güter kann natürlich für den Wandel nicht ohne Folgen bleiben; so ist die beabsichtigte Folge der Erkenntniss des göttlichen Willens ein des Herrn würdiger Wandel (Kol 1 9 f.). Ebenso ist es die Absicht bei der Belehrung jedes Menschen in jeglicher Weisheit, dass es bei ihm zu christlicher Vollkommenheit kommt (Kol 1 28). Entsprechend wird im Epheserbrief vorausgesetzt, dass die Heilserkenntniss das sittliche Leben mit sich bringt resp. die mangelnde Erkenntniss das unsittliche Leben im Gefolge hat[1]. Auch das Bild des Lichtes vereinigt in sich auf's Engste die Momente der Erkenntniss und Sittlichkeit (5 8 f.). Mit besonderer Anschaulichkeit zeichnet Phil 3 7 ff. diesen Zusammenhang der Heilserkenntniss mit der sittlichen Umwandlung. Denn die überragende Kraft der Erkenntniss Jesu Christi, dessen Gewinn dem Apostel als das höchste und ausschlaggebende Gut erscheint, hat ihn zum Bruch mit alledem getrieben, was ihm bis dahin Gewinn deuchte, und der Wunsch, Christi ganze Kraft immer völliger an sich zu erfahren und zu erkennen, ist die Seele seines unermüdlichen Strebens, voran zu kommen (vgl. noch o. p. 140 f.).

An diesem Punkte zeigt sich, was nach der bisherigen Darstellung nicht Wunder nehmen kann, wie die Lebensgemeinschaft mit Christus sich durch die Erkenntniss vermittelt, also ganz in den Formen geistigen, bewussten Lebens sich vollzieht. Der gleiche Zusammenhang kommt zum Ausdruck, wenn die Erfüllung zur ganzen Gottesfülle durch die Erkenntniss zum Vollzug gebracht wird (Eph 3 19 4 13, vgl. Kol 2 10 mit 1 9 4 12). Dazu passt es vortrefflich, wenn Eph 1 17 der Geist

[1] 4 15 ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν; 4 17 f. τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες . . διὰ τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν; 4 22 ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης. 4 24 ὁσιότης τῆς ἀληθείας.

geradezu als πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως bezeichnet, und 6 17 als sein Schwert das Wort Gottes[1] gedacht wird. Damit ist der Uebergang zur johanneischen Vorstellung vom Pneuma unmittelbar vorbereitet. Besonders stark zeigt sich diese Auffassung auch in 4 7—12, wonach die Gabe Christi eben in den verschiedenen Arten von Lehrern besteht, die er der Gemeinde geschenkt hat, und durch die die Heiligen zum Werk des Dienstes hergerichtet werden. So eigenartig aber diese Kombination wirkt, so darf man doch nicht verkennen, dass auch sie im ursprünglichen Paulinismus von Anfang an angelegt ist. Schon I Kor 12 28 macht die feste Abstufung von Aposteln, Propheten und Lehrern; diesen festen Typen erst werden dann die anderen Geistesgaben angeschlossen. Ebenso tritt aber schon von Anfang an die Rücksicht auf die feste Lehrtradition hervor. Nicht nur für seinen eigenen Lehrvortrag deutet der Apostel einen bestimmten Inhalt und feste Anordnung an (I Kor 15 3 ἐν πρώτοις), sondern auch bei den Römern setzt er die Bekanntschaft mit einem bestimmten τύπος διδαχῆς voraus (Rm 6 17, vgl. 16 17), und er selbst ist sich bewusst, bei aller Eigenart „seines" Evangeliums" (Rm 2 16) im Grunde mit allen Aposteln übereinzustimmen (I Kor 15 11). Unter den von ihm hervorgehobenen Lehren steht der Monotheismus an erster Stelle (I Th 1 9 4 5 Gal 4 8 9 I Kor 8 1 ff.). Mit diesem verbindet sich die Ankündigung des Gerichtstages (I Th 4 6 5 2, vgl. II Th 2 5) und der Errettung durch den Messias (I Th 1 10) Jesus, den um der Sünden willen Gestorbenen und Auferweckten (I Kor 15 1 ff., vgl. Gal 3 1). Hieran schliesst sich unmittelbar der Hinweis auf die rettende Kraft des Glaubens (Gal 1 9 3 2 5). Damit verband sich der Geistesempfang (Gal 3 2 5), natürlich nach vorangegangener Taufe. Auch der Hinweis auf das Abendmahl gehört zur ersten Lehrunterweisung (I Kor 11 23). Daneben fehlt es nicht an den Grundzügen des sittlichen Unterrichts (I Th 4 1 f. 11 f. II Th 3 6 I Kor 4 17 7 17 11 2). In diesen Momenten werden wir ziemlich vollständig den christlichen Elementarunterricht und damit den wesentlichen Bereich, in dem sich der διδάσκαλος bewegte, zu erkennen haben, während es offenbar die Sache der Propheten und Apostel sein musste, die hier gebotene Erkenntniss zu vervollständigen, zu vertiefen und für die Lebensgestaltung der Gemeinde wie der Einzelnen fruchtbar zu machen. In dieser festen Lehrtradition, die auch in den späteren Briefen die Voraussetzung bildet (Phil 3 16 4 9 Kol 1 7 28 2 6 7 3 16 Eph 4 20 21), liegt eben für die „Erkenntniss" ein bestimmter und nicht zu unterschätzender Anknüpfungspunkt.

[1] Ueber den Zusammenhang von Geist und Wort vgl. Gloel a.a.O. p. 126—138.

Diese Erkenntniss ist Glaubenserkenntniss, insofern sie auf den Glaubensgedanken beruht und diese nur nach allen Seiten zum Bewusstsein bringt. Mit der Glaubenseinheit (Eph 4 6) verbindet sich daher unmittelbar die Einheit der Erkenntniss (4 13). Dennoch darf sie mit dem Glauben nicht einfach als dessen theoretische Seite zusammengestellt werden, sondern ihr Gebiet reicht über das des schlichten Glaubens insofern hinaus, als die Erkenntniss sich z. B. auch in der Lösung der aus dem Zweckgedanken sich ergebenden Probleme der göttlichen Weltregierung (so Rm 9—11 Eph 3 1ff.), ferner in der Auseinandersetzung mit den mannigfach auftauchenden und immer mehr philosophische Form annehmenden (Kol 2 8) Irrlehren (Kol 2, vgl. aber schon Gal und Rm, I Kor 15), aber auch in der kunstvollen Ausgestaltung der sittlichen Lebensregeln (Erkenntniss des Sittlichen, z. B. Eph 5 10—14 15 17 etc., aber schon Rm 12 2) bethätigt. Die Reflexion muss schon längere Zeit thätig gewesen sein, und es müssen schon erhebliche Ergebnisse, Ansätze zu dogmatischer und ethischer Auffassung sich herausgebildet haben, es muss mit einem Wort die religiöse Entwicklung schon einen nicht unerheblichen Anlauf zu theologischer Fixirung gewonnen haben, ehe die Erkenntniss als selbständige Grösse neben dem Glauben hervortreten kann. Dass in der neutestamentlichen Entwicklung dies Stadium mit solch rapider Geschwindigkeit erreicht wird, ergibt sich aus der Eigenart des Apostels, der in der Reflexion und Dialektik so stark und zugleich durch die Schule der Rabbinen hindurchgegangen war, ebenso natürlich, wie aus der hochstehenden hellenischen Bildung, mit der das Christenthum bei seiner Uebertragung auf griechischen und kleinasiatischen Boden sich auch alsbald auseinanderzusetzen hatte (vgl. I Kor 1 22 Rm 1 14—16). In dem gleichen Masse freilich, als der Glaube sich nach seiner theoretischen Seite hin entwickelte, musste auch die ursprünglich auf's Engste mit ihm verbundene sittliche Haltung selbständig für sich heraustreten. Die ursprüngliche Einheit wird aber auch auf dieser Stufe aufrecht erhalten, indem die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit der Erkenntniss und Sittlichkeit betont wird. Sofern aber die Erkenntniss es ist, welche den religiösen Charakter des Christenthums repräsentirt, erscheint sie in einer gewissen Ueberordnung über die ethische Seite gedacht.

18. Die Darstellung der pneumatischen Lebensgemeinschaft mit Christus bringen wir zum Abschluss, indem wir noch einen Punkt erledigen. Sie geht nämlich nicht in der innigen Beziehung Christi und seines Heiles auf den Einzelnen auf, sondern vollendet sich erst in der Antheilnahme der ganzen Gemeinde an seinem Leben. Schon Gal 3 28 tritt dieser Gedanke in der Form hervor, dass alle Gläubigen

trotz ihrer äusseren Unterschiede in Christus ein einziges Wesen sind. Für diese innere Einheit bildet I Kor 12 die neue Anschauung vom Leibe Christi. Auch diese Vorstellung wird an die Taufe angeknüpft, sofern Alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft wurden (I Kor 12 13), ebenso aber an das Abendmahl. Denn da das Brot nur eines ist (Christus) und wir Alle an dem einen Brote Theil haben, so sind damit wir Vielen ein Leib (10 17). Allerdings werden die, die dasselbe Brot geniessen, damit noch nicht immer Ein Leib. Was dem Apostel aber vorschwebt, ist der zutreffende Gedanke, dass, wie das gleiche irdische Brot zur Ernährung des in allen gleichen irdischen Lebens, so dieselbe geistliche Speise (10 3 4) zur Erhaltung des gleichen geistlichen Lebens dient. Dieser Gedanke aber wird in dem Bilde vom Leibe ausgedrückt, das Jesu Abendmahlswort darbot; so entsteht der Gedanke eines Leibes Christi, an dem die Einzelnen Theil haben (10 16) als seine Glieder (6 15). Von diesem Bilde macht der Apostel in I Kor 12 12—26 eine sehr bedeutsame Anwendung. Der Leib nämlich hat seine Einheit nicht trotz der Vielheit seiner Glieder, sondern gerade durch sie. Umgekehrt vermag kein Glied für sich, sondern nur in Verbindung mit den anderen den Leib zu bilden. Daraus ergibt sich im Zusammenhange des Ganzen die Nothwendigkeit jedes einzigen Gliedes und die Nothwendigkeit seiner Solidarität mit allen anderen. Gleiches gilt von Christus (12 12) und seinem Leibe, der Gemeinde. Da nun die natürliche Verschiedenheit der Gläubigen als Juden oder Hellenen, Sklaven oder Freier durch ihre Eingliederung in die Gemeinde nicht verändert wird (v. 13), so sollte man erwarten, dass diese natürliche Beschaffenheit es ist, welche sie zu den verschiedenen Funktionen des Leibes qualifizirt. Indess trotz einiger Ansätze dazu (I Kor 6 15 Rm 6 19, vgl. Kol 3 5, auch I Kor 7 19—24) wird diese allgemeine Wendung des Gedankens vom Apostel nirgends vollzogen. Ein Leib ist der Christus nicht sowohl insofern, als er sich die natürlichen Gaben der Gläubigen zu Mitteln seiner Wirksamkeit aneignet, als dadurch, dass er sich in den Gnadengaben eigne, neue Funktionen schafft. Trotz gewisser Ermässigungen, die sich bei Betrachtung der Gnadengaben bereits ergeben haben, bleibt es doch der Grundgedanke des Apostels, dass die Kirche eine Neuschöpfung Gottes nicht nur auf ethisch-religiösem Gebiet bedeutet, sondern dass sie auch vom physischen Gesichtspunkt betrachtet sich neben die erste Schöpfung Gottes als eine zweite übernatürliche stellt, der freilich der Charakter des Provisorischen anhaftet, und die man am ehesten als Mischform von Natürlichem und Uebernatürlichem[1] zu denken haben wird. Der Ge-

[1] Aehnlich CREMER RE[3] VI p. 462: „Charismen sind die zur Erbauung der

danke aber, dass die Charismen nur die religiöse Verklärung natürlicher Gaben wären, wird noch nirgends geltend gemacht.

Klingt das Bild vom Leibe und den Gliedern auch Rm 12 4 5 an, so wird es besonders im Kolosser- und im Epheserbrief bereits zur festen, so zu sagen dogmatischen Bezeichnung des Wesens der ἐκκλησία (vgl. besonders Kol 1 24 ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία)[1], wie denn σῶμα auch sonst (Kol 2 17 9) sich als Lieblingsausdruck des Verfassers zeigt. Eine eigenthümliche Variation des Bildes kommt dadurch zu Stande, dass Christus als Haupt des Leibes der Kirche gedacht wird. Indess ist es noch deutlich erkennbar, dass ursprünglich beide Vorstellungen von einander unabhängig gedacht und nur gelegentlich verbunden sind. So ist Eph 2 16 Kol 3 15 das ἐν ἑνὶ σώματι nicht auf Ergänzung durch die Vorstellung vom Haupte eingerichtet, sondern bezeichnet nur die Idee des einheitlichen Ganzen, die Eph 2 18 ganz analog durch ἐν ἑνὶ πνεύματι ausgedrückt wird. Ebenso entsprechen 4 4 das ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα einander, auch 4 25 wird nur die Solidarität der Christen hervorgehoben; ferner wird Kol 1 24 Eph 5 30 Christus als Träger des Leibes, nicht als sein Haupt und 5 23 sogar in ganz anderer Beziehung als σωτήρ des Leibes gedacht. Gleiche Unabhängigkeit zeigt das Bild der κεφαλή; dies ist zunächst nicht mit Rücksicht auf das Bild vom Leibe gewählt, sondern bezeichnet schon I Kor 11 3 die Herrscherstellung Christi; ebenso wird er Kol 2 10 als Haupt jeder Engelmacht bezeichnet, und wird in demselben Sinne als Haupt der Kirche gedacht, wie der Mann das Haupt des Weibes heisst (Eph 5 23 I Kor 11 3). Aus dem Zusammentreffen beider Bilder erklärt sich dann die Vorstellung von Christus als dem Haupte des Leibes. Dadurch werden die beiden Grundgedanken in eigenartiger Weise umgeschmolzen: Hat die Gemeinde in Christus das Haupt ihres Leibes, so muss natürlich der Leib an der gesammten Herrlichkeit des Hauptes im Himmel Theil nehmen (Eph 1 20—23); hat aber Christus als Haupt in der Gemeinde seinen Leib, so muss die beherrschende Stellung (Kol 1 18) von ihm nicht äusserlich, sondern nach den Gesetzen organischen Lebens ausgeübt werden. Beide Gedanken vereinigen sich in der Weise, dass Christus als der Quellpunkt alles wachsthümlichen Lebens der Gemeinde gedacht wird, das zu seinem Ziel die Erreichung des

---

Gemeinde nöthigen, vom heiligen Geiste in den Gliedern der Gemeinde gewirkten Kräfte und Fähigkeiten, vermöge deren dieselben theils ihre natürlichen Anlagen im Dienste der Gemeinde verwerthen können und sollen, theils mit neuen Kräften zu diesem Zwecke ausgerüstet werden.“

[1] Ebenso wird Kol 1 22 das σῶμα τῆς σαρκός zur Verdeutlichung gegenüber dem σῶμα der Kirche dienen.

ganzen Lebens hat, das in ihm wohnt. Wird im Bilde vom Eckstein, auf dem der ganze Bau ruht (Eph 2 20), Christus als Grundlage des neuen Lebens gedacht, so kommt unter dem Bilde des Wachsthums des Leibes die dauernde Abhängigkeit alles Heiles von ihm (vgl. auch 5 29), der gleichzeitig Quellpunkt und Zielpunkt alles Lebens in ihr ist (Kol 2 19 Eph 1 23 4 13 15 16), zum Ausdruck. In Christus sind also alle Kräfte für die Entstehung und den Bestand seiner Kirche wie für die Erreichung ihres Zieles gegeben. Schön ist auch die Solidarität der Glieder ausgedrückt, wenn es heisst, dass das Wachsthum des ganzen Leibes nach dem Mass jedes einzelnen Theiles erfolge, dass also dem Gesetze organischen Lebens gemäss das Ganze nur wachsen kann durch ein entsprechendes Wachsthum jedes einzelnen Theiles (Eph 4 16).

Wird in diesen Briefen die gemeinschaftliche Art zum Wesen des Heiles selbst[1] gerechnet, und erhält Jeder, für den Dienst der Gemeinschaft bestimmt (Eph 4 12), nur in der Gemeinschaft durch Vermittlung der „Gelenke und Bänder" alles zu seinem Heile Nothwendige, so betont der Epheserbrief noch insbesondere die Einheit der Gemeinde. Er feiert die in Christus erreichte Einigung der zuvor gespaltenen Menschheit zu Einem neuen Menschen (Eph 2 15). Diese Einheit ist dadurch hergestellt, dass Christi Tod die Scheidewand beseitigte (Eph 2 14), und sie beruht auf der Einheit Gottes (Eph 4 6, vgl. Rm 3 29 f.), auf der Einheit des κύριος, zu dem durch gleichen Glauben und gleiche Taufe Beziehung gewonnen wird (4 5), auf dem gleichen Heilsgut (4 4) und dem gleichen Geiste (4 3 2 18, vgl. noch die Fürbitte für alle Heiligen 6 18). Ist aber der Geist Einer, so auch der Leib (4 3, vgl. 2 16 mit 2 18). Diese Einigkeit gilt nicht nur als zu bewahrendes Gut (4 3), sondern auch als zu erstrebendes Ziel, sofern noch nicht bei Allen die volle Selbständigkeit der Einen Glaubenserkenntniss vorhanden ist, welche sie vor der Beeinflussung durch die — selbstverständlich immer vorhandene — Irrlehre schützt (4 12—14). Die alte Schwierigkeit ist also überwunden, Juden und Heiden sind in der Gemeinde geeint, und die Kirche rüstet sich dazu, gegenüber der allenthalben auftauchenden Häresie die Glaubenseinheit durch Herstellung der Lehreinheit zu schützen. Als Garantie für die Erreichung dieses Zieles erscheint nicht nur der Eckstein Jesus Christus (vgl. I Kor 3 11), sondern auch die feste Grundschicht der Apostel und Propheten (2 20) und die mit der Verkündigung des Wortes beauftragten Personen, unter denen neben Aposteln und Propheten die Evangelisten, Hirten und Lehrer erscheinen (4 11). Es ist das zweifellos, wer es auch aufgestellt haben

[1] Vgl. dazu auch oben p. 73 f., 91.

mag, ein seiner Zeit weit voraneilendes Programm der zukünftigen Entwicklung, aber man spürt hier bereits, möchte selbst Paulus der Urheber sein, das Werden der katholischen Grosskirche. Nur erscheint hier die Herstellung der Glaubens- und Lehreinheit noch nicht als das letzte Ziel, sondern als Basis für einen grossen Liebesbau (4 16, vgl. 4 12).

Noch an einem anderen Punkt zeigt sich der Abstand von der ursprünglichen Anschauung des Paulus. Die Frage, ob obiges Programm eine Zeit vor oder nach der Parusie meine, weist HAUPT damit ab, dass es sich um den Inhalt, nicht um das Wann der Vollendung der Gemeinde handle (p. 160). Diese Entscheidung lässt sich indess nicht aufrechterhalten, weil es sich nach dem ganzen Kontext nur um das irdische Ziel der Gemeinde handelt. Denn von Glauben und Erkenntniss lässt sich nicht mehr reden, wenn vollkommenes Schauen stattfindet (I Kor 13 8 9 12); ferner nöthigt die in 4 14 vorliegende Beziehung auf die Irrlehre zu der Annahme, dass ein auf Erden erreichbares Ziel geschildert werden soll. Nun hat man freilich kein Recht, den nachfolgenden geschichtlichen Verlauf dem Verfasser zu imputiren. Auch er meint in der Endzeit zu leben. Aber die Stimmung ist zweifellos eine veränderte[1]. War ursprünglich die paulinische Gemeindegründung trotz ihres grossartigen, weltumspannenden Zuges als Nothbau bis zur Parusie gedacht, so wird jetzt die Kirche als kunstvoll gegliederter Bau vorgestellt, der das Gesetz seines Lebens in sich selbst trägt. Entsprechend der stark hervortretenden kosmischen Bedeutung Christi wird schon im Kolosserbrief die kosmische Verbreitung des Evangeliums (1 6 23, vgl. aber schon I Th 1 8 I Kor 4 9 Rm 1 8, auch Phil 2 15), seine universale Geltung für jeden Menschen (1 28 das dreifache πάντα ἄνθρωπον) und die Ewigkeit des Heilsrathschlusses, auf dem die Heidenkirche beruht (1 26 27, vgl. aber I Kor 2 7 10 11 Rm 1 2 3 21 16 25—27) hervorgehoben, und so die Kirche selbst in die Reihe der kosmischen Mächte eingereiht (vgl. 1 17—20 2 19f.). Noch stärker tritt das im Epheserbrief hervor. Hier erscheint sie als πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρωμένου (1 23). Um ihren Bestand und Fortgang dreht sich die Weltentwicklung, und sie ist der Gegenstand des allgemeinsten Interesses (3 1—11, vgl. 1 4 9—11). Wird Gott in der Kirche ein ewiger Preis entgegengebracht (3 21), so wird damit die Kirche selbst unter die ewigen Grössen eingereiht. Damit wird natürlich die Parusie nicht ausgeschlossen, aber diese hebt eben den Bestand der Kirche nicht auf, sondern verklärt ihn. Dadurch wird denn aber sachlich die Kirche mit dem Reiche Christi und Gottes (5 5) identifizirt oder erscheint doch als

[1] Vgl. oben p. 70.

wichtiger Theil desselben. Namentlich 2 12ff. bahnt diese Gleichsetzung an. Denn die πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ (2 12) ist der Vorläufer des Reiches Gottes oder geradezu mit demselben identisch (vgl. βασιλεία τῷ Ἰσραήλ Act 1 6, auch βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ Mc 15 32 Joh 1 49 12 13); an ihr bekommen aber die Heiden Bürgerrecht (2 19 συνπολῖται) durch die Eingliederung in den Leib Christi (2 16). Als Reich Christi hat die Kirche durch den organischen Zusammenhang mit ihrem himmlischen Haupte die Möglichkeit, alle seine Kräfte und Gaben in sich wirksam werden zu lassen und kann in solchem Streben der Stunde ihrer Verklärung in Ruhe entgegensehen.

19. Heben wir den leitenden Gedanken, wie er aus der Untersuchung sich ergeben hat, kurz heraus. Ich hoffe gezeigt zu haben, dass noch nicht Alles gesagt ist, wenn man Paulus als enthusiastischen Pneumatiker und als Supranaturalisten vom reinsten Wasser bezeichnet, ja, rein geschichtlich genommen, noch nicht einmal das Wichtigste. Es ist wahr, dass er mit ganzer Seele jener Sturm- und Drangperiode des Enthusiasmus angehört und mehr mit Zungen geredet hat, als die Anderen alle; theilt er nicht nur die Vorstellung seiner Mitgläubigen von einer übernatürlichen, himmlischen Herrschaft des Messias Jesus und von der unwillkürlich, stossweise wirkenden Kraft des Pneuma, dessen Wirkungen sich von der üblichen Lebensbewegung erkennbar unterscheiden, sondern auch seine selbstentworfene Konzeption vom Lebenszusammenhang der Gläubigen mit Christus, mit seinem Tode und seiner Auferstehung rechnet auf ein gleich massives, transcendentales Verständniss. Und doch blickt aus diesem eschatologisch-enthusiastischen Gedankengefüge, auf's Engste mit ihm verbunden, aber in seiner Eigenart unverkennbar, das geistige Leben der neuen Religion hervor. Wie das messianische Walten Christi in's königliche Walten der Gnade und den organischen Zusammenhang des beherrschenden Hauptes mit seinem Leibe oder die Immanenz des Geistes sich umsetzt, so wird das Wesen des Pneuma vom Gottes- und Christusgedanken aus gedeutet. Die dynamische Vorstellung vom Geist geht in eine qualitative über, und der Geist Gottes tritt in eine unlösliche Verbindung mit dem geistigen Wesen des Menschen ein. Noch stärker zeigt sich die Umsetzung der supranaturalen in eine geistige, ethisch-psychologische Auffassung im Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus. Hier wirkt von Hause aus die Subjektivität und Reflexion, sowie der Einfluss des geschichtlichen Lebensbildes Jesu stark mit. Doch bleibt freilich der Gedanke von der modernen Anwendung des Heroenkults auf Jesus völlig verschieden, wie auch gegenüber der pietistischen Isolirung des Einzelnen im Verkehr mit dem Herrn dieser

als Quell und Ziel des gemeinsamen Lebens der Gläubigen erscheint. Die Vorstellung vom pneumatischen Leben in und mit Christus, das sich in der Summe der religiösen Güter und in religiös-ethischer Kraft dem gläubigen Bewusstsein erschliesst, umfasst ebenso wie die von der Gottesgerechtigkeit den gesammten Inhalt des Heils, übertrifft sie aber an Vielseitigkeit und praktischer Brauchbarkeit. Auch dieser ganze Gedankenkomplex entspricht nicht nur der Sache nach unzweifelhaft der Predigt Jesu, sondern lehnt sich auch in der Form an Worte Jesu und an die Praxis der urapostolischen Gemeinde an. Zugleich aber eröffnet sich hier ein Ausblick auf die Berührung mit dem hellenischen Geist. Die direkte Einwirkung hellenischer Kultur und Philosophie auf den Apostel ist allerdings nur gering anzuschlagen und geht über das ihm unmittelbar durch die Sprache zugeführte geistige Material nicht hinaus; aber um so wichtiger ist das ungesuchte und ungeahnte Zusammentreffen in entscheidenden Grundgedanken. Neben dem monotheistischen Zuge der Philosophie ist hier die Spannung zwischen Gott und Welt, die Vorstellung von einer mystischen Berührung der Seele mit der himmlischen Welt und die Empfindung eines im Menschen vorhandenen inneren Zwiespalts zu nennen. Vor Allem wichtig ist doch die Uebereinstimmung in einer höheren Werthschätzung des geistigen Lebens und der Erkenntniss als Grundlage der inneren Unabhängigkeit und Freiheit. Doch tritt diese erst allmählich als selbständige Grösse hervor.

Schluss.

Ueberblicken wir von dem erreichten End- und Höhepunkt der paulinischen Gedankenbildung aus nochmals den ganzen Gang von ihrem Ausgangspunkte an, so wird nicht verkannt werden können, dass in der That eine sehr erhebliche Distanz zwischen Ausgangs- und Endpunkt besteht. Aber auch an der zusammenhaltenden Einheit fehlt es nicht. Vor Allem bleibt der Gottesgedanke durch das ganze Stadium der Entwicklung sich vollkommen gleich. Die beherrschende Macht der väterlichen Gnade Gottes wird selbst im Römerbrief nicht ausgezeichneter zur Geltung gebracht, als im Epheserbrief, wo in Gebetsform das ganze Heil als Gottes That ausgesprochen und Gottes Grösse als Heilsgott in überwältigender Weise gepriesen wird. Durchaus sich gleichbleibend ist auch das innere, organische Verhältniss von Religion und Sittlichkeit und die Ueberordnung des religiösen, nicht des intellektuellen Faktors als des letztlich entscheidenden über

den sittlichen. Gleichbleibend sind vor Allem auch die beiden grossen und für das Denken des Apostels ausschlaggebenden Anschauungskreise von der Rechtfertigung und Versöhnung durch den Glauben und vom Geistesbesitz und der Lebensgemeinschaft mit Christus. Aber an eben diesen Punkten setzt zugleich die Umbildung ein. Ihrer Natur nach sind diese Anschauungen Uebergänge aus dem eschatologisch-enthusiastischen Gedankenkreise in Gedanken einer gegenwärtig zu übenden und bleibenden Religiosität. Dient die Rechtfertigungslehre dazu, dem Pharisäismus das Christenthum als neue Religion entgegenzustellen, die allein selig machende Gnade und den allein selig machenden Glauben aufzurichten, so dient im Gebiet des Glaubens die Lehre vom pneumatischen Leben in und mit Christus der fortgehenden Verständigung und Vergeistigung, der Prägung nach dem Bilde Christi und der allmählichen Beherrschung des πνεῦμα durch den vom πνεῦμα erfüllten und durchgeistigten νοῦς. Dieser Prozess kommt innerhalb der beobachteten Entwicklung nicht zum Abschluss, aber doch ist die Abschwächung des enthusiastischen Charakters, das Hervortreten des geistigen Momentes ganz unverkennbar. Die Folge der ein Menschenalter hindurch in der angezeigten Richtung geleisteten religiös-sittlichen Gedankenarbeit und der Hand in Hand damit gegangenen Missionsarbeit zeigt sich in einer erheblichen Veränderung der Stimmung. Zwar die Stellung zur Welt, die Lebenshaltung, ist sich wesentlich gleich geblieben, denn die Welt ist die gleiche geblieben[1]. Ebenso bleibt das vom Apostel gesetzte prinzipielle Verhältniss des pneumatischen zum natürlichen Leben bestehen, wie es dem Grundgedanken von Gott und seinem Heile entsprach. An der Stimmung dagegen ist eine wesentliche Veränderung zu bemerken, nicht beim Blick auf die Welt, wohl aber beim Blick auf das persönliche Heil und auf die Gemeinschaft. Wenn schon I Th 5 8 in dem brüderlichen Zuspruch (4 18 5 11 14) der Liebe einen Panzer gegen alle Anfechtung finden konnte, nicht minder kräftig als die eigene Glaubensüberzeugung, so ist nun an die Stelle der schwachen Einzelgemeinde der starke Verband der in Christus als dem Haupte zusammengefassten einheitlichen Kirche getreten, und in ihrem Werden und Wachsen ist eine bleibend werthvolle Arbeit und ein Anlass zur Freude gegeben (vgl. auch p. 86f.). Wie also das „Werk des Herrn" (I Kor 15 58) der Vollendung in Ruhe und Sicherheit entgegengeht,

[1] Eigenthümlich und ein gutes Zeichen für die Kongenialität paulinischen Geistes mit dem Jesu ist es, dass gerade in paulinischen oder paulinisch beeinflussten Schriften die ursprüngliche Geringschätzung der Ehe erheblich modifizirt wird (Eph. Past.).

so ist auch der Einzelne von der Parusie in dem Masse unabhängig geworden, als er des Fortschreitens im Heilsbesitz und der persönlichen Uebersiedlung zum Herrn beim Tode auch vor dem Eintritt der Parusie gewiss sein kann. Die Erwartung der Parusie wirkt freilich fort und ist noch ein Jahrhundert lang eine gewaltige Garantie für die Selbstbehauptung der Kirche und ein Stachel zu intensiver Fortarbeit, aber das Peinigende ihres Ausbleibens ist verschwunden. Man kann ihr in Ruhe entgegensehen. Und diese Umstimmung ist vor anderen das Lebenswerk des Apostels Paulus, gleichviel ob die ganze dargestellte Entwicklungsreihe auf ihn persönlich zurückgeht oder nicht. Denn in jedem Fall ist es sein gewaltiger Anstoss, der hier fortwirkt; sie ist sein Lebenswerk unbeschadet dessen, dass er selbst mit seinem persönlichen Empfinden in der eschatologisch-enthusiastischen Stimmung wurzelt und an ihr festhält.

Vergleicht man die Entwicklung der paulinischen Gesammtanschauung vom Heil mit der Jesu, so hat bereits die Darstellung im Einzelnen wie im Grossen den Nachweis versucht, wie sehr der Apostel die Gedanken Jesu voraussetzt, an sie anknüpft und fortbildet. Bezüglich des Gottesgedankens, der Eschatologie, der religiösen Stimmung und Lebenshaltung sowie bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit tritt bei aller Freiheit der Verwendung und Fortbildung die Uebereinstimmung mit der Anschauung Jesu und die direkte Anlehnung an sie unverkennbar hervor. Aber selbst in seinen originalsten religiösen Gedanken lässt sich der Anschluss an die (urapostolisch fortgebildete) Anschauung Jesu erweisen; insbesondere im Anschluss an das Abendmahl erreicht Paulus in genialer Intuition, ob auch, wie in der Rechtfertigungslehre, mit ganz anderen formalen Mitteln, die geistige Fühlung mit der Art und Intention Jesu selbst.

Sehr eigenthümlich ist aber eine weitere Thatsache. Wenn man nämlich den Zielpunkt der von Paulus intendirten Entwicklung mit der Anschauung Jesu vergleicht, so zeigt sich eine die vorhandenen Differenzen an Bedeutung fast noch überbietende innere Gleichartigkeit mit der galiläischen Anfangsperiode der Wirksamkeit Jesu. Was die Bergpredigt etwa von dem ersten Thessalonicher- oder ersten Korintherbrief unterscheidet, das ist das starke Hervortreten der Eschatologie und des Enthusiasmus, und eben diese beiden Momente sind in der späteren paulinischen Literatur wieder mehr in den Hintergrund getreten. Wie in der galiläischen Wirksamkeit, so ist auch in den Gefangenschaftsbriefen Alles im Rahmen der Eschatologie und des Supranaturalismus gedacht, aber als das Entscheidende tritt die individuelle und gemeinsame Aneignung des Heilsbesitzes nach ihrer geistigen, ethisch-psycho-

logisch bedingten Art hervor. Es ist also eine eigenthümliche Rückbildung der Entwicklung auf ihr Anfangsstadium zu konstatiren. Das Gleiche zeigt sich auch in dem Zurücktreten der Rechtfertigungslehre; das bedeutet nicht die Aufgabe ihrer religiösen Motive, aber in dem Masse als der Pharisäismus zelotischer Judenchristen aufhörte, für die gefestigten Gemeinden eine Gefahr zu bedeuten, bedurfte es der schneidenden Waffe nicht mehr, sondern einer Anwendung der religiösen Grundgedanken, die den Gemeindebedürfnissen entsprach. Fliessen so Anfang und Ende der Entwicklung zusammen, so ist freilich die neue Art nicht zu verkennen. Es ist eine grossartige Veränderung des Schauplatzes vor sich gegangen, nicht Israel, sondern die Welt ist das Saatfeld; das Evangelium ist aus seiner Verhüllung in die jüdische Heilsanschauung gelöst und steht auf dem Punkte, sich der heidnischen Gedankenwelt anzupassen. Doch diese von Paulus begonnene Umbildung zu einem einheitlichen Gedankenausdruck gebracht zu haben, ist das Werk eines Anderen, der damit der Kirche für Jahrhunderte ihren Werdegang vorgezeichnet hat, der zugleich die Rückbildung der paulinischen Gedankenwelt auf die synoptische in einer Weise durchgeführt hat, dass dabei alle wesentlichen Merkmale des Paulinismus und seiner religiösen Art erhalten bleiben.

Berichtigungen.

Ich bitte zu verbessern: S. 56 Z. 2 v. u. füge zu Henoch 70_{14} noch 39_{3}ff. etc. S. 80 Anm. 2 Z. 2 lies a. a. O. p. 227 statt 217.

Titius, Lic. Arthur.

Neuetestamentliche Lehre von der Seligkeit

156581

APR 13 '23 Cat Dept

A Miss Robertson
Card dept.

Alex Rehn

APR 29 '25 5757 Uni. Ave.
4-27-26.

A Rehn

JUN 11 '25 5757 Uni ave.

JAN 6 194 Elliott

AUG 8 - 194

MAY 2 9 Scorrie Hong

SEP 2 8

156581

DIE

NEUTESTAMENTLICHE LEHRE

VON DER

SELIGKEIT

UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

DER GESCHICHTLICHEN DARSTELLUNG DRITTE ABTHEILUNG

DIE JOHANNEISCHE ANSCHAUUNG

UNTER DEM GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT

TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1900

DIE

JOHANNEISCHE ANSCHAUUNG

UNTER DEM

GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1900

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Vorwort.

Es ist mir eine Freude, der Darstellung des Paulinismus die der johanneischen Anschauung unter dem leitenden Gesichtspunkt der Seligkeit auf dem Fusse folgen lassen zu können. Auch die Schlussabtheilung der geschichtlichen Darstellung wird, wie ich hoffen darf, noch im Laufe dieses Semesters erscheinen.

Man wird es vielleicht bemängeln, dass ich die johanneische Darstellung zu bieten versuche, ohne sie auf eine bestimmte Stellung zur Verfasserfrage zu fundamentiren. Meiner persönlichen Ansicht nach wird eine vermittelnde Hypothese nach Art der HARNACK'schen der Wahrheit am nächsten kommen. Indess habe ich mich bestrebt, meine Darstellung von kritischen Voraussetzungen möglichst frei zu halten und die Gedankenentwicklung ganz für sich sprechen zu lassen. Für ein solches Verfahren kann ich mich auf den Vorgang von BALDENSPERGER berufen, der selbst bei Untersuchung des besonderen Zwecks des Evangeliums die Verfasserfrage ausgeschieden hat. Das gleiche Streben hat mich veranlasst, auch von der Hypothese dieses Gelehrten nur sparsamen Gebrauch zu machen. Dass im vierten Evangelium eine Polemik nicht nur gegen Juden, sondern auch gegen Johannesjünger vorliegt, scheint mir zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben zu sein. Aber selbst wenn sich über ihre Anschauung ein gesicherteres Urtheil gewinnen liesse, als thatsächlich der Fall ist, würde doch die Behauptung beanstandet werden müssen, dass erst aus diesem Gegensatz heraus die „Theologie" des Johannes recht verständlich wird (p. 164f.). Es ist z. B. eine sehr interessante These, dass die Messiasfrage alten Stils, die apokalyptisch-enthusiastische Auffassung des Christenthums im vierten Evangelium aus Gründen der Polemik, durch die Personenfrage zurückgedrängt sei (p. 142f.), aber schwerlich wird diese Erklärung für den vorliegenden Thatbestand genügen. Die Polemik ist nicht die Staffel, auf der die Höhe der johanneischen Betrachtungs-

weise erst erklommen wird, sondern höchstens der Anlass, bei dem die bisher ruhenden Gedanken in Bewegung gerathen und sich formen. Die Gesammtanschauung des vierten Evangeliums lässt sich nicht als blosses Produkt der Auseinandersetzung mit dem Judenthum oder gar den Johannesjüngern verstehen, sondern weist unverkennbar darüber hinaus. Die Genesis dieser Anschauung kann nicht so aus dem besonderen geschichtlichen Anlass, als vielmehr aus den treibenden, immanenten Grundkräften und den grossen und sicheren Zusammenhängen des Urchristenthums verstanden werden. Eben desshalb wird die Darstellung von der Rücksicht auf den besonderen Anlass, so wichtig er für die ganze Formation der Gedanken sein mag, ziemlich absehen können.

Die Art des wissenschaftlichen Betriebes und die Nothwendigkeit der Kürze bringt es mit sich, dass ein Autor meist dann citirt wird, wenn man von ihm abweicht. Zumal Kommentatoren und Verfasser gangbarer Lehrbücher müssen es sich gefallen lassen, dass man ihre Arbeit als Gemeingut behandelt. Desshalb wolle man auch meine Polemik als Zeichen des Dankes für die dargebotene Förderung werthen. Wenn ich mit solchem Dank im Besonderen meinen verehrten Lehrer B. Weiss bedacht habe, so ist daran nicht nur der Umstand schuld, dass ich in langjähriger Aneignung und Ausscheidung seiner Auffassung vom vierten Evangelium mein eigenes Urtheil gebildet habe, sondern mehr noch die Thatsache, dass bei ihm ein besonders fest gefugtes und markant ausgebildetes System der johanneischen Lehre vorliegt, und sein Urtheil gerade auf diesem Gebiet in weitesten Kreisen Anerkennung gefunden hat.

Kiel im Mai 1900.

A. Titius.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Treten wir an die johanneische Anschauung vom Heilsgut heran, und wollen wir versuchen, sie im Zusammenhange mit Lebensführung und Stimmung der Gläubigen festzustellen, so wird es bei der Schwierigkeit und Wichtigkeit des Problems das Richtige sein, sich in das Stadium der geistigen Entwicklung, welche der Schriftsteller voraussetzt, und an welche er anknüpft, nach Möglichkeit hineinzuversetzen und die besonderen Bedingungen seiner Gedankenbildung sich zu vergegenwärtigen. Unter den Einflüssen, die man am vierten Evangelium nachzuweisen vermag, kann an Macht und Stärke keiner dem der geschichtlichen Tradition von Jesu, dem Eindruck der Augenzeugen oder des Augenzeugen an die Seite gestellt werden. Dass ein Evangelist durch die wirkliche Person Jesu in entscheidendem Masse beeinflusst sein muss, liegt auf der Hand; bringt es doch seine Aufgabe mit sich, mit den umlaufenden schriftlichen und mündlichen Ueberlieferungen und insofern mit Jesu selbst sich auseinanderzusetzen. Denn die Annahme einer freien, spekulativen Konstruktion in's Blaue hinein darf wohl als überwunden gelten, und die Frage nach den selbständigen Ueberlieferungen des Evangeliums ist nur noch die Frage eines Mehr oder Minder[1]. Ebenso sicher ist freilich das Andere, dass im Evangelium die geschichtlichen Stoffe durch ein starkes Medium hindurchgegangen sind. Geschichtlich in unserem Sinn, so dass er zwischen der Lehre seines Herrn und der eigenen Glaubensüberzeugung zu unterscheiden wüsste, dass er jene in ihrem eigenen Kolorit und Gepräge zur Darstellung brächte, ist der Evangelist noch weniger interessirt als die Synoptiker. Es macht geradezu seine Eigenart aus, dass er die geschichtlichen und sonstigen empirischen Bedingungen hinter der Sache

[1] Vgl. z. B. Holtzmann, Einleitung[3] p. 440, 441, sowie die instruktive Ausführung von Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums p. 161—163, auch p. 157 Anm. 2.

selbst zurücktreten lässt. Immer wieder lässt es sich als seine Methode nachweisen, dass er von jeder zeitlichen Entwicklung, auch wo ihre Bedeutung ihm nicht verborgen geblieben ist, absieht, schon im Anfang das Ende und die Vollendung anschaut und so die religiöse Anschauung ganz prinzipiell, zeitlos, ihrem innersten ideellen Wesen nach vergegenwärtigt. Bei dieser Art der Darstellung wird man, mögen auch manche Anhaltspunkte vorhanden sein, nicht leicht zwischen geschichtlichem Material und Gedanken des Evangelisten unterscheiden können; auch Theilungsversuchen nach Art des WENDT'schen muss von vornherein der unmittelbare Eindruck des Einheitlichen und Ganzen entgegengehalten werden. Von einem Konglomerat heterogener Anschauungen habe ich nichts zu entdecken vermocht, und die wohl für immer sehr unsichere Ausscheidung geschichtlicher Worte Jesu kann erst dann stattfinden, wenn man die johanneischen Klänge und Gedanken in synoptische zurückzuübersetzen vermag. Von hier aus ergibt sich Recht und Nothwendigkeit, das vierte Evangelium unbeschadet seines Charakters als Geschichtsquelle ganz und ohne Abzug für die Darstellung der Anschauung des Evangelisten zu verwenden und seine Gedanken mit denen des ersten Johannesbriefs (und denen der beiden anderen, die für uns nur untergeordnete Bedeutung haben) zu einem Ganzen zu verbinden. Die Differenzen zwischen beiden Schriften sind allerdings nicht unerheblich, aber die Einheit in Sprache und Inhalt ist so stark, dass auch wer an der Einheit des Verfassers nicht festhält, gegen eine einheitliche Zusammenfassung nichts einwenden kann.

Versucht man die Zeit, deren Züge Brief und Evangelium an sich tragen, zu bestimmen, so ist es unbestritten, dass diese die Einwirkungen des Paulinismus, der Lebens- und Denkarbeit des grossen Apostels in sich aufgenommen hat und dadurch wesentlich bestimmt wird. Man mag in Abrede stellen, dass der Evangelist Kenntniss paulinischer Briefe zeigt; dass paulinische Anschauungen unmittelbar oder mittelbar auf ihn intensiv eingewirkt haben, wird nicht bestritten werden können. Man kann nach einer Seite hin geradezu das Wesentliche und Neue der johanneischen Anschauung dahin bezeichnen, dass sie sich als Synthese der urapostolischen Ueberlieferung mit dem Paulinismus darstellt. Das religiöse Verständniss des Evangelisten, mit dem er an die Ueberlieferung herantritt und sie durchdringt, ist an Paulus, an dem, was er zum Gemeingut der religiösen Entwicklung gemacht hat, herangereift. Es ist nicht so die „Schule“ des Paulus, welche durchschmeckt; die synoptische Gedankenbildung und Terminologie tritt vergleichsweise stark hervor. Aber die Probleme, die gestellt, die Fragen, die aufgeworfen werden, die neue Beleuchtung, in

die die Gestalt Jesu hineinrückt, werden erst voll verständlich, wenn man die paulinische Gedankenwelt zur Prämisse machen darf. Freilich ist die Zeit, deren Züge diese Literatur an sich trägt, auch über die paulinische Epoche hinausgeschritten. Zunächst insofern, als die Gemeinde aus den Heiden, die Paulus schaffen und dem Judaismus gegenüber schützen musste, inzwischen zum ausschlaggebenden Faktor innerhalb der Christenheit erstarkt ist. Bei einer so rein geistigen und so ganz universalistischen Religion, wie sie das Christenthum ist, muss mit der Gründung der neuen Religionsgemeinde auch die Herausbildung des Schatzes neuer religiöser Anschauungen, wie sie durch die Gottes- und die Seligkeitsidee beherrscht und innerlich zusammengehalten werden, Hand in Hand gehen. Ist die Konsolidirung der neuen Gemeinde auf heidnischem Boden relativ vollendet, so muss sich auch die neue Heilsanschauung von der alten scharf abgrenzen und bestimmt abtrennen lassen. Dies Bild zeigen in der That die johanneischen Schriften. So sehr der selbständige Anschluss an die alttestamentliche Gedankenwelt gewahrt bleibt, das Einströmen jüdischer Gedankenreihen in die christliche Anschauung hat hier aufgehört[1], weil eben das Band, das die junge Gemeinde mit der alten zusammenhielt, zerrissen ist. Das ganze israelitische Volksthum hat für den Verfasser nicht mehr das gleiche Interesse wie für Paulus. Selbst der Schrift und den Vätern gegenüber wird die einzigartige Gottesoffenbarung in Christus scharf hervorgehoben, und der weltumspannenden Wirkung des göttlichen Logos entspricht eine Vorbereitung auf ihn auch in der Heidenwelt. Mit dem Judenthum als eigenem Volksthum und eigener Religion haben es die Briefe garnicht, hat es das Evangelium nur als mit dem alten und überwundenen Erbfeind zu thun. Doch scheinen nicht nur geschichtliche Erinnerungen, sondern auch noch aktuelle polemische Interessen nach dieser Seite hin vorzuliegen[2].

Vollständig ausserhalb des Gesichtskreises liegt bereits das den Paulus bekämpfende Judenchristenthum, ebenso fern liegt die pauli-

[1] Hierin darf man freilich kein Bild der ganzen Zeit, sondern nur eine Entwicklungsmöglichkeit ausgesprochen finden. Im Ganzen gilt das gleiche Urtheil nur, wenn man die jüdische Apokalyptik und Ethik als recipirt betrachtet und auch dann nur, so lange man ausschliesslich die Christenheit aus den Heiden im Auge hat.

[2] Vgl. besonders WEIZSÄCKER, Apost. Zeitalter[2] p. 524—529, und neuerdings BALDENSPERGER in der genannten Schrift. Aber wenngleich der Streit mit den Juden, besonders mit den Johannesjüngern noch immer eine aktuelle Bedeutung für die Gemeinde haben mag, so bleibt es doch dabei, dass, wie selbst FRANKE (Das alte Testament bei Johannes p. 18) anerkennt, die definitive Scheidung zwischen der Gemeinde der Christgläubigen und dem Judenthum vorausgesetzt wird.

nische Antithese von Gesetz und Glauben. Mit dem jüdischen Gesetze wird die sittliche Haltung der Christen in keinerlei Verbindung gebracht. Wie schon bei Paulus, wo er nicht gegen den Judaismus zu polemisiren hat, eine unbefangene Zusammenfassung der religiösen und sittlichen Tendenzen des Evangeliums hervortritt, so entspricht der johanneischen Lehrweise die innere Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung zwischen Religion und Sittlichkeit und wird in immer erneuten Variationen zum Ausdruck gebracht. Dabei wird dem religiösen Faktor stets die prinzipielle und entscheidende Stellung vorbehalten. Aber der sittliche Faktor, wie das ganze Christenthum, tritt daneben als neues Gebot auf. Das zeigt keinen Gegensatz gegen Paulus, wohl aber die Unbrauchbarkeit der paulinischen Formel für das Bedürfniss der Zeit. Denn nicht mehr die Aufoktroyirung des jüdischen Gesetzes, sondern der heidnische, libertinistische Antinomismus ist der zu bekämpfende Feind.

Noch an einem anderen Punkt zeigt sich die Entfremdung vom Judenthum. War die jüdische Hoffnung durch und durch sinnlich bestimmt, waren auch die erhabenen Vorstellungen von Todtenauferstehung, Weltgericht und Welterneuerung dem Eudämonismus und Chauvinismus des Juden dienstbar gemacht und desshalb in ihrer religiösen Wirkungskraft unterbunden und behindert, so treffen wir dem gegenüber im vierten Evangelium eine rein geistige Heilsauffassung im schärfsten Gegensatz gegen alle Träume der Sinnlichkeit. Die Entwicklung, die an diesem Punkte gegenüber der urchristlichen Tradition und auch der naiven Anschauung Jesu selbst im Paulinismus vorlag, ist hier auf ihren Höhepunkt gesteigert. Diesem Spiritualismus aber, der freilich den Rahmen der urchristlichen Weltanschauung nicht direkt durchbricht, entspricht im Gegensatz zur jüdischen Vertröstung auf die blosse Zukunft, auf die Hoffnung, eine so machtvolle und innerlich gewisse Darstellung des ewigen Lebens in der Gegenwart, wie sie nicht nur für das erste christliche Jahrhundert einzig dasteht.

Fragen wir nach den Bedingungen, unter denen solche Leistung diesem Manne möglich geworden ist, so werden wir nicht allein auf das religiöse Feuer hinzuweisen haben, denn daran fehlte es wahrlich auch einem Paulus nicht, sondern werden auch das Temperament und die persönliche Eigenart in Anschlag zu bringen haben. Denn individualistisch erscheint er in Allem, dem thätigen Leben abgewandt, von dessen konkreten Verhältnissen wir wenig erfahren, eine Natur, dem Unmittelbaren in seltener Weise zugewandt und für die Beseligung, die im Umgang mit dem Höchsten, mit Gott liegt, voll und ganz aufgeschlossen. Für ihn ist das wahre Leben Innenleben; nach aussen

zieht ihn nur der Verkehr mit der frommen Gemeinschaft der Brüder, und auch hierbei bleibt er ganz in sich und in Gott. Ohne den kühnen Thatendrang des Paulus mit seinen stark wechselnden Stimmungen und doch entschieden und voll eminenter Willenskraft, still, empfänglich, innig, nicht minder wie jener „des Gottes voll“. Bei dieser Beschränkung des Lebens auf das Seelenleben und den engen Kreis der Gleichgesinnten erklärt sich viel, aber doch nicht Alles. Sobald man beachtet, ein wie ungemein sprödes Material für die Darstellung der Glaubensgedanken Jesu die jüdische Ausdrucksweise bildete, muss man erkennen, dass ganz wesentlichen Antheil an jener kraftvollen Darstellung des Heils in der Gegenwart die Form und Ausdrucksweise hat. Was das realistische Judenthum seiner eigenen Natur nach nur in sinnlicher Darstellungsweise auszudrücken vermochte, das wird hier aus allen sinnlichen Anschauungsformen herausgeschält und ganz auf sich selbst gestellt, in seiner Idee vorgeführt. Es ist die hellenische Art des begrifflich prinzipiellen Denkens, deren Werth für die Darstellung geistiger Werthe sich hierin zeigt. Eine innere Veränderung der geistigen Haltung Jesu liegt dagegen nicht vor, im Gegentheil kann man sagen, dass die geistige Art der religiösen Anschauung Jesu erst in der hellenisch-philosophischen Bildung, in dem Idealismus — wobei von allem Inhalt noch abgesehen ist — ihren kongenialen Ausdruck fand.

Diese Ueberzeugung von der Realität und Ewigkeit des Innenlebens, dessen, was wir Geist, Idee zu nennen pflegen, ist allerdings auch bei Johannes noch keineswegs ganz auf sich gestellt, sondern steht im engen Zusammenhang mit seiner supranaturalistischen Gesammtanschauung. In den Wundern, die Jesu zugeschrieben werden, Thaten, an denen das unvermittelte Eingreifen einer höheren, der göttlichen Macht nahezu demonstrirt werden kann, zeigt sich diese supranaturalistische Anschauung des Verfassers am deutlichsten, und nichts ist irriger, als diese Erzählungen für einen abtrennbaren, späteren Zusatz zu den Reden des Evangeliums anzusehen. Auch im Geist und seinen Wirkungen tritt dieser Supranaturalismus deutlich zu Tage. Aber an eben diesem Punkte zeigt sich wiederum die Anknüpfung nicht an Paulus, sondern an die nachpaulinische Zeit, an das Resultat der von Paulus angebahnten Entwicklung, wie es unter dem Einfluss der Geschichte sich gestaltet hat. Denn der Enthusiasmus der ältesten Christenthumsbewegung, den schon die späteren Paulusbriefe in der Abnahme begriffen zeigten, ist trotz aller Zähigkeit, mit der man daran festzuhalten sucht, stark erschüttert; auch die noch zurückbleibenden Formen der Inspiration sind doch bereits von des Gedankens Blässe

angekränkelt. Das Pneuma wandelt sich in „Geist“. Die neue Grossmacht tritt hervor, die Erkenntniss.

Die Umbildung des Christenthums ist an diesem Punkte deutlich erkennbar, sobald man die ganze Periode mit der Anfangszeit vergleicht, aber sie ist nirgends sprunghaft, nicht durch fremde Einwirkungen von aussen, die den normalen Entwicklungsgang gestört hätten, zu stande gekommen, sondern es sind die der Natur entsprechenden Formen, unter denen der Krystallisationsprozess stattfindet. Schon bei Paulus fanden wir diese Entwicklung angelegt, und sie vollzieht sich allmählich, fast unmerklich vor unseren Augen. Es ist so gekommen, wie es unter den besonderen geschichtlichen Bedingungen, mit denen die geistige Individualität der leitenden Persönlichkeiten harmonirt, kommen musste. Was die äusseren Verhältnisse der Gemeinden, in denen die johanneischen Schriften verfasst wurden, betrifft, so scheint in dem freilich immer fortdauernden Druck und Hass der heidnischen Welt doch insofern eine Veränderung eingetreten zu sein, als von direkten Verfolgungen sich keine Spur zeigt. Denn die einzige Stelle, die von Verfolgung handelt (15 20), bezieht sich auf innerjüdische (16 2), also längst überwundene Verhältnisse, und auch hier trägt die Verfolgung rein privaten Charakter. Wir haben also eine Zeit verhältnissmässiger Ruhe und Selbstbesinnung bei den Christengemeinden vor uns, und in solcher Zeit kann die ruhige, anschauende Betrachtung, die reflektirende Erkenntniss eine grössere Macht werden, als in Zeiten der Unruhe und des Kampfes, wo der schnelle Entschluss, der plötzliche Elan entscheidend sein müssen, die weniger der Reflexion als starken Gefühlsmotiven zu entspringen pflegen. In der Gemeinde sind Lehrfragen aufgekommen, deren Entscheidung für sie Lebensfragen sind, und Lehrfragen lassen sich nicht durch plötzlich sich entladende Willensimpulse lösen, sondern nur durch tiefergehende Forschung und Gedanken, durch Reflexion. Aus diesen Momenten lässt sich das Erstarken der Erkenntniss in den Gemeinden begreifen. Aber auch auf die Art der Lehrfragen kommt es an. Der erwachende heidnische Libertinismus hatte mit paulinischen Formeln gearbeitet. Der Gegensatz gegen ihn erforderte die Vertiefung in die praktischen Heilsgedanken, in die Einheit von Religion und Sittlichkeit; es ist deutlich, dass diese Kontroverse, so viel Nachdenken und Gedankenarbeit sie auch erforderte, zu sehr auf dem Boden der praktischen Frömmigkeit stand, als dass sie das Aufkommen der Erkenntniss als eines selbständigen Entwicklungsfaktors begünstigt hätte. Nun aber kämpfen Brief und Evangelium des Johannes zugleich gegen christologische Häresieen. Bedenkt man, wie Paulus der praktischen Beeinträchtigung der Herr-

schaft Christi durch einen Engelkult mit Zusammenfassung aller supranaturalen und spekulativen Gedanken, die ihm über Christus zu Gebote standen, gewehrt hatte, so kann man ermessen, welchen Eindruck die erste wirkliche Häresie in der Christuslehre machen musste. Gerade an diesem Punkte musste sich die Auseinandersetzung mit der Spekulation der Zeitbildung vollziehen, hier eine neue Werthschätzung der Erkenntniss einsetzen[1].

Das ist das Bezeichnende wie für die ganze Gedankenwelt, so insbesondere für die Heilsanschauung der johanneischen Schriften. Wie die neue Religionsgemeinde sich im Gegensatz zur alten konsolidirt hat und nun im Begriff steht, in dem neuen Boden sich festzuwurzeln, so muss sich auch die religiöse Heilsidee hier gerade in dem Moment beachten lassen, wo sie sich der ganzen Tragweite des Neuen im Unterschiede vom Alten bewusst geworden ist und auf dem Sprunge steht, sich mit den ihr kongenialen Anschauungen, die bereits geistiger Besitzstand der Gemeinde sind, zu vermählen. Der Anlehnung des vierten Evangeliums an die Logosspekulation der hellenistischen Philosophie entspricht die Darstellung des gegenwärtigen Heilsgutes in der Form der Erkenntniss. Es ist die innere Tendenz der dem Urchristenthum immanenten Entwicklungskraft, welche im Zusammenhang mit der geschichtlichen, insonderheit geistigen Gesammtsituation aus sich selbst diese Veränderung hervorgebracht hat. Damit ist mehr als rein formale Gleichartigkeit des hellenischen und johanneischen Gedankens ausgedrückt. Es besteht eine tiefgehende innere Verwandtschaft des geistigen Glaubens Jesu und seiner Jünger mit dem hellenistischen, ja mit dem hellenischen, sokratisch-platonischen Idealismus. Aber wie schon das Mass der inneren geistigen Uebereinstimmung nicht übertrieben werden darf, so kann noch weniger gefolgert werden, dass mit dem formalen und sachlichen Anschluss an die philosophische Spekulation auch eine aus dem inneren Entwicklungsgesetz des Christenthums unerklärliche und insofern ihm fremde, sachliche Veränderung der religiösen Selbstbeurtheilung und Heilsstimmung verbunden sei. Gewiss ist die Frage berechtigt, ob nicht die Gewissheit, im Besitze der geistigen Güter, ja der gesammten Seligkeit zu stehen, welche bei Jesus durch einen starken Glauben an den Vater und durch einen aus-

---

[1] Es hat alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, dass die Christologie ihre Ausbildung im Kampf mit dem Judenthum erfuhr, wie es das 4. Evangelium vorführt. Speziell scheint, wie Baldensperger sehr scharfsinnig ausgeführt hat, der Kampf mit der Sekte der Johannesjünger den Verfasser veranlasst haben, auf den Logosgedanken zu rekurriren. Wenn nur nicht alle Annahmen über deren Lehre auf blosser Konstruktion beruhten!

schliesslich auf die Gerechtigkeit gerichteten Sinn fundamentirt war, eine vitale Veränderung erleidet, wenn sie auf die Erkenntniss begründet wird; nur darf man nicht meinen, dass durch die Thatsache der formalen und sachlichen Berührung mit der Gedankenwelt der Griechen die Frage auch bereits beantwortet sei. Vielmehr scheint mir gerade das die einzigartige Stellung der johanneischen Schriften zu sein, dass trotz der vorliegenden Umschmelzung des Evangeliums in die spätgriechische Geistesform die biblischen Heilsgedanken eine sachliche Veränderung noch nicht erfahren haben, wenngleich es an Anknüpfungspunkten für die nachfolgende Entwicklung durchaus nicht fehlt.

Von diesem, durch sorgsame Prüfung des Sachverhalts noch zu bewährenden Grundgedanken aus ergibt sich für unsere Darstellung die zweckmässige Methode. Vor Allem darf die johanneische Anschauung nicht für sich isolirt werden — daraus entspringen tiefgreifende Fehler in ihrer Auffassung — sondern sie muss nach Möglichkeit in den Strom der Geschichte hineingestellt und als Glied einer Reihe betrachtet werden, die uns guten Theils bekannt ist. Wollen wir in die scheinbar so einfachen und doch so überaus komplizirten johanneischen Anschauungen wirkliche Einsicht erreichen, so müssen wir genetisch verfahren. Der Zusammenhang mit der gemeinchristlichen Gedankenwelt, insonderheit mit der Predigt Jesu und dem Evangelium des Paulus, wie der Unterschied von ihr ist so genau als möglich zu messen und zu bestimmen. Erst wenn wir so auf genetisch-komparativem Wege eine klare Einsicht vom Wesen der johanneischen Heilsanschauung erlangt haben, wird es möglich sein, von hier aus auch die ihm spezifisch eignende Darstellung des Heils richtig würdigen zu können.

Erstes Kapitel.

Die Eschatologie.

1. Wenn man die johanneische Literatur oder gar das Evangelium für sich isolirt, so würde man gewiss auf die Frage nach der Eschatologie wie in unseren dogmatischen Lehrbüchern erst zuletzt kommen. Denn sie tritt sehr zurück. Und doch beraubt man sich damit gerade des Schlüssels zum geschichtlichen Verständniss dieser Phase der christlichen Anschauung. Die synoptische wie die paulinische Seligkeitsidee ist auf Grund des geschichtlichen Zusammenhanges mit der jüdisch-apokalyptischen im Rahmen des eschatologischen Schemas entworfen. An keinem Punkte lässt sich so deutlich wie hier die Ver-

schiedenheit der Entwicklungsstadien konstatiren. Aber zugleich zeigt sich hier in voller Stärke neben dem Gegensatz auch der geschichtliche Zusammenhang und die sachliche Uebereinstimmung. Wichtige johanneische Gedanken rücken erst von der Eschatologie aus in die rechte Beleuchtung, und auch die religiöse Stimmung ist nicht so verschieden, als man vielfach sich vorstellt.

Werfen wir die Frage nach der Stellung der johanneischen Schriften zur Eschatologie auf, so ist es klar, dass nicht nur im Briefe, sondern auch im Evangelium der endgeschichtliche Rahmen festgehalten ist. Die Auferstehung findet am „letzten Tage" (Joh 6 39 40 44 54 11 24) auf den Ruf des Sohnes Gottes hin statt (5 28, vgl. ἐγὼ ἀναστήσω 6 40 54 etc.), so wie Lazarus auf seinen Ruf von den Todten auferstand (11 43). Zum letzten Tage gehört auch das Gericht (12 48), und auch die Todten werden vor dies Gericht gestellt werden (5 29), wo dann Gottes Gericht ergehen wird (8 50, vgl. 5 45) in seinem Zorn (3 36). Das Gericht aber und namentlich die durch Christi Ruf erfolgende Auferweckung fordern die Annahme der vorgängigen Parusie, die auch 14 3 ausdrücklich ausgesprochen wird. Man wird mit Recht zu fragen haben, ob der Gedanke hier noch ganz die ursprüngliche Art an sich hat, aber immerhin bildet doch auch für eine andere Auffassung die Parusievorstellung die feste Grundlage. Auch 14 22 f. wird die von Judas (nicht dem Verräther) festgehaltene Hoffnung, dass Jesus auch der Welt erscheinen werde, von diesem nicht desavouirt.

Allerdings ist es strittig, ob man die Eschatologie vom Standpunkt des Evangelisten als ein integrirendes und unentbehrliches Moment seiner Anschauung vom Heil würdigen oder „nur als volksthümliche und gegebene Anschauung für den solennen und definitiven Abschluss des Heils- und Weltprozesses" (so Holtzmann z. Joh 3 18) auffassen soll. Trotzdem mir eine Erweichung der Eschatologie zweifellos vorzuliegen scheint, glaube ich doch im Prinzip mich für das Erstere entscheiden zu müssen. Schon bei einer allgemeinen geschichtlichen Erwägung wird man es schwerlich glaubhaft finden, dass der Evangelist Dinge, die noch bei Justin und Irenaeus mit vollem Interesse festgehalten werden, obgleich sie doch vom Hellenismus bereits ganz anders beeinflusst sind, für sich sollte unwirksam gemacht haben. Man bedenke, wie in dem dem Evangelium so nahe stehenden ersten Brief die zeitgeschichtliche Situation als die der letzten Stunde geschildert, wie in der Irrlehre die Erfüllung der Weissagung vom Antichrist nachgewiesen, wie die Erscheinung und Parusie Gottes bei Lebzeiten des Briefschreibers erwartet wird (I 2 18 28 4 3), wie der Anhang des Evangeliums die Erinnerung an den allgemeinen Glauben der Brüderschaft,

dass Johannes die Parusie erleben werde, aufbewahrt und auch nach der für authentisch erklärten Form des Wortes Jesu das Erleben der Parusie durch den Apostel im Bereich des Möglichen liegend gedacht wurde (Joh 21 22 f.). Nimmt man hinzu, dass im Evangelium dem παράκλητος ausdrücklich die Weissagung der Zukunft zugewiesen wird (16 13), so wird man sich hüten, dem Evangelisten eine bewusste Abweichung von der Eschatologie, die ja der grundlegenden christlichen Verkündigung angehörte (I 2 28 4 3), anzudichten.

Man wird aber nicht nur bei einer buchstäblichen Deutung der Eschatologie stehen bleiben müssen, man wird ihr auch für die Gesammtanschauung vom Heil einen nicht blos peripherischen Werth zuzuschreiben haben. Welchen Werth diese ganze Betrachtungsweise für den Evangelisten hat, zeigt die Bedeutung, die in seiner Anschauung dem Wunder zukommt. Wie in der Predigt Jesu zwischen dem Kommen des Reiches und dem Wunder ein innerer Zusammenhang besteht (I p. 48 ff. 183 ff.), wie beide durchaus gleichartige Grössen sind, so wird dieselbe Auffassung auch im vierten Evangelium in durchaus originaler Form ausgesprochen. Denn ausdrücklich wird die Krankenheilung am Teiche Bethesda mit den spezifisch-messianischen Werken der Todtenauferstehung und des Weltgerichts in Parallele gestellt (5 20—29). Ebenso ist die Auferweckung des Lazarus, die als grösste Machtthat an den Schluss der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gestellt ist, als Beweis für die auferweckende und lebenstiftende Kraft seiner Wirksamkeit aufzufassen (11 23—26). Auch die Erscheinungen des Auferstandenen werden zu den Wundern gerechnet, durch welche er sich als den Messias erwiesen hat (20 30 πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα). Werden nun aber die eschatologischen Ereignisse als Steigerungen der Wunder Jesu aufgefasst, so sind sie offenbar für die Anschauung des Verfassers um nichts minder bedeutsam als diese. Für die Werthung des Wunders ist die Ausführung in Kap. 9 besonders instruktiv. Hier wird davon ausgegangen, dass die Heilung eines Blindgeborenen eine einzig dastehende That sei (9 32). Einen Sünder mit solcher That zu begnadigen, würde offenbar der Ehre Gottes widerstreiten (V. 24), denn nur den Frommen erhört Gott (9 31). Der aber, dem ein solches Werk gelungen ist, kann nicht ein einfacher Frommer, sondern er muss fromm in gesteigerter Potenz sein, muss zu Gott in besonderem Verhältniss stehen, d. h. er muss ein Gottgesandter sein (9 33). Ja man kann fragen, ob er nicht der Gottgesandte in gesteigerter Potenz, d. h. der Messias ist. Denn grössere Thaten als Jesus kann doch selbst der Messias nicht thun (7 31). Dieser Gedankengang bewährt sich als richtig durch seine Einfachheit: Je näher einer Gott steht, desto mehr

muss auch seine Erscheinung den Eindruck des Ausserordentlichen, angenähert der göttlichen Einzigartigkeit machen. Das ist nicht nur die populäre Vorstellung, sondern, wie wir uns noch überzeugen werden, lebt und webt der Evangelist selbst darin. Machen wir von diesem Gedanken die Anwendung auf unser Thema, so ergibt sich, dass der auch im vierten Evangelium festgehaltene biblische Gottesgedanke das Festhalten an der Realität des eschatologischen Dogmas bedingt. Gottes Erhabenheit über die Welt muss sich bei der Vollendung des Heiles in vollendeter Weise zeigen. Als nothwendig ergibt sich das Festhalten an der Eschatologie auch schon aus dem bestehenden Gegensatz zwischen Gott und Welt. Ist diese durch Gott geschaffen (1 3 17 24), also in seiner Gewalt, so muss der Gegensatz nicht nur, wie durch Jesu Tod relativ (12 31 f.), sondern auch definitiv überwunden werden

2. Wie bei Paulus[1], so lässt sich auch bei Johannes die Spiritualisirung und Individualisirung des Gedankens der Heilsvollendung deutlich verfolgen. Der Plerophorie der inneren Lebensgewissheit und Befriedigung in Gott gegenüber kommt der Tod garnicht in Betracht. Denn der an Christus Glaubende wird auch im Tode leben (11 25, wo das ζήσεται dem ἀποϑ. gleichzeitig zu fassen ist, wie 6 58), sofern sein im Glauben empfangenes Leben durch den leiblichen Tod garnicht berührt wird, sondern ununterbrochen fortdauert. Daher kann es geradezu heissen, dass Jeder, der lebt und an Christus glaubt, überhaupt nicht stirbt (11 25c 8 51). Die Anschauungsform, die sich dafür bietet, ist, wie für Jesus (I p. 158 ff.), der jüdische Glaube an den Zwischenzustand. Denn der Behauptung, dass Abraham und die Propheten gestorben seien, und desshalb Jesu Anspruch, seine Gläubigen vor dem Tode zu bewahren, unerträglich sei (8 52 ff.), begegnet Jesus mit dem an jüdische Vorstellungen anknüpfenden Einwand, dass Abraham seinen Tag gesehen habe und sich freute (8 56). Erlebt aber hat Abraham den Geburtstag (Hiob 3 1 ff.) des Messias erst im paradiesischen Zustande (vgl. Lc 16 22 ff.). Von hier aus wird man auch Jesu Verheissung, die Seinen heimzuholen (14 3), schwerlich rein eschatologisch zu fassen haben. Denn für das Bewusstsein des Evangelisten, der so viele oder alle Apostel schon verstorben wusste, müsste dann an die Auferweckung bei der Parusie gedacht werden, was dem individuellen Tenor des Wortes wie dem Standpunkt des Evangelisten gegenüber nicht als genügend erscheint. Denken wir aber an eine Heimholung beim Tode der Gläubigen (vgl. II Kor 5 6 8), so ist selbst der Parusiegedanke

[1] Dazu vgl. Theil II Kap. 2.

bereits in den Individualisirungsprozess hineingezogen und erhält „flüssigen Charakter" (HOLTZMANN z. St.).

Der selbständige Anschluss an die Anschauungen Jesu und der Urapostel in Verbindung mit Fortbildung der paulinischen Gedanken charakterisirt auch die Vorstellung des Evangelisten von der Auferstehung. Diese erhält sogar durch die Vereinigung so divergirender Elemente, wie es die synoptischen Erzählungen und die paulinische Vorstellung sind, eine gewisse Schwierigkeit. Gelöst wird diese durch die schon von Lucas angebahnte bestimmte Unterscheidung zwischen Auferstehung und Himmelfahrt (20 17). Dadurch werden also die Erscheinungen noch auf die Seite des irdischen Lebens Jesu als seine nächste Fortsetzung gestellt. Demzufolge ist Jesus leibhaftig, d. h. mit seinem gekreuzigten und noch mit Wundmalen versehenen Leibe aus dem Grabe gestiegen, und dieser Leib ist sichtbar und befühlbar (20 20 27). In der Konsequenz dieser Anschauung liegt auch die Annahme, dass Jesus am Mahle seiner Jünger theilgenommen habe (Lc 24 39—43 Act 10 41 Joh 21 5 13). Aber gleichzeitig kommen ihm überirdische Züge zu. Man hat den Eindruck, als ob er in fremder Gestalt erscheine (20 14 21 4 12), er hat etwas Unnahbares und Majestätisches an sich, wodurch die Fortsetzung irdischer Gemeinschaft ausgeschlossen wird (20 17 28 f. 21 12), er steht trotz verschlossener Thüren plötzlich in der Mitte (20 19 26, vgl. 14 21 4), er haucht bereits heiligen Geist aus sich heraus (20 22). Nimmt man diese doppelte Reihe von Zügen zusammen, so wird es deutlich, dass Jesus sich in einem Uebergangsstadium, inmitten seines Verklärungsprozesses befindet. Die Verklärung des irdischen in den himmlischen Leib, wie sie Paulus als das Werk eines Augenblicks vorgestellt hatte (I Kor 15 51 f.), erscheint hier als ein längere Zeit währender Prozess, wie ja ein Vorspiel dieser vollen Verklärung (II Pt 1 16 ff.) schon im Leben Jesu berichtet wurde (Mc 9 3 9). Das Resultat ist das gleiche, wie bei Paulus, nämlich die Lichtglorie (Joh 17 5 24), wie sie ursprünglich Gott eignet. Auch für die Gotteskinder fasst sich das Heil zusammen in die Gleichheit mit Gott (I Joh 3 2), die durch den Antheil an Gottes Herrlichkeit vermittelt ist. Daraus erklärt sich, dass zwischen Auferweckung und Antheil an der göttlichen Glorie noch, anders als bei Paulus, unterschieden werden kann. Die Auferweckung ist, für sich genommen, nur eine Wiederherstellung in den bisherigen Lebenszustand, wie die Auferweckung des Lazarus deutlich macht. So gibt es denn, wie eine Auferstehung zum Leben, so auch eine solche zum Gericht (Joh 5 29). Gewöhnlich aber wird auch bei Johannes die Auferstehung mit dem nachfolgenden Leben zusammengedacht und bezeichnet

somit wie bei Paulus die Begabung mit dem ewigen Leben (5 25 f. 6 39 ff. 11 25).

Die Vergeistigung des Vollendungszustandes ist ganz der paulinischen entsprechend, geht sogar darüber noch hinaus. In den Synoptikern finden wir die Seligkeit im Reiche Gottes vielfach unter dem Bilde des Freudenmahles geschildert, und das Essen und Trinken im Reiche Gottes ist mehr als blosses Symbol. Sehr oft ist nun auch bei Johannes das Leben schaffende Wort mit den täglichen Lebensmitteln, mit Wasser und Brot, verglichen, aber das bleibt ein blosses, durchsichtiges Symbol. Die beiden zur Bezeichnung der Seligkeit verwendeten Anschauungen sind wie bei Paulus die von δόξα und ζωή. Wie dort, so ist auch hier die Auffassung von der Heilsvollendung eine wesentlich transcendente geworden, ja dieser transcendente Grundzug tritt noch schärfer hervor. Eine ausdrückliche Abweisung eines Reiches Gottes auf Erden wird zwar nirgends ausgesprochen; charakteristisch ist aber schon, wie der synoptische Ausdruck Reich Gottes, obwohl wir es mit einem Evangelium zu thun haben, fast völlig verschwindet. Wenn an seine Stelle der Gedanke des ewigen Lebens tritt, so hat das zwar an der Anschauung Jesu selbst, der das Reich Gottes wesentlich als höchstes Gut und als seinen Inhalt ewiges Leben denkt (I p. 30), seinen festen Anhalt, aber es ist doch keineswegs gleichgültig, wenn der jüdisch-apokalyptische Ausdruck Reich Gottes in den allgemein menschlichen und allgemein verständlichen des ewigen Lebens umgesetzt wird. Stark tritt der Gegensatz gegen die jüdisch-politische Auffassung des Reiches hervor. Denen, die kommen, um Jesus zum Könige zu machen, entzieht er sich durch die Flucht (6 15) und verdeutlicht sein Verhalten dadurch, dass er dem irdischen Trachten der Menge die rein geistigen und religiösen Güter gegenüberstellt, die er zu vergeben hat (6 27). Zwar proklamirt sich Jesus selbst als den jüdischen Friedenskönig (12 13—16), aber eine Absage an den Kaiser (vgl. 19 12) schliesst das nicht in sich ein. Im Gespräch mit Pilatus stellt er gleichzeitig fest, dass er ein König sei, und dass sein Reich mit den Reichen der Welt nichts zu thun habe (18 37); zugleich aber wird hier der Gedanke der Königsherrschaft in den der Offenbarung der Wahrheit übersetzt. Hat schon Paulus damit begonnen, die Vorstellung vom Messiasreiche in die einer Heilsherrschaft umzusetzen, so wird vollends bei Johannes der Gedanke des messianischen κύριος zwar nicht aufgehoben (20 28), aber durch den Titel des Offenbarungsmittlers (λόγος im Prolog) überboten. Demgemäss ist der ursprünglich lokale, politisch-weltliche Begriff des Reiches Gottes bei Johannes vollständig umgeschmolzen; es ist daraus eine Idee, ein geistiges Gut

und geistige Gemeinschaft geworden (18 37). Auch wo 3 3 5 zur Anknüpfung an die synoptische Predigt die Ausdrücke Reich Gottes und Himmelreich gebraucht werden, werden sie sofort durch den Begriff des πνεῦμα erläutert, sofern nur die pneumatische Geburt den Zugang dazu öffnet. Auch für Jesus waren Gottes Reich und Gottes Geist Korrelatbegriffe (I p. 163), aber dennoch ist es immerhin etwas auch inhaltlich Neues, wenn an Stelle des apokalyptischen Ausdrucks Reich Gottes ausschliesslich Leben und Geist gesetzt werden.

Geht nun schon diese völlige Abstreifung des Messianisch-Apokalyptischen im Gedanken der Gottes- und Christusherrschaft über den ursprünglichen Paulinismus hinaus, so zeigt sich die vorgeschrittene Entwicklung namentlich in der stark transcendentenFärbung der christlichen Hoffnung. Alles legt die Annahme nahe, dass wir den Ort der Seligkeit im Himmel zu suchen haben. Schon nach synoptischer Vorstellung hat das Reich Gottes seinen Ursprung und sein eigentliches Herrschaftsgebiet im Himmel (I p. 28); ebenso wird im vierten Evangelium mit voller Deutlichkeit ausgeführt, dass die Heilsgaben und ihr Träger himmlischen Ursprungs sind. Nicht nur ist der Himmel geöffnet, und Gottes Engel dienen dem Menschensohn (1 51), sondern auch er selbst ist himmlischen Ursprungs (6 38 42 3 31) und damit auch seine Lehre (3 12 f. 31 f.) und seine Gaben (6 33 41 50 f. 58). In dem Masse aber, als der himmlische Ursprung nicht nur der Worte und Thaten Jesu, sondern seiner Person selbst in den Vordergrund tritt, wird es wahrscheinlich, dass anders als in den Synoptikern der Himmel als definitive Stätte der Seligkeit gedacht ist. Wenn Christus den Vater bittet, ihn bei sich mit der Herrlichkeit zu verklären, welche er hatte, ehe die Welt war (17 5), so handelt es sich bei seinem Heimgang zum Vater offenbar um die Rückkehr in seinen ursprünglichen Zustand (1 1), also um den definitiven Heimgang, der nicht mehr zu Gunsten einer Königsherrschaft auf Erden unterbrochen werden kann. Ferner wird ausser Zweifel gestellt, dass, wo er sein wird, auch seine Jünger bei ihm sein sollen, um seine Herrlichkeit zu schauen (17 24, vgl. noch 7 34 8 21 12 26 13 33 36). Diese Vereinigung vollzieht sich dadurch, dass er sie zu sich heimholt (14 3). Darin liegt deutlich, dass auch ihre Heimath künftig der Himmel sein wird, und so heisst es auch 14 2 ausdrücklich: In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen, und ich gehe hin, euch Platz zu bereiten. Darnach lässt sich nicht bezweifeln, dass als zukünftige Heimath der Seligen nicht die Erde, sondern der Himmel gedacht wird. Fragt man, wie dieser Widerspruch zwischen der alten Eschatologie, die auf ein Herrlichkeitsreich auf Erden abzielt und der neuen transcendenten Auffassung sich aus-

gleicht, so ist hervorzuheben, dass vom Evangelisten dieser Widerspruch wahrscheinlich kaum empfunden wird. Die realistischen Züge werden von ihm aller Analogie nach rein symbolisch gedeutet und so weggedeutet. Bestehen bleibt die alte Eschatologie wegen der wundervollen Grösse der Herrlichkeitserweisung Gottes und wegen ihrer tiefen sittlich-religiösen Fundamentirung. Das Sinnliche daran ist hier völlig zur Allegorie geworden, die Erde ist verschwunden, und der Himmel öffnet sich dem Gläubigen zum Empfang und zu dauernder Aufnahme. Es mag wohl sein, dass, wenn der Gegensatz von Himmel und Erde überwunden sein wird (vgl. den Untergang der Welt I 2 17), dann auch die neue Erde Wohnsitz der Seligen sein wird, aber doch nicht mehr als Erde, sondern als Theil des Himmels und diesem gleichgeartet. Der alte, erdige Beigeschmack des ewigen Heiles ist verschwunden, und dies wird in den sublimeren, aber auch kälteren Farben des himmlischen Daseins gezeichnet. An Stelle des biblischen Realismus ist der hellenistische Idealismus getreten. Doch vgl. Kap. VIII No. 6.

Schon bei Paulus fanden wir im Zusammenhange mit dieser bereits bei ihm beginnenden Umbildung gelegentlich statt der eschatologischen Gegenüberstellung der gegenwärtigen und zukünftigen Welt den neuen Gegensatz der irdischen und himmlischen Welt (II p. 69). Im vierten Evangelium ist diese Betrachtungsweise zur herrschenden geworden. An Stelle des Zeitbegriffs (ὁ αἰὼν οὗτος) ist hier der Ortbegriff (ὁ κόσμος οὗτος) getreten. Meist wird der Ausdruck ethisch (8 23 12 31 16 11 18 36), gelegentlich aber auch rein kosmisch-physisch gefasst (11 9 13 1). Man darf nun diesen Ausdruck nicht als ganz gleichwerthig mit dem αἰὼν οὗτος auffassen, sondern anstatt des die Eschatologie beherrschenden Zeitschemas des Nacheinander ist das lokale des Nebeneinander getreten. So wird dem ἐκ τοῦ κόσμου τούτου 13 1 ein πρὸς τὸν πατέρα entgegengestellt; ebenso ist der Gegenüberstellung des ἐκ τοῦ κόσμου — οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου in 8 23 die synonyme ἐκ τῶν κάτω — ἐκ τῶν ἄνω vorausgegangen; auch findet die Ausstossung des Teufels aus seinem Herrschaftsbereich, dem κόσμος οὗτος ihr Korrelat nicht in einem κόσμος μέλλων, sondern in dem Ziehen des von der Erde Erhöhten zu sich (12 31 f.). So hat sich der Gegensatz der gegenwärtigen und zukünftigen Weltzeit in den anderen der sichtbaren irdischen und der unsichtbaren oberen, himmlischen Welt umgestaltet. Es ist deutlich, dass damit eine erhebliche Annäherung an den hellenistischen Dualismus gegeben ist. Immerhin bleibt der gegenwärtig zwischen oberer und unterer Welt, zwischen Geist und Fleisch bestehende Dualismus doch in den Rahmen der urchristlichen Weltanschauung eingespannt, so dass er nicht als uranfänglicher und auch nicht als endgiltiger (I 2 17) erscheint.

Man hat hier nicht nur auf den Schöpfungsgedanken hinzuweisen. Deutlich tritt die über den bestehenden Gegensatz hinausgreifende prinzipielle Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Fleisch auch darin zu Tage, dass durch einen Verklärungsprozess die sinnliche Naturgrundlage des Menschen auf die Stufe der himmlischen Lichtsubstanz erhoben werden kann (s. o. p. 12), und dass umgekehrt der göttliche Logos nicht nur einen Fleischesleib anzunehmen, sondern selbst Fleisch zu werden vermochte (1 14).

Die beschriebene spiritualistische und individualistische Ausprägung der Heilsvollendung hängt nun aber auf's Engste mit einer anderen tiefgreifenden Veränderung der Stellung zur Eschatologie zusammen, durch die Johannes sich nicht nur von den Synoptikern, sondern auch von Paulus in entscheidender Weise abhebt. Das rein geistige, prinzipiell von aller zeitlichen Entwicklung unabhängige, also schon gegenwärtige Moment am Heilsgut tritt so stark hervor, dass dem zukünftigen Heil nur die Bedeutung der Vollendung, nicht mehr, wie noch im ursprünglichen Paulinismus, die Bedeutung des eigentlichen Ganzen zukommt. Das ist der allgemeine Eindruck, den man aus den Schriften des Johannes empfängt. Besonders deutlich lässt es sich am Verhältniss des Lebens zur Auferstehung nachweisen. Der ursprüngliche Zusammenhang zwischen beiden ist der, dass die Auferstehung des Gerechten die Bedingung des Lebens ist, gleichsam der Vorgang, durch welchen die Auserwählten in das Reich Gottes und in's ewige Leben hineinverpflanzt werden. Aber dieser Zusammenhang begegnet uns nirgends mehr, auch 5 28 f. nicht. Vielmehr ist schon hier und 11 25 f., wie ganz deutlich 6 40 54, vgl. 39 44, der Gedanke der, dass die Auferstehung zum Leben am jüngsten Tage den Besitz des ewigen Lebens schon voraussetze. Nur wer als Gläubiger ewiges Leben bereits hat, wird am jüngsten Tage von Christus zum Leben auferweckt. Die leibliche Auferwekkung ist also nur das letzte Glied der Auferweckung überhaupt; es gibt nur einen einzigen, zusammenhängenden Prozess der ζωοποίησις, welcher den Menschen seiner Person und seinem Naturleben nach umfasst, sich aber nur allmählich nach beiden Seiten vollzieht. Die Auferstehung ist hier der letzte Akt des Belebungsprozesses, die Vollendung des ewigen Lebens nach allen Seiten hin. Aber der Anfang des Prozesses liegt schon in der Gegenwart, und ohne ihn kann auch die Zukunft nicht die Vollendung bringen. Die Auferweckung erfolgt also nicht als Bedingung des ewigen Lebens, sondern als Konsequenz der Begabung mit demselben. Daran zeigt sich in überraschender Weise, wie sehr die Auffassung des ewigen Lebens als eines in diese Zeit hineinragenden, in ihr verliehenen Gutes sich beim Evangelisten bereits verfestigt hat.

3. Allerdings gilt es, diese These, dass das ewige Leben schon gegenwärtig erreichbar ist, in der richtigen Begrenzung zu verstehen. Man verfälscht den Gedanken, sobald man die geistigen Güter der Gegenwart so sehr für die Substanz des ewigen Lebens ansieht, dass dem gegenüber die in der Zukunft noch ausstehende Vollendung als etwas Nebensächliches und Unbedeutendes erscheint. Schon das Verhältniss des Lebens zur Auferstehung macht das deutlich. Denn diese ist zwar denen sicher, welche im Besitze des Lebens sich befinden, aber nirgends wird sie als ein Prozess gedacht, der durch die dem Gläubigen immanenten Kräfte des ewigen Lebens von innen heraus und mit innerer Nothwendigkeit vollzogen wird. Christus zwar schreibt sich die Macht zu, sein Leben wieder an sich zu nehmen (10 17 f.). Aber das gehört ebenso zu seiner einzigartigen Ausrüstung wie das andere, dass ihm gegeben ist, Leben in sich selbst zu haben (5 26, vgl. 1 4). Anders steht es dagegen mit seinen Gläubigen. Nirgends wird gesagt, dass sie (in Kraft des heiligen Geistes etwa) auferstehen werden, sondern stets heisst es, dass Christus sie auferwecken werde (6 39 40 44 54) durch seinen Zuruf (5 25 28 f.). Wir sehen mithin, dass es zum vollen seligen Leben neben der Mittheilung des „ewigen Lebens" auf Erden noch einer neuen schöpferischen Thätigkeit von Christus bedarf, die noch nicht in jener Gabe, sondern nur in der Intention ihres Gebers liegt. Auch wenn die Gottgleichheit der Vollendung auf das Gottschauen begründet wird (I 3 2), so muss man beachten, dass eben das Schauen dieser Herrlichkeit und die damit begründete Theilnahme am vollendeten seligen Leben von dem Willen (17 24) und dem thätigen Eingreifen des Sohnes (14 3) abhängig gedacht wird. Und wie der Heimgang Jesu zwar im Allgemeinen mit seinem Tode zusammenfallend gedacht wird (z. B. 14 28 16 5e tc.), genau genommen aber erst nach seiner Neubelebung angesetzt wird (20 17), so kann auch für die Gläubigen noch nicht der Tod als Vermittlung der vollen und definitiven Seligkeit gelten, sondern erst die Aufhebung des Todes durch die Auferstehung.

Es ist aber nicht nur die Neubelebung und Verklärung des Leibes, die der Zukunft vorbehalten bleibt. Auch sonst tritt der Unterschied von Diesseits und Jenseits stark hervor. In der Fürbitte für die Seinen spricht Christus ausdrücklich aus, er bitte nicht darum, sie aus der Welt zu nehmen (17 15), wie er jetzt aus der Welt scheidet. An sich wäre dies allerdings das Wünschenswertheste, wie es ja ausdrücklich als das Endziel hervorgehoben wird (17 24, vgl. 14 3). Aber es geht nicht an, da sie selbst seine Aufgabe fortzuführen haben (v. 18). Sie müssen also einstweilen in der Welt bleiben (vgl. I 4 17). Dadurch ist aber die Seligkeit, welche sie geniessen, begrenzt. Denn die Welt ist

das Gebiet des Argen (17 15), und immer neue Versuchungen zur Sünde und zum Abfall werden an sie herantreten, wenn auch Gott durch seine bewahrende und heiligende Macht sie befähigen wird, jener Gewalt der Verführung zu widerstehen und sie zu besiegen (17 15 17 I 4 3 4 5 4 18 21). Es kommt hinzu, dass sie selbst dauernder Reinigung (15 2 I 3 3) und Befreiung von der Macht der Sünde (8 32) bedürfen, dass sie stets bekennen müssen, gesündigt zu haben (I 1 8—10) und damit der Anklage ihres Herzens verfallen (I 3 19 20) und der Vergebung bedürfen (I 1 9 2 1 2), während natürlich im Umkreis der vollendeten Gottesgemeinschaft volle Seligkeit, Gerechtigkeit und Unschuld mit einander verbunden sind. Aber nicht nur als Stätte der Versuchung zur Sünde beeinträchtigt die Welt, in der die Jünger bleiben, ihre Seligkeit, sondern auch als Stätte des Hasses und der Verfolgung. In der Welt wartet ihrer Hass (15 18f. 17 14 I 3 13) und Trübsal (16 33), und es kann ihnen wohl bange werden (14 1 27). Zwar ist ihnen der Sieg sicher, wie er selbst ihn errungen hat (16 33), aber es bedarf dazu des entschlossenen Hasses selbst gegen das eigene Leben, wo es hinderlich wird (12 25), und auch das Gottvertrauen (14 1) wird ihnen so wenig wie ihm bange Stunden des Zagens (12 27) ersparen. So hat also die Seligkeit des ewigen Lebens, die sie jetzt geniessen, noch ein starkes Gegengewicht an dieser Welt der Sünde und des Leides. Ja selbst auf ihrem eigensten Gebiet ist diese Seligkeit noch nicht vollendet. Denn zur Gotteskindschaft gehört die völlige Gleichartigkeit mit Gott, und diese wird dem Jenseits vorbehalten (I 3 2); ebenso der Gipfelpunkt der Erkenntniss, das vollendete Schauen (ib. vgl. 17 24). Auch die volle Liebe eignet noch nicht der Gegenwart, denn sie zeigt sich in völliger Furchtlosigkeit (I 4 18), die immer von Neuem durch den Blick auf den, der grösser ist als unser Herz, errungen werden muss (I 3 19 ff.). Ja das ewige Leben kann noch durch Sünde verloren gehen (I 3 15 5 16), ist also noch nicht definitiver Besitz.

Diesem Sachverhalt entspricht die Thatsache, dass die ζωὴ αἰώνιος, obwohl sie in der Gegenwart beginnt, stets eschatologisch-transcendenten Klang behält. Das ergibt sich bereits aus der synoptischen Grundlage, von der aus der johanneische Sprachgebrauch bei aller Eigenart erklärt werden muss. Bewusster Anschluss hieran findet 12 25 statt, wo ein der synoptischen Ueberlieferung entstammender Spruch (vgl. Mt 16 25) vom Evangelisten übernommen ist. Ferner wird mit einem gewissen Anklang an das Täuferwort (Mt 3 12) das ewige Leben als der Behälter vorgestellt, in welchen hinein man Frucht sammelt (4 36). Ebenso ist 3 36, wie schon die Gegenüberstellung des im Gericht sich entladenden Zornes Gottes beweist, das Leben als zu-

künftige Grösse gemeint. Natürlich beweisen solche Ausdrücke nicht, dass auch in der spezifisch johanneischen Terminologie der Ausdruck ausschliesslich von der Zukunft zu verstehen ist, wohl aber zeigen sie, dass dies Moment nie fehlen kann, sondern der Begriff stets Zukunftsklang behalten muss. Das liegt ja im Ausdruck selbst, der das Leben als ein in die Ewigkeit hineinragendes bezeichnet, aber es wird, auch wo es sich um spezifisch johanneische Wendungen handelt, mehrfach ausdrücklich hervorgehoben. 4 14 wird, was Jesus mittheilt, als Mittel dauernder Befriedigung bezeichnet, nämlich als Wasser, von dem ein Trunk den Durst auf ewig stillt, und nun dem Sprudel dieses Quells solche Kraft beigelegt, dass der Strahl bis zum Himmel reicht, in's ewige Leben hineinspringt. Aehnlich ist die Vorstellung 6 27, wo es sich um eine unvergängliche Speise handelt, die bis in's ewige Leben hinein bleibt. In beiden Fällen wird das Leben als eine transcendente, himmlische Grösse gedacht, an die aber Jesu messianische Wirksamkeit bereits heranreicht. Auch die Verbindung ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα (6 51 58, vgl. 8 35 51 f. 10 28 11 26, auch I 2 17) zeigt wenigstens, dass das Leben als definitives, in die Ewigkeit hineinreichendes Ziel gedacht ist. Doch geht der Sinn jener anderen Wendungen nicht darin auf, dass das Leben als definitives und immerwährendes Gut gedacht ist, sondern sie bezeichnen zugleich den Abstand des in der Gegenwart beginnenden geistigen Lebens von dem Vollendungszustand. Charakteristisch dafür ist 14 28. Wenn irgend Jemand Leben und Seligkeit bereits in vollem Masse besitzt, so der, dem der Vater selbständiges Leben geschenkt hat (5 26). Dennoch sollen sich die Jünger, wenn sie ihn lieben, freuen, dass er zum Vater geht, weil der Vater grösser ist als er. Das kann nur den Sinn haben, dass die volle, ungehemmte Lebensgemeinschaft mit dem Vater, in deren unmittelbaren Genuss er durch seinen Heimgang eintritt, ein noch herrlicheres Gut ist, als das Leben, das er jetzt bereits in sich selbst trägt. Dann wird man aber sagen müssen: Um so viel grösser der Vater ist als der Sohn, d. h. um so viel herrlicher das unmittelbare Schauen von Angesicht zu Angesicht ist, als die Vermittlung der Gotteserkenntniss durch Christus, um eben soviel unterscheidet sich das ewige Leben in seiner Vollendung bei Gott von dem gegenwärtigen Stadium desselben.

Eine beachtenswerthe Parallele zur johanneischen Anschauung vom ewigen Leben bietet der Begriff der δόξα. Sowohl in den Synoptikern (Mt 16 27 19 28 25 31 Mc 10 37 Lc 24 26), wie bei Paulus ist er rein eschatologisch gedacht. Nur in der Verklärungsgeschichte (Lc 9 31 f.) und einmal bei Paulus (II p. 59 f.) wird er bereits in Anwendung auf die irdische Gegenwart gebraucht. Bei Johannes ist allerdings die

Beziehung auf die gegenwärtige geschichtliche Erscheinung Christi sehr viel geläufiger geworden (1 14 2 11 11 4 40, vgl. 17 22), aber noch deutlicher als beim Begriff des Lebens ist hier der ursprünglich eschatologische Ansatz erhalten geblieben. So heisst es 7 39 Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη, wodurch im Unterschied von der schon dem auf Erden Wandelnden eignenden δόξα die vollendete Antheilnahme Jesu an der Herrlichkeit Gottes in's Jenseits verlegt wird. Den gleichen Sinn hat es, wenn von einer bestimmten Stunde der Verherrlichung des Sohnes geredet wird (12 16 23 13 31 f.). Dass aber damit etwas gemeint ist, was Jesus noch nicht besitzt, was ihm aber als hohes Gut erscheint, ergibt sich aus seiner Bitte an den Vater, ihn mit dem Glanze (vgl. 12 41) zu verklären, welchen er hatte, ehe die Welt war (17 1 5). Wie das doppelte παρὰ σοί zeigt, ist es eben die vollendete Gemeinschaft mit dem Vater, als deren nothwendige Begleiterscheinung die Lichtglorie gedacht wird. Dieser Zusammenhang wird auch ausdrücklich ausgesprochen, wenn es 13 32 heisst ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ. Wie der Besitz der gegenwärtigen Herrlichkeit Jesu auf die bereits bestehende Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn zurückgeführt wird, so ist die volle δόξα in der vollendeten, himmlischen Lebensgemeinschaft des Vaters mit dem Sohne begründet. Gilt nun selbst von Jesus, dem fleischgewordenen Logos, dass die volle Herrlichkeit, die Ausgleichung zwischen seiner „logischen" und sarkischen Seinsweise noch aussteht, so gilt natürlich das Gleiche auch von seinen Gläubigen (17 24, vgl. 14—18 I 3 2).

Wir sehen also, dass insofern das vierte Evangelium mit den anderen neutestamentlichen Schriften völlig übereinstimmt, als auch hier die Herrlichkeit der zukünftigen Güter im Unterschiede und Abstande von den schon gegenwärtigen deutlich hervortritt, und desshalb die Stimmung der Hoffnung (I 3 3) vom Christenleben unabtrennbar ist. In dieser Stimmung hat die alles Sinnlichen entkleidete und in's Transcendente umgedeutete Eschatologie ihren starken Halt und ihre innere Nothwendigkeit. Aber wenn jene Zukunft auch noch aussteht, ist sie doch dem Christen bereits so sicher und gewiss, als besässe er ihre Güter. Denn in jenes Leben, das sich in der Ewigkeit voll erschliessen wird, ist er bereits eingetreten, und weil so schon die Gegenwart ewiges Leben darbietet, braucht man nicht mehr ungeduldig harren, sondern kann schon jetzt im vollen Sinne leben. Von dem modernen Gedanken eines wahrhaft lebenswerthen Lebens bleibt die johanneische Anschauung weit entfernt. Nicht die Lebensfreudigkeit des naturgemässen Lebens und Schaffens spricht sie aus, sondern etwas Neues, Leben von himmlischem Ursprung und somit ewig bleibendes Leben, hat sich schon für die Gegenwart erschlossen. Somit ist die

religiöse Stimmung genau die gleiche geblieben wie bei Jesus und Paulus, aber die innere Gleichartigkeit der Entwicklungsphasen des Diesseits und Jenseits und damit die Selbständigkeit der Religion gegenüber Apokalyptik und Enthusiasmus wird mit überwältigender Kraft ausgesprochen. Die Eschatologie bildet nicht mehr den Ausgangspunkt und die Grundlage des Christenthums, sondern den krönenden Abschluss des gegenwärtigen Heils. Durch diese Umbildung erweist sich die Anschauung des Johannes von ihrer Zeit bedingt und als die rechte Hilfe in ihren Nöthen. Denn das unerwartet lange Ausbleiben der Parusie machte dem Glauben die grösste Noth. Durch Vertiefung in den gegebenen religiösen Besitz und durch Rückblick auf die in der Geschichte erwiesene Herrlichkeit Jesu wird diese Schwierigkeit überwunden.

Zweites Kapitel.

Das ewige Leben in der Gegenwart.

1. Wir setzten bisher nur voraus, dass das ewige Leben bei Johannes gemeinhin als eine schon gegenwärtige Grösse angesehen wird. Völlig unzweideutig ist diese Anschauung 5 24 und I 3 14 ausgesprochen: der Gläubige ist aus dem Tode in's Leben hinübergeschritten. Darin ist (vgl. 5 24) die authentische Erklärung des vielgebrauchten Ausdrucks des Lebensbesitzes (ἔχειν τ. ζ. α. z. B. 3 15 f. 36^a 5 40 etc.) gegeben, wie auch die Präsentia 6 33 10 28 zeigen. Wie bei Paulus, so wird 5 25 die lebenschaffende Thätigkeit geradezu als eine bereits in der Gegenwart stattfindende Todtenauferweckung gedacht. In der Gegenwart erscheint dies Leben als etwas im Innern des Menschen Befindliches (6 53 I 3 15), als ein Leben der ψυχή (12 25, vgl. III 2 εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή), das erst mit der Auferweckung auch äusserlich sichtbar wird. Diese geistige Art des ewigen Lebens tritt I 5 13 besonders scharf hervor, wo Johannes den Christen erst zum Bewusstsein davon verhelfen will, dass sie bereits den Besitz des Lebens haben; es fehlt ihnen eben noch an der sicheren Erkenntniss, dass sie in den geistigen Gütern, die sie besitzen, bereits das ewige Leben selbst haben.

Wie bei Jesus das Reich Gottes, so wird hier das Leben als das höchste Gut gedacht. Es ist Antheil an dem Gute, das Gott selbst geniesst; darauf führt 6 57 die Korrelation des ὁ ζῶν πατήρ mit dem folgenden ζήσει, ebenso 5 26 ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ κ. τ. λ. Ganz besonders lehrreich ist hier I 5 20, wo Jesus Christus als der wahrhaftige Gott bezeichnet ist, weil er das ewige Leben (vgl. 11 25 14 6) ist. Mit

dem Leben sind alle Güter verbunden zu denken. So wird der Satz, dass Jesus das Brot des Lebens sei, dahin erläutert, dass, wer zu ihm kommt, nicht hungern, und wer an ihn glaubt, nicht dürsten werde (6 35). Wie schon die Unangemessenheit des letzteren Zusatzes zum Bilde des Brotes zeigt, kommt es wesentlich auf den Gedanken an, dass Jesus eine allseitig genügende Befriedigung zu schaffen vermag. Das wird auch 10 10 ausgeführt, wenn dem ζωὴν ἔχειν ein περισσὸν ἔχειν hinzugefügt wird. Mit dem Leben soll man die ganze reiche Fülle der Heilsgüter überkommen. Mit der allseitigen verbindet sich die dauernde Befriedigung (z. B. 4 14 10 28 11 26 etc.). Auf den gleichen Gedanken führt der Gegensatz, in den das Leben zum Tode, als dem grössten Uebel, oder zur ἀπώλεια gestellt wird (z. B. 3 16 5 24 I 3 14 5 16 etc.).

Mit dem gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens verbindet sich, wie sonst, die freudige Stimmung, welche in den Christen angeregt wird. So soll der Hinweis auf die Gemeinschaft der Leser mit den Aposteln, die auf dem Zeugniss vom ewigen Leben beruht, dazu dienen, um ihre Freude völliger zu machen (I 1 4, vgl. II 12). Umgekehrt kann man an den verschiedenartigen Gründen, die für christliche Freude angeführt werden, ersehen, was alles der Verfasser zu den Gütern des ewigen Lebens rechnet. So hat Jesus selbst Freude an der fortdauernden Liebe des Vaters zu ihm (15 10 f.) und an der väterlichen Obhut (17 13, vgl. 8 29); er dankt Gott für seine Gaben (6 11 23) wie für die Erhörung seiner Gebete (11 41). Diese seine Freude wird in gleich völliger Weise (15 11 17 13) seinen Jüngern dadurch zu Theil, dass auch sie auf Grund seiner Fürbitte sich der göttlichen Obhut versichert wissen (17 13) und der Erhörung ihrer Gebete gewiss sind (16 24). Insbesondere ist das Wiedersehen des Auferstandenen für sie Grund zur Freude (16 20 ff. 20 20), weil er mit dem Heimgang zum Vater in den Zustand voller Seligkeit eintritt (14 28), aber auch desshalb, weil sein Heimgang ihnen nützt (16 7), sofern damit seine und also auch ihre Machtstellung und Seligkeit definitiv sichergestellt ist (16 7—11), also auch ihre Freude ihnen nicht mehr genommen werden kann (16 22). Wie ferner Jesus sich jeder Glaubensförderung der Seinen (11 15) und jedes Fortschrittes seines Werkes freut (4 36), so spricht Johannes von der grossen Freude an dem Wandel seiner Kinder in der Wahrheit (III 4); insbesondere aber entwickelt sich die Freude zum Vollmass bei dem, der durch das Halten der Gebote sich dauernd im Besitz der Liebe Christi erhält (15 10 f.). Wie Abraham sich des Tages der Erscheinung Christi freut (8 56) und der Täufer des Zudranges zu ihm, in dem er schon die Vereinigung von Bräutigam und Braut, d. h. den

nahen Anbruch des Messiasreichs schaut (3 29, vgl. 26), so ist natürlich für die Gläubigen mit dem Anbruch der Heilszeit und allen ihren Gütern ein unerschöpflicher Quell der Freudigkeit gegeben.

Mit der Freude verbindet sich auch hier der Friede, wie ja χαῖρε ebenso als Grussformel vorkommt (19 3 II 10 f.), wie εἰρήνη ὑμῖν (20 19 21 26 II 3 III 15). Wie die Freude besteht auch der Friede im Vollsinn zunächst als Jesu Eigenthum (14 27). Der Gegensatz, in dem er hier zur Erschütterung des Seelenlebens durch starke Affekte der Bangigkeit erscheint, macht es deutlich, dass er als Stimmung gedacht wird, in der nichts Feindseliges die Seele aufregt, also als innere Harmonie und Gehaltenheit, die sich aus der freudigen Grundstimmung ergibt. Wie λύπη den Gegensatz zu χαρά (16 6 20 21), so bildet θλίψις und die aus ihr sich ergebende trübe und gedrückte oder verzagte Stimmung den Gegensatz zu εἰρήνη (16 33). Diese Stimmung des Friedens hinterlässt Jesus den Seinen als kostbares Gut (14 27), und zwar ist sein Geben kein ohnmächtiges Wünschen, sondern ein wirskames Verleihen (ib.). Denn diesen Frieden begründet er auf ihre Lebensgemeinschaft mit ihm, vermöge deren sie auch an seinem Siege über die Welt Theil haben (16 33, vgl. 20 19 21 26). Zugleich aber wird der Friede auf sein Abschiedswort (c. 14—16) begründet (16 33[a]), das ja ein Trostwort war und mit dem Ausdruck seines sicheren Bewusstseins über den väterlichen Schutz schloss (16 32). Ebenso wird die Aufhebung der Bangigkeit 14 1 auf das Gottvertrauen, 12 27 auf das Gebet zum Vater, das vom Bewusstsein seiner Macht und der Einsicht in seine Zwecke getragen ist, zurückgeführt. Genau so wie die Freude ist also auch der Friede der Ausfluss und die psychische Wirkung des gesammten Heilsbesitzes, insbesondere nach seiner religiösen Seite hin.

Mit der Gewissheit, bereits das ewige Leben zu besitzen und damit sich im Heilsstande zu befinden, verbindet sich auch die Zuversicht, die wir schon jetzt im Verkehr mit Gott haben (παῤῥησία). Dieser Zusammenhang zeigt sich darin, dass das ewige Leben ebenso als Inhalt des Bleibens in Gott vorgestellt wird, wie die παῤῥησία (vgl. I 2 24 f. mit 2 28), und dass I 5 13 14 das Wissen um den Besitz des ewigen Lebens durch die παῤῥησία ergänzt wird. Genau so wie Friede und Freude ergibt sich aber auch die Zuversicht aus den mannigfaltigsten Heilsgedanken. Sie gründet sich negativ darauf, dass unser Herz uns nicht verklagt (I 3 21), positiv auf die Erfüllung der Gebote und das Thun des Gottgefälligen (I 3 22), anders ausgedrückt auf das Bleiben in Gott (I 2 28), darauf, dass wie der erhöhte Christus nur noch im Vater ist, so auch sie in Gott sind, weil ihr Bleiben in der Liebe ein Bleiben in Gott ist (I 4 17). Diese Heilszuversicht gegen Gott

(πρός I 3 21 5 14) zeigt sich bei der Parusie im Gegensatz zu aller Scham oder Furcht (I 2 28 4 17), sie zeigt sich aber auch schon gegenwärtig in der Gebetserhörung (I 3 21 f. 5 14), und auch die im Evangelium bezeugte Freimüthigkeit Jesu (18 20 f., vgl. 7 26) bietet eine Analogie.

2. Das ewige Leben wird also als das höchste und definitive Gut gedacht, mit dessen Besitz Freude, Friede und Zuversicht unmittelbar verbunden sind. An der speziellen Begründung dieser Stimmung liess sich bereits erkennen, wie mannigfache Heilsgedanken in der Anschauung vom ewigen Leben verbunden sind. Der Beweis für diesen reichen Inhalt lässt sich aber auch direkt führen. Von Weiss ist in ein besonders enges Verhältniss zum ewigen Leben die Gotteserkenntniss gebracht und zweifellos mit vollem Recht. Denn in gewisser Weise muss thatsächlich die Erkenntniss Gottes als Gesammtgut wie als Grundlage jedes Gutes verstanden werden können. Kann es doch geradezu heissen: dies ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen (17 3). Denselben Gedanken spricht 1 4 aus, sofern das im Logos befindliche Leben sich im Bereiche der Menschenwelt als Licht, d. h. als Erleuchtungsmittel bewährt, während 8 12 umgekehrt das Licht der Erkenntniss als zum Leben gehörig gedacht wird. In beiden Stellen erscheint also die erkannte Wahrheit in engstem Zusammenhang mit dem eigentlichen Heilsgut, ja als dessen Quintessenz. Die Verbindung des Lichtes mit dem Leben ist um so einleuchtender, als ja die Heilsvollendung selbst als δόξα, d. h. himmlischer Lichtglanz gedacht ist, und die Zusammengehörigkeit der Erkenntniss mit dem Leben versteht sich von selbst, wenn dies in seiner Vollendung als Schauen, d. h. als volle unmittelbare Erkenntniss Gottes gedacht wird (17 24 I 3 2).

Trotzdem dient es der Sache nicht, das ewige Leben als Gotteserkenntniss geradezu zu definiren. Denn so wichtig und eigenartig die Bedeutung der Erkenntniss hier ist, repräsentirt sie doch das Leben nur von einer Seite her, nach seiner Geistigkeit. Der eigentliche und alles beschliessende Inhalt des Heilsgutes ist wie in der Predigt Jesu die Gottesgemeinschaft. Dabei denke ich vorerst noch nicht an den spezifisch johanneischen Ausdruck ἐν θεῷ oder ἐκ θεοῦ εἶναι, sondern an den Verkehr mit Gott im weitesten Sinne. Die Wohnstätte, die Jesus den Seinen bereiten will, befindet sich im Hause des Vaters, wo viele Wohnungen sind (14 2 3). Mit anderen Worten, es handelt sich darum, zum Vater zu kommen (14 6), zu dem er jetzt hingeht (14 28). Nicht Alle können dahin kommen (8 21), überhaupt Niemand ohne ihn, da er der Weg ist (14 6) oder die Thüre, durch welche man in die Theokratie eingeht (10 9). Dass diese vollendete Gottesgemeinschaft zum

Wesen des ewigen Lebens gehört, ist schon an sich deutlich, wird aber auch durch den Zusammenhang des ὁδός mit der ζωή (14 6) nahegelegt; auch wird I 1 2 hervorgehoben, dass das in Christus zur Erscheinung gekommene Leben ein ewiges war, als solches, welches (ἥτις) in Gemeinschaft mit dem Vater geführt wurde, und v. 3 wird der Gedanke des Lebens wieder in den der Gemeinschaft mit dem Vater (und dem Sohne) umgesetzt. Ferner wird I 2 24 25 ausdrücklich das Bleiben (im Sohne und) im Vater als die Erfüllung der uns gegebenen Verheissung, nämlich als ewiges Leben verstanden. Aber auch als Gottessohnschaft wird dies den Kern des ewigen Lebens bildende religiöse Verhältniss zu Gott bezeichnet. Die enge Beziehung der Gotteskindschaft zum ewigen Leben zeigt 5 26; denn dem Sohne hat der Vater gegeben, selbst ein Quellpunkt des Lebens zu sein (vgl. I 5 11). Und dass hier die Worte Vater und Sohn die motivirenden sind, zeigt 6 57 das καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, wonach es dem Wesen eines lebendigen Vaters allein angemessen ist, dass auch sein Sohn Leben habe. Entsprechend sind auch Sohnschaft und δόξα auf's Engste verbunden. Denn der Sohn hat bereits eine Herrlichkeit an sich, wie sie nur ein Eingeborener vom Vater her haben kann (1 14) und kann den Vater bitten, ihn zu verherrlichen (17 1) mit der vor Grundlegung der Welt ihm bereits eignenden Herrlichkeit (17 5) als dem Geschenk der väterlichen Liebe (17 24). Entsprechend gebührt aber allen Gotteskindern die Wesensgleichheit mit dem Vater (I 3 2), d. h. der Antheil an der göttlichen Herrlichkeit. Leben also und Herrlichkeit sind mit der Gotteskindschaft auf's Engste verbunden und fallen im Wesentlichen mit einander zusammen; mit dem einen ist auch das andere unmittelbar gegeben.

Nach anderer Seite wird der Gedanke des ewigen Lebens beleuchtet, sobald wir den Zusammenhang beobachten, in dem es mit Christus steht. Man kann geradezu sagen, dass die Lebensgemeinschaft mit Christus das ewige Leben sei, betrachtet unter dem Gesichtspunkt seines Zusammenhanges mit Christus. Denn dieser ist der Lebensspender, also muss, wo er ist, auch Leben sein. Zu den johanneischen Grundgedanken gehört es, dass der Sohn Gottes selbständiges Leben in sich hat (5 26 6 51 57). Diesen Gedanken drückt Jesus auch so aus, dass, wie er aus eigener Macht und freier Entschliessung (die mit Gottes Gebot zusammenfällt) sein Leben hingibt, er auch dieselbe, ihm gegebene Vollmacht hat, es wieder zu ergreifen (10 17 f.). Der Prolog führt diese Anschauung darauf zurück, dass schon in dem gottgleichen Logos, durch den alles Leben geworden ist, Leben war (1 4). Pulsirt nun das Leben nicht nur in Gott, sondern auch im

Sohne in originaler Weise, so muss auch von beiden zugleich Leben ausgehen. Wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will (5 21, vgl. 10 28 17 2). Auf ihn weist auch die Schrift als den Lebensträger hin, während sie selbst Leben nicht zu geben vermag (5 39 f.). Der Menschensohn gibt unvergängliche Speise (6 27), ja er ist selbst im Unterschied vom Manna das himmlische Lebensbrot (6 35 48, vgl. 6 33 57 58) und das Wort des Lebens (I 1 1, vgl. Ev 5 25). Ja er kann geradezu als das ewige Leben bezeichnet werden (14 6 I 5 20), d. h. als Quell, als Träger und Spender des ewigen Lebens.

Ist nun Christus selbst das Leben, so muss die Lebensgemeinschaft mit ihm den Besitz des ewigen Lebens involviren. Diese Konstruktion bestätigt sich durch den Zusammenhang von 6 53—57. Denn hier wird die Folge davon, dass man des Menschensohnes Fleisch und Blut geniesst, in völlig parallelen Sätzen so ausgedrückt, dass 1. ein solcher ewiges Leben hat, 2. er „in mir bleibt und ich in ihm". Beides wird dann vermittelt durch den Gedanken, dass er Leben in sich habe und mitzutheilen vermöge. Die Gleichheit beider Gedanken ergibt sich auch 14 19 20. Hier wechselt mit der Vorstellung des Lebens (v. 19) die Erkenntniss, dass nun ihre Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen beginne. Ausdrücklich werden dann im Briefe Lebensgemeinschaft mit Christus und ewiges Leben identifizirt. Neben den schon oben verwendeten Stellen 1 2 3 und 2 24 f. kommt besonders 5 11 12 in Betracht: Da das Leben im Sohne Gottes vorhanden ist, so hat das Leben, wer den Sohn hat, und wer den Sohn nicht hat, hat auch das Leben nicht (5 11 12). Den Sohn aber hat man, wenn man in ihm bleibt.

Kommt in den besprochenen Wendungen die religiöse Art des ewigen Lebens zu vielseitiger Darstellung, so ist mit alledem auch bereits seine ethische Art mitgesetzt, da, wie sich noch ergeben wird, alle jene Ausdrücke zugleich ethisch bestimmt sind. Es lässt sich aber auch unabhängig davon zeigen, dass die Anschauung des ewigen Lebens ethisch orientirt ist. Im Evangelium allerdings finden sich davon nur leise Spuren. Wenn die ἀγαθὰ ποιήσαντες im Gegensatz zu den φαῦλα πράξαντες in's Leben eingehend gedacht werden (5 28), so könnte man das an und für sich nach der äusserlichen Vergeltungstheorie verstehen, aber in der Drohung Jesu an die Juden, dass sie in ihren Sünden sterben und desshalb dort, wo er hingeht, nicht hinkommen können (8 21), kündigt sich bereits die innere Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit von Sünde und Tod, wie von Gerechtigkeit und Leben an. Mit besonderer Deutlichkeit aber ist dieser Zusammenhang im Briefe ausgesprochen. Wenn 3 14 die Bruderliebe als

Erkenntnissgrund des Ueberganges vom Tode zum Leben genannt wird, und man am Nichtlieben den Todeszustand erkennt, so wird vorausgesetzt, dass das an und für sich im Innern verborgene Leben sich in der Bruderliebe äussert und zu Tage tritt. Es ist also so gedacht, dass es seiner Art nach sich in der Liebe auswirkt; dann aber muss das Vorhandensein der Liebesgesinnung selbst zum Wesen des Lebens gehören, sie muss als integrirender Theil, besser als innere Artbeschaffenheit des Lebens gedacht werden. Charakteristisch ist die Begründung dafür aus dem sittlichen Bewusstsein in v. 15. Denn wer den Bruder nicht liebt, hasst ihn, ist also seiner Gesinnung nach ein Mörder (vgl. Mt 5 21 f.), ein Mörder aber kann sein Leben nicht behalten, sondern muss vom Leben zum Tode gebracht werden; kann er aber das Leben nicht behalten, so doch noch viel weniger das ewige Leben; mithin gehören Nichtlieben und Todeszustand wesentlich zusammen. Diese Argumentation führt den Verfasser zu dem über das Bisherige noch hinausgehenden Satz, dass jeder Menschenmörder οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν, d. h. der Bruderhass führt zum Verluste des schon besessenen ewigen Lebens. Die Behauptung von Weiss (z. St.), von Verlust des ewigen Lebens zu reden, sei eine contradictio in adjecto, darum könne Jeder, der seinen Bruder hasst, zu ewigem Leben überhaupt nicht kommen, trifft, so naheliegend sie ist, doch den Sinn des Verfassers nicht. Denn dieser kennt auch bei Gliedern der christlichen Gemeinde, die doch das ewige Leben besitzen, eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον (5 16 17, vgl. II 8), kennt also wie den Uebergang vom Tode zum Leben, so auch den vom Leben zum Tode[1]. Das Leben selbst verliert von seinem Ewigkeitscharakter beim Abfall Einzelner zum Tode eben so wenig wie beim Hinzutritt Vieler zum Leben, denn seinen Quellpunkt hat es in dem ewigen Gott und seinem Sohne. Es ist also wie eine Kraft gedacht, die von hier ausgehen, einen Menschen ergreifen und dauernd in ihm bleiben oder bei starkem inneren Widerstand sich auch wieder von ihm wenden und zu ihrem Quellort zurückkehren kann.

Der Zusammenhang des Lebens mit der Sittlichkeit tritt auch 2 17 hervor. Hier wird dem Thäter des göttlichen Willens ewige Dauer zugesagt; während nämlich die Begierde, die sich an die Dinge dieser Welt haftet, nothwendig an dem vergänglichen Wesen derselben theilnehmen und zu Grunde gehen muss, muss Gottes Wille bestehen bleiben, also auch der Thäter dieses Willens, sofern er eben am göttlichen

---

[1] Es ist allerdings leicht begreiflich, dass der Verfasser über ein Schwanken nicht hinauskommt. So geht I 2 19 von der Unverlierbarkeit des wahren Christenglaubens aus; ebenso unvereinbar, aber sachlich gleich verständlich sind die Urtheile über die Erwählung des Judas in Ev. 6 70 und 15 18.

Willen seinen bleibenden Lebensinhalt gefunden hat. So geht aus der unvergänglichen Art des göttlichen Willens hervor, dass dessen Uebung zum Wesen des ewigen Lebens gehört. Die gleiche Rücksicht auf die sittliche Art der Gottesidee liegt der Ausführung in 3 2 3 zu Grunde. Allerdings wird der beherrschende Gedanke der zu erstrebenden Gottgleichheit durch die Rücksicht auf die menschliche Unreinheit, die das Gottschauen hindert, durchkreuzt, aber dass die Vergleichung mit Gott dem Verfasser dennoch vorschwebt, beweist der Blick auf Christus, der schon v. 2 den Ausdruck beeinflusst hat. Die ἁγνεία Christi mit ihrem Gegensatz gegen alle Sünde zeigt, wie in der Gegenwart die Anfänge des ewigen Lebens im Gläubigen sich in gleichem Gegensatz auswirken müssen. Die ἁγνεία des Erhöhten, wie er sie in seinem irdischen Leben bewährt hat, kommt für uns als Muster und Vorbild, als Ebenbild des göttlichen Lebens in Betracht, dem wir gleichgestaltet sein werden.

Das ewige Leben besteht seinem Wesen nach in dem religiösen Verhältniss zu Gott und Christus und ist innerlich durchaus ethisch geartet. Als religiös-ethisches Gut ist es gegenwärtig nur für die Seele vorhanden und erschliesst sich in der Gotteserkenntniss; unmittelbar mit dem Besitz dieses Heilsgutes ist die Stimmung der freudigen und friedevollen Zuversicht gegeben. Das ist offenbar eine durchaus einheitliche und in sich geschlossene Anschauung. Indess fehlt hier noch ein wichtiges Moment des Gedankens, denn bei Jesus wie bei Paulus verbindet sich unmittelbar mit der Anschauung vom Heilsgute die Vorstellung, dass sein Besitz nicht in einer menschlichen Beschaffenheit, Kraft oder Thätigkeit, sondern allein in Gottes Willen und Wirken begründet sei. Die gleiche tiefreligiöse Anschauung eignet aber auch dem Verfasser unserer Schriften und wird von ihm in verschiedenen Formen geltend gemacht. Wie bei Jesus der Gedanke in der Zusammengehörigkeit von Reich Gottes, Errettung und Sündenvergebung einen scharfen Ausdruck findet, wie er bei Paulus in der Lehre von Errettung und Rechtfertigung ausgeprägt wird, so kommt er bei Johannes durch den festen Zusammenhang zum Ausdruck, der hier zwischen Leben, Errettung und Sündenvergebung besteht. Nach Weiss (Bibl. Theol. § 148[a]) muss der Mittheilung des Lebens die Errettung vom Tode als anderes Moment zur Seite gehen. Aber diese Trennung entspricht der johanneischen Anschauung nicht. Vielmehr bezeichnet auch bei ihm die Errettung nur negativ dasselbe, was positiv als Lebensmittheilung erscheint. Nirgends bewährt sich der Gedanke, dass das σώζειν noch eine von der Lebensmittheilung verschiedene, etwa sie erst ermöglichende, die Voraussetzung und Unterlage für sie beschaffende Thätigkeit sei, sondern überall wird es als

Eigenart der durch Jesus ausgeübten Lebensmittheilung bezeichnet, dass sie ihrer Art nach Errettung ist. So ist Ev. 3 17 dem σωθῆναι ein κριθῆναι gegenübergestellt; dies nimmt aus 3 16 ein ἀπολλύναι auf, das wieder dem ἔχειν ζωὴν αἰώνιον entgegengesetzt ist. Verderben und Gericht gehören also ebenso zusammen wie Errettung und Leben. Analog wird das σώσω 12 47 durch ζωὴ αἰώνιος v. 50, das σωθήσεται 10 9 durch ζωὴν ἔχειν v. 10, das ἵνα σωθῆτε 5 34 durch ζωὴν ἔχητε v. 40 wieder aufgenommen und erklärt. Besonders deutlich ist 5 24 = I 3 14. Wer in das Leben eintritt, scheidet eben damit aus dem Gebiet des Todes aus, wird also errettet. Mithin sind Lebensmittheilung und Errettung der gleiche Vorgang, mit einander gegeben und durch denselben Akt gesetzt. Dagegen finden wir nirgends eine Spur davon, dass die Lebensmittheilung auf die Errettung erst folge oder sie voraussetze. Beweisend ist noch eine andere Erwägung. Welt ist bei Johannes der Ausdruck für die sündige und heilsbedürftige Menschheit; als solche bedarf sie der Errettung. Wie nun Jesus als Erretter der Welt bezeichnet wird (Joh 4 42 3 17 12 47 I 4 14) oder mit gleichem Sinn als der in die Welt Kommende (6 14 11 27, vgl. 17 18), so wird die Welt auch als Objekt der Leben schenkenden Liebe Gottes gedacht (3 16 17), ja es wird geradezu von der Mittheilung des Lebens an sie geredet (6 33 51, vgl. I 4 9). Diese Worte sind verständlich nur unter der Voraussetzung, dass die Lebensmittheilung die Errettung in sich schliesst resp. mit ihr zusammenfällt. Das Leben wird stets gedacht als mitgetheilt an eine Menschheit, die von sich aus Leben nicht hat und nicht erlangen kann und dem Verderben verfallen müsste. Durch eine zuvorkommende Liebesthat Gottes muss sie, die schon auf dem Wege zum Verderben sich befindet, aus diesem heraus in's Leben versetzt werden. Nicht aber ist die Errettung die Hälfte, und die Lebensmittheilung die andere Hälfte dieser Gottesthat, sondern jedes bezeichnet das Ganze. Nun ist, wie wir sehen werden, der Begriff der Errettung umfassender als der der Sündenvergebung, aber auch diese wird mit der Lebensmittheilung parallelisirt, ja geradezu identifizirt. So wird der Sendung des Sohnes I 4 9 die Absicht der Lebensmittheilung und unmittelbar darauf v. 10 die Absicht der Sündensühne zugeschrieben. Noch deutlicher ist I 5 16, wo der Erfolg der Fürbitte für den in Sünde befindlichen Bruder als ein δώσει αὐτῷ ζωήν beschrieben wird. Es ist also klar, dass die Lebensmittheilung mit der Errettung und speziell der Sündenvergebung zusammenfällt.

Unsere Uebersicht hat ergeben, dass die johanneische Anschauung vom ewigen Leben, wie man auch nach der Natur des Ausdrucks garnicht anders erwarten konnte, die Gesammtheit der Heilsgedanken

wie in einem Brennpunkt vereinigt. Mit dem Gedanken des ewigen Lebens in der Gegenwart ist die Summa der Religion im Sinne des Johannes bezeichnet, und die weitere Darstellung kann keine andere Aufgabe haben, als die Fülle von Anschauungen, die im ewigen Leben zusammengefasst sind, aufzuweisen und das ewige Leben so darzustellen, wie es sich unter jedem einzelnen der darin zur Einheit zusammengefassten Gesichtspunkte der Betrachtung erschliesst. Dabei bewährt sich die religiöse Art dieser Anschauungen daran, dass sie wohl auf gegenseitige Ergänzung rechnen, dass aber im Allgemeinen — denn an einem wichtigen Punkte ist allerdings diese Auffassung verlassen — die verschiedenen Anschauungen nicht zu addiren sind, um das richtige Bild vom Heilsganzen zu gewinnen, sondern jeder dieser Vorstellungskreise wiederum das ganze Heil darstellt, freilich unter besonderem Gesichtswinkel. Dabei wird es sich empfehlen, die Darstellung der Erkenntniss, deren Hervortreten für Johannes so bedeutsam ist, an den Schluss zu stellen, weil der Einfluss des damit gesetzten spezifisch hellenischen Moments erst dann richtig eingeschätzt werden kann, wenn die anderen charakteristischen Merkmale des Heils in ihrer Eigenart festgestellt sind. Die anderen Heilsgedanken kann man in zwei Gruppen theilen, der einen liegen solche innere Erlebnisse oder Thatbestände zu Grunde, die psychologisch im Wesentlichen messbar und bestimmbar sind, wie z. B. die Erfahrung der Sündenvergebung oder das sittliche Leben; bei der anderen bleibt ein psychologisch nicht analysirbarer, weil dem Intellekt inkommensurabler Restbestandtheil, und es ist das die sog. johanneische Mystik. Sofern für Johannes die Verbindung gerade von Mystik und Erkenntniss charakteristisch ist und hier wesentliche Verbindungsglieder sich aufweisen lassen, wird man Mystik und Erkenntniss am besten zusammenstellen. Im Uebrigen ist daran zu erinnern, dass freilich die johanneische Eigenart es mit sich bringt, von jeder Anschauung fast zu allen anderen einen unmittelbaren Uebergang zu statuiren, so dass keine Anordnung den Schein des Willkürlichen ganz vermeidet. Stellen wir die psychologisch messbaren Erfahrungen voran, so entspricht es der auch bei Johannes vorliegenden Ueberordnung der Religion über die Sittlichkeit, mit der Darstellung der religiösen Gedankenreihen den Anfang zu machen. Nirgends aber tritt die Ueberordnung der Religion entscheidender hervor, als da, wo die Abhängigkeit des Heils von Gottes Gnade ausgesprochen wird, zumal in der Lehre von der Errettung und Sündenvergebung. Hiermit zu beginnen, empfiehlt sich auch desshalb, weil dort sogleich auf's Deutlichste die Einwirkung des Paulinismus auf Johannes nachgewiesen werden kann.

Drittes Kapitel.

Die Gnadenlehre.

1. Es liegt auf der Hand, wie stark schon bei der Verknüpfung von Errettung und Sündenvergebung mit dem Leben die sachliche Uebereinstimmung mit Paulus war. Noch stärker tritt diese hervor, wenn wir eine andere Gedankenreihe betrachten, die ebenfalls die Abhängigkeit des Heiles von Gottes Willen und Wirken scharf zum Ausdruck bringt. Johannes statuirt nämlich eine regelmässige und feste Verbindung zwischen dem ewigen Leben und dem Glauben (3 15 f. 36 5 24 6 40 47 11 25 f. 20 31 I 5 10 13). Die synoptische Tradition bietet für einen derartigen Zusammenhang nur wenige Andeutungen (Mt 8 10 f. 21 31 f.), und es ist desshalb nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser hier einfach Jesu Worte reproduzirt. Nun erklärt Weiss die Kombination aus der eigenthümlich johanneischen Werthung der Erkenntniss. Der Glaube wirke auf jeder Stufe unmittelbar ewiges Leben, weil er das Erkennen zu dem wahrhaften macht, in welchem das ewige Leben besteht (Bibl. Theol. § 149 Anm. 3). Es ist in der That wahrscheinlich, dass diese Verbindungslinie zwischen Glauben, Erkenntniss und Leben vom Verfasser mehrfach wirklich gezogen ist; so führt 6 40 das πιστεύων ein θεωρεῖν weiter, 6 47 eignet der Glaube sich den Besitz dessen an, der den Vater geschaut hat, I 5 10—13 scheint der Glaube mit dem Zeugniss Gottes über seinen Sohn, d. h. mit dem ewigen Leben, zusammenzufallen. Bei der grossen Bedeutung der Erkenntniss für Johannes kann diese Kombination auch nicht das mindeste Befremden erregen. Wohl aber muss festgestellt werden, dass von hier aus die feste Verbindung zwischen Glauben und Leben sich nicht erklärt; vielmehr handelt es sich da um eine Reflexion, durch welche die schon vorhandene Verbindung der johanneischen Werthschätzung der Erkenntniss angenähert wird. Nach Weiss'scher Auffassung wäre dem Glauben, sofern er Erkenntniss einschliesst, das ewige Leben immanent; beides wäre der Natur der Sache nach untrennbar verbunden; aber diese Annahme lässt sich nicht überall durchführen, vielmehr führen die Worte bei genauer Prüfung meist in eine andere Richtung. Dass der Gläubige ewiges Leben hat, wird nicht als selbstverständlich angesehen, sondern auf den Liebeswillen Gottes zurückgeführt (6 40). Das ewige Leben erscheint also als Gabe, die dem Glauben beigelegt wird, nicht an sich mit ihm gegeben ist. Noch ungünstiger ist der Weiss'schen Auffassung die Thatsache, dass mehrfach, wo Glauben und Leben miteinander verbunden sind, zugleich der Gegensatz des-

selben in's Auge gefasst wird (ἀπώλεια 3 16, ὀργὴ θεοῦ 3 36, κρίσις 5 24). Denn hier zeigt sich wiederum, dass beim Gedanken des ewigen Lebens in diesem Zusammenhange nicht das Moment der Gotteserkenntniss, sondern das Verhältniss zur göttlichen Gnade im Vordergrund steht, welche den Sünder aus freier Liebe dem Verderben entreisst. Damit stimmt es zusammen, dass 3 36 das πιστεύειν durch das gegensätzliche ἀπειθεῖν als Gehorsamsthat, 5 23 f. durch den Zusammenhang als gebührende Anerkennung und Ehrfurcht vor Gott bestimmt wird, also auch im Begriff des Glaubens nicht ohne Weiteres das Moment der Erkenntniss, sondern das des Willens vorherrscht, dem dann der göttliche Liebeswille, der das ewige Leben schenkt, auf's Beste entspricht. Schliesslich kommt in Betracht, dass es in Christus begründet ist, wenn der Gläubige ewiges Leben hat (3 15). Das Leben wird mithin ursächlich in ihm beruhend gedacht, wie es 6 51[b] an seinen Tod und 14 19 an seine Auferstehung geknüpft ist. Also auch hier vermittelt sich die Verbindung von Glaube und Leben nicht durch die Erkenntniss, sondern durch den von Christus ausgeführten Willen Gottes. Natürlich kann dieser thätige, lebendige Gnadenwille, demgemäss Christus Niemand, der zu ihm kommt, hinausstösst (6 37 f.), selbst zum Inhalt der Erkenntniss werden, aber umgekehrt liegt im Begriff der Gotteserkenntniss nicht unmittelbar enthalten, dass es sich dabei nur um bestimmte Gnaden- und Willensakte Gottes handelt, und es ist daher nothwendig, diese mit aller erreichbaren Deutlichkeit festzustellen. Dass man die johanneische Verknüpfung von Glauben und Leben nicht ohne Weiteres vom Mittelgedanken der Erkenntniss aus verstehen darf, zeigt sich auch darin, dass der Glaube nicht nur mit dem Leben, sondern mit den verschiedensten Gütern verbunden wird, wo jener Mittelgedanke ganz fern liegt. So wird mit dem Glauben die volle Befriedigung (6 35), die Freiheit vom Gericht, vom Zorne Gottes und vom Tode (3 18 36 5 24 8 24), die Gotteskindschaft (1 12) und die Zeugung aus Gott (I 5 1), die Liebe Gottes (16 27) und das Schauen seiner Herrlichkeit (11 40), der Geistesempfang (7 39 etc.) und der Sieg über die Welt (I 5 5) verbunden.

Kann man aber die eigenartige Verknüpfung des Glaubens mit allen Heilsgütern aus der spezifisch johanneischen Anschauung und aus dem direkten Anschluss an die Predigt Jesu nicht zureichend erklären, so ist die Annahme geboten, dass es die paulinische Einwirkung ist, die sich hier zeigt. Wie die paulinische Gedankenarbeit überhaupt, so bildet auch die paulinische Gnadenlehre die unumgängliche Voraussetzung der johanneischen Anschauung, und sie hat diesem paulinischen Grundgedanken einen allerdings sehr freien, aber durchaus

angemessenen Ausdruck gegeben. Denn wenn wir von der scharf antipharisäischen Formulirung absehen, so ist eben der Grundgedanke des Paulus die rein religiöse Bedingtheit des Heils. Das ewige Leben ist die Gabe der Gnade Gottes (Rm 6 23), diese Gnade aber wird durch den Glauben und durch ihn allein ergriffen. Der gleiche Gedanke aber kommt in der johanneischen Bindung des Lebens an den Glauben zum Ausdruck.

2. Allerdings ist der johanneische Glaubensbegriff anders orientirt als der paulinische in der Rechtfertigungslehre, und man wird ihn nicht ohne Weiteres als Heilsglauben, als unbedingtes Sichverlassen auf Gottes Gnade bezeichnen dürfen. Auch der Ausdruck πιστεύειν εἰς beweist nichts dafür, da er oft rein referirend gebraucht (4 39 7 5 31 8 30 10 42 11 45 12 11 37 42), ja selbst den Gegnern in den Mund gelegt wird (7 48 11 48). Vielmehr geht der johanneische Begriff des Glaubens von dem Fürwahrhalten des Wortes, von dem Glauben, den man Jemandem schenkt, aus (vgl. Weiss a. a. O. § 149[a]). Nur darf man diese Differenz von der paulinischen fides justificans nicht zu hoch anschlagen. Denn der eigentliche Stammbegriff des πιστεύειν ist das Trauen, wie ja πίστις auch die Treue bezeichnet. Die beiden Hauptformen desselben ergeben sich einfach aus der Verschiedenheit des Objekts. Im einen Fall richtet sich das Vertrauen darauf, dass Jemand die Wahrheit sagt. Im anderen Fall bezieht sich das Vertrauen auf das gesammte Verhalten Jemandes, durch das eine Gemeinschaft möglich wird, also auf seine Güte u. s. w. Der Unterschied des Gedankens kann ein sehr erheblicher sein, dagegen nähern sich natürlich beide Auffassungen einander, ja sie gehen geradezu ineinander über, sobald der Inhalt des Wortes, das man für wahr hält, selbst garnichts Anderes ist, als die Zusicherung (ἐπαγγελία I 2 25) eines Liebesverhaltens und einer Liebesgesinnung. So wie das Zutrauen zur Güte Jemandes auch das Vertrauen in seine Wahrhaftigkeit einschliesst und ohne gegenseitige Wahrheit ein Verkehr garnicht möglich ist (vgl. Eph 4 25), so wird auch das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Jemandes sich unmittelbar in Vertrauen auf seine Hilfe umsetzen, wenn er seine Güte und Hilfe in Aussicht stellt. Daraus ergibt sich, dass beide Auffassungen des Glaubens nebeneinander her und unmittelbar ineinander übergehen können. So ist es ersichtlich in 14 1 2 der Fall, wo das im Gegensatz zur Verzagtheit stehende Gottvertrauen sich sofort in das Vertrauen auf die Untrüglichkeit des Wortes Jesu umsetzt, aber auch 11 40, wo πιστεύειν dem Todesgrauen entgegensteht und doch zugleich auf die christologische These v. 25f. zurückbezogen erscheint. Analog wird 14 12ff. dem Glauben das Vollbringen grosser Thaten in Kraft der Gebetserhörung zu-

gesagt, zugleich aber wird er auf die Lebensgemeinschaft Christi mit Gott (14 10f.) zurückbezogen. Ganz besonders deutlich wird der innere Zusammenhang beider Fassungen des Glaubens in I 4 16. Inhalt des Glaubens ist hier die Liebe, welche Gott zu uns hat, d. h. wir halten für wahr, dass er wirklich Liebe zu uns hat. Damit ist aber offenbar unmittelbar das Zutrauen gesetzt, das man zum Liebenden hat. Denn es ist unmöglich, dass man Gottes Liebe für echt hält, ohne davon die praktische Stellung zu ihm beeinflussen zu lassen.

Als Inhalt des Glaubens ist allerdings vorwiegend die christologische These gedacht, d. h. die zuversichtliche Ueberzeugung von seiner Gottessohnschaft. Aber wie überall im Neuen Testament, so hängt auch bei Johannes der Glaube an Christus mit dem Glauben an sein Heil auf's Engste zusammen. Ist doch Christus das Leben und seine Aufgabe die Lebensmittheilung, so dass mit dem Glauben an ihn auch der Glaube an die Zusicherung des Lebens gegeben ist; z. B. nimmt 11 25—27 das πιστεύεις τοῦτο; die Versicherung des Lebens an die Gläubigen auf und wird durch das Bekenntniss zu Christus als dem Sohne Gottes beantwortet. So schliesst also der Glaube an Christus die Heilsgewissheit unmittelbar in sich ein. Die Ueberzeugung, dass Jesus sei, wofür er sich gibt, nämlich Lebensspender, berührt sich auf's Engste mit dem paulinischen Heilsglauben. Allerdings eignet diesem zugleich das unbedingte Sichverlassen auf Gottes Gnade unter Verzicht auf allen eigenen Erwerb der Seligkeit. Aber auch in der johanneischen Predigt klingt dieser Gedanke hell und kräftig durch. Denn wie bei Paulus steht auch hier der Glaube in scharfem Gegensatz zu allem Eigendünkel. Wer noch Ehre von Menschen nimmt, statt sie, wie es sein muss, bei dem einigen Gott zu suchen, der kann zum Glauben nicht gelangen (5 44), und der Glaube kann zum vollen, bekenntnissfreudigen Glauben erst werden, wenn man die Ehre bei Gott nicht nur liebt, sondern mehr liebt als die bei Menschen (12 42f.). Demgemäss ist es einer der meist hervorgehobenen Züge, dass Jesus nicht seine eigene Ehre sucht (5 41 7 18 8 50), sondern Gottes Ehre (12 28 13 31 14 13 15 8 17 1 4 21 19). Der Glaube gibt als solcher Gott auch die Ehre, denn er ist eine Anerkennung der Wahrheit Gottes (3 33), während wer Gott nicht glaubt, ihn damit zum Lügner erklärt, ihm also die ärgste Schmach anthut (I 5 10). Zu diesem Glauben an die Wahrheit Gottes gehört aber auch, dass wir uns als Sünder bekennen, weil er uns dafür erklärt hat (I 1 10), wie wir uns auch bewusst sein müssen, ohne Christus nichts Gutes zu vermögen (15 4). So ergibt sich von Neuem, dass wie bei Paulus der Glaube im Gegensatz zu allem Eigenruhm steht. Gegenüber aller

falschen Selbständigkeit gewinnt ferner der Glaube den Charakter der Gehorsamsthat (3 36, vgl. 9 38 die unmittelbare Verbindung des Glaubens mit der Huldigung) und kann geradezu als Inhalt der göttlichen Forderung hingestellt werden (I 3 23, vgl. Ev 6 29).

Alle diese Belege zeigen bereits, wie weit entfernt der johanneische Gedanke von dem blossen Fürwahrhalten sich entfernt, und dass er bei aller Beziehung auf die Wahrheit doch ein starkes Willensmoment in sich schliesst, ja dass dies, wie sich auch durch die Analyse der Entstehung des Glaubens bestätigen wird, das ausschlaggebende ist. Nimmt man hinzu, dass jenem Willensakt die völlige Beugung unter Gott und der Verzicht auf alle eigene Ehre wesentlich ist, so wird man zugestehen müssen, dass in der festen und ausschliessenden Verbindung des Glaubens mit dem Leben bei aller Eigenart der Wendung der paulinische Klang unverkennbar hervortritt. Diese Annahme bestätigt sich, sobald wir auf eine andere Gedankenreihe achten.

3. Der Abhängigkeit alles Heils von Gott hat Paulus einen sehr kräftigen Ausdruck in der Erwählungslehre gegeben. Der terminus technicus der Erwählung findet sich freilich bei Johannes im üblichen Sinne nur II 1 13 von der Kirche gebraucht. Im Evangelium dagegen wird nur mit Beziehung auf die Zwölf von der Erwählung geredet. Auch hier klingt die Vorstellung der Auswahl an (ἐκ τοῦ κόσμου 15 19), und wird der in der Erwählung liegende Willensakt betont (15 16). Aber in anderer Form liegt eine völlige Parallele zum Erwählungsgedanken vor. Wie kein Mensch sich nehmen kann, was ihm nicht von Gott gegeben wird (3 27 19 11), so kann auch Niemand zu Christus kommen und an ihn glauben, es sei denn, dass es ihm vom Vater gegeben ist (6 65), und der Vater ihn zieht (6 44). Bildlich ausgedrückt: Wer nicht zu seiner Herde gehört, der glaubt nicht (10 26). Umgekehrt wird auch Alles, was ihm der Vater schenkt, zu ihm kommen, und er wird es zum Glauben führen (6 37). Aber nicht nur der Glaube ist denen, die der Vater ihm schenkt (vgl. noch 17 6 9), gewiss, sondern auch die Sicherung vor jedem Feinde (10 29) und vor dem Verderben (6 39 17 12 18 9) und somit das ewige Leben (17 2) und die Heilsvollendung. Auch die Beziehung auf die Auswahl fehlt nicht (17 6).

So ist es also wie bei Paulus (II p. 36 ff.) das unmittelbare, tiefe Durchdrungensein von der unendlichen Macht und Gnade Gottes, die sich in der Abhängigkeit des Heils allein von Gottes Gnadenwillen, der allein im Glauben angeeignet werden kann, ausspricht. Wie es aber stets die Eigenart der johanneischen Anschauung ist, die Religion in engster Verbundenheit mit der Sittlichkeit aufzufassen und dadurch jeden Schein von Willkür in Gott von vornherein zu zerstreuen, so auch

hier. Jener göttliche Akt, durch den dem Sohne die Seinen geschenkt werden, macht nicht etwa die Wirksamkeit Jesu überflüssig, sondern gerade nothwendig. Denn genau genommen zielt die Gotteswirkung nicht auf den Glauben, sondern auf die rechte Disposition dazu, auf das Kommen zu Jesu (6 37) oder auf die ideelle Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde ab (10 26). Die weitere Gotteswirksamkeit vermittelt sich dann eben durch Christi Wirksamkeit, sofern er die zu ihm Kommenden nicht hinausstösst, sondern dem Willen Gottes gemäss sie zum Glauben bringt und damit in seine Jüngerschaft aufnimmt (6 37ff.). Man muss ferner beachten, dass auch die Bewirkung des Kommens zu Jesu durch Vermittlung der vorhandenen sittlich religiösen Mächte, also sich geschichtlich-psychologisch vollzieht. Denn der Vater zieht zum Sohne durch den Unterricht, den er ertheilt (6 45), dieser aber ist kein unmittelbarer, wie er dem Sohne zu Theil geworden ist (6 46), sondern hat sich auf jüdischem Boden durch die heiligen Schriften des Alten Bundes vermittelt (5 37ff.), ist aber auch den Heiden nicht versagt geblieben (vgl. 10 16 11 52). Ueber diese Auffassung geht es nur scheinbar hinaus, wenn das Wort des Propheten (Jes 6 9f.) vom göttlichen Verstockungsgericht auf die Zeit Christi angewendet wird (12 38—41). Denn damit ist weder die geschichtliche Begreifbarkeit des Unglaubens ausgeschlossen, wie sie z. B. 16 7—11 angedeutet wird (obgleich sie allerdings in gleichem Masse sich schwieriger gestaltet, als die Offenbarung der Wunderherrlichkeit Christi sich steigert), noch schliesst die Zurückführung des Unglaubens auf eine Gotteswirkung seine ethische Verurtheilung aus, da jene Verstockung als Strafgericht gedacht ist, also selbst schon Verschuldung voraussetzt (vgl. auch 5 40 9 41 15 22—24). Aber allerdings wird hier deutlich, was überall die Voraussetzung ist, dass trotz aller ethisch-psychologischen Vermittlung die Gotteswirkung als eigentliche und wirkliche Gottesthat gedacht, und dass der Glaube und mit ihm alles Heil von der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes abhängig gemacht wird. Im geschichtlich-psychologischen Prozess wird ein unmittelbar göttliches, supranaturales Moment wirksam (vgl. das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι 8 47, das ἐν θεῷ 3 21).

Im Gedanken der bedingungslosen, wenn auch stets ethisch gearteten Gnade Gottes stimmt also die johanneische Anschauung mit der paulinischen bei aller Eigenart der Darstellung sachlich völlig zusammen. Unter diesen Umständen wird man den merkwürdigen Hinweis des Prologs auf paulinische Gedanken richtig zu würdigen haben. Taucht hier der spezifisch paulinische Gegensatz von Gesetz und Gnade auf (1 16 17), um sofort wieder zu verschwinden, so ist deutlich, dass der Verfasser hier ebenso seine Ausführungen an eine fremde, den

Lesern geläufige Terminologie, die paulinische, anknüpft, wie 3 3 5 an Jesu Predigt vom Reiche Gottes. Der Begriff der χάρις (der Ausdruck findet sich nur noch II 3) wird freilich sogleich in den dem Verfasser geläufigen der ἀλήθεια umgesetzt, aber ganz parallel steht dem paulinischen Gedanken der Gnade der johanneische der Liebe Gottes, der ganz analog das wirksame Heilsprinzip bezeichnet. Denn in dem Masse hat Gott die ganze ihm feindliche Menschenwelt geliebt, dass er ihr seinen eingebornen Sohn schenkte, damit sie unter der Bedingung des Glaubens das ewige Leben empfinge (3 16). Ebenso weist I 4 10 darauf hin, dass nicht wir Gott liebten, sondern er uns liebte und seinen Sohn zu unserem Heil sandte (vgl. I 4 14 19). Analog wird es 6 40 als der Wille des Vaters bezeugt, dass Jeder, der an den Sohn glaubt, ewiges Leben habe. Nicht minder wird durch den Gedanken der Liebe Gottes der gesammte Heilsstand der Gläubigen geregelt (s. u. Kap. IV No. 3).

Bildet der paulinische Gedanke von Gottes Gnade in anderer Form eine Grundvoraussetzung der johanneischen Anschauung, so scheint dagegen der paulinische Gegensatz gegen das Gesetz ganz verklungen[1] zu sein. Aber auch er zeigt sich in einer eigenthümlichen Nachwirkung. Zwar die Zeit der Polemik gegen die Geltendmachung des jüdischen Gesetzes auf christlichem Boden ist vorüber; hier ist die Frucht der paulinischen Arbeit die selbstverständliche Voraussetzung. Aber die Wirkung der paulinischen Polemik zeigt sich in dem völligen Zurücktreten des Lohngedankens. Denn eine andere Erklärung wird man für die merkwürdige Thatsache nicht geben können, dass im vierten Evangelium μισθός sich nur einmal in sprüchwörtlicher Anwendung (Joh 4 36), zur Regelung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit nur II 8 gebraucht findet, wie auch der Begriff der Vergeltung nicht verwendet ist. Auf Jesus jedenfalls wird man diese Thatsache nicht zurückführen können, denn er hatte zwar die rechtliche Verbindlichkeit Gottes gegen die Menschen abgewiesen und die überragende Grösse der göttlichen Gabe gegenüber jeder menschlichen Leistung hervorgehoben (I p. 96), aber doch von dem populären Lohngedanken einen reichlichen Gebrauch gemacht. Bedenkt man, wie unser Verfasser die von Jesu gemeinte Wechselbeziehung zwischen Religion und Sittlichkeit in anderen Formen zu einer sehr eindrucksvollen Darstellung zu bringen vermocht hat, so kann man nur urtheilen, dass er den Lohngedanken als missverständlich vermieden hat.

[1] Hierin liegt das anscheinende Recht BALDENSPERGER's, Moses' Gesetzgebung wie die Botschaft Jesu Christi als huldvollen Ausfluss aus dem Pleroma des Logos anzusehen (a. a. O. p. 48 ff.). Mir scheint diese Auslegung nicht nur unmöglich um des διά I. X. willen, das sich ja schliesslich zurechtlegen liesse, sie scheitert vor

4. Die eigenartigste Parallele zur paulinischen Gnadenlehre bildet die johanneische Anschauung vom Gericht, die man geradezu als Doublette zum paulinischen Rechtfertigungsgedanken beurtheilen muss. Das Gericht hat auch hier zunächst eschatologische Bedeutung; es wird vom Gericht am jüngsten Tage geredet (12 48, vgl. 5 45 8 50 I 4 17 2 28), vor das auch die Todten gestellt werden sollen (Ev 5 29). Wie aber die Begriffe des Lebens und der Herrlichkeit aus ihrer eschatologischen Umrahmung herausgenommen und auf die Gegenwart übertragen sind, so auch das Gericht. Der Vater hat sich kein Gericht mehr vorbehalten, er richtet überhaupt Niemanden, sondern hat das ganze Gericht dem Sohne übertragen (5 22f.), weil er der Menschensohn ist (5 27). Dieser Gedanke entspricht in so vorzüglicher Weise dem eschatologischen Gedankenkreise und der bei Jesus selbst vorliegenden Beurtheilung (vgl. I p. 125), dass mir hier die Weiterführung originaler Worte Jesu zweifellos zu sein scheint. Nun ist natürlich nicht die Absicht solcher Aussprüche, Gott in's Altentheil sich zurückziehen zu lassen, sonst könnte nicht 8 50 16 8—11 an Gottes Gericht appellirt werden, sondern die zwischen Vater und Sohn bestehende Solidarität soll auch hinsichtlich des Gerichts ausgesprochen werden. Das geschieht auch, wenn es heisst, dass beide zusammen das Gericht vollziehen (8 16), oder dass der Sohn so urtheilt, wie er den Vater urtheilen hört (5 30). Der Allem zu Grunde liegende Gedanke ist eben, dass man nicht mehr von Jesu Urtheil an das Gottes appelliren kann, weil beide den gleichen Massstab anwenden, so dass sein jetziges Urtheil beim göttlichen Weltgericht ratifizirt werden wird (12 48).

Unter diesen Voraussetzungen nun erfährt der Gedanke des Gerichts eine sehr eigenthümliche Anwendung. Schon jetzt nämlich übt der Sohn Gericht, indem er die Normen aufstellt, nach denen im göttlichen Gericht entschieden wird. Als Norm des Gerichts erscheint zunächst wie überall im Neuen Testament der Gesichtspunkt der guten oder bösen Thaten (5 29). Die Erscheinung Jesu in der Welt involvirt als solche auch bereits das Gericht, weil er als das Licht die Norm des göttlichen Willens in sich trägt (3 19f.). Insofern also übt er bereits Gericht aus (5 30 8 16) und kann geradezu sagen, dass er zum Gericht in die Welt gekommen sei (9 39, vgl. 8 26). Tritt nun aber das Licht hervor, und überführt es die Sünde ihrer inneren Unwahrhaftigkeit, so stellt sich zugleich heraus, dass diese allen Menschen gemeinsam ist. Niemand von den Juden thut das Gesetz (7 19). Der Welt wird bezeugt,

---

Allem an dem Artikel bei χάρις, der es schlechterdings unmöglich macht, auch den νόμος unter den Gesichtspunkt der Gnadenerweisung zu stellen.

dass ihre Werke böse sind (7 7) und dass sie im Argen liegt (I 5 19). Schon der Begriff der Welt bezeichnet vielfach die sündige Welt als solche. Dass dann die Welt nicht etwa mit Ausschluss der künftigen Gotteskinder, sondern als gesammte Menschheit gemeint ist, ergibt sich schon daraus, dass sie ja vielfach als Objekt der Heilsdarbietung erscheint (z. B. 1 29 3 16f. 4 42 6 51 12 47 I 2 2 4 9 14), also die künftige Gemeinde einschliessen muss, und durch die ausdrückliche Feststellung der Sünde auch der Christen (I 1 10) wird es bestätigt. Dieser allgemeinen Sünde gegenüber wird aber die Erscheinung des Lichtes zum Verdammungsurtheil über die ganze Menschheit. So hört κρίσις für Johannes auf, eine vox media zu sein und wird zur κατάκρισις[1], was natürlich nicht verhindert, dass daneben die allgemeinere Bedeutung gelegentlich festgehalten wird (z. B. 9 39 I 4 17). Als Gegenstand des göttlichen Verdammungsurtheils ist die Welt das Objekt des göttlichen Zornes (3 36) und somit dem Verderben (3 16) verfallen, ja sie befindet sich bereits im Zustande des Todes und Verderbens (5 24 12 25), sofern sie sich in der Sünde befindet (8 21 24).

Es kann nicht Wunder nehmen, dass die Welt sich dem von Jesu über sie ergehenden Gericht nicht widerstandslos fügt, sondern ihm mit ihrem Hasse vergilt (7 7). Da sie ihn aber in ihrem Hasse zu Tode bringt und dies unter dem Vorwand der gerechten Strafe für seine Sabbatschändung und Gotteslästerung thut, so gewinnt Tod und Auferweckung Jesu den Charakter eines Rechtsstreites zwischen der Welt und Jesus vor dem göttlichen Richterstuhl (16 8—11). Die Welt erhält Unrecht, und ihr Unglaube wird für Sünde erklärt. Er wird für gerecht erklärt (vgl. I 2 1), da Satan Anklage gegen ihn nicht erheben konnte (14 30, vgl. I 3 5) und geht zum Vater. Der Fürst dieser Welt aber ist und bleibt gerichtet. Die Folgen davon (vgl. 12 31) werden unter dem Bilde des Sieges über die Welt und ihren Herrscher vorgestellt. Jesus hat die Welt definitiv überwunden (16 33). Indem er durch seine Erhöhung von der Erde beim Vater eine dauernde Machtstellung einnimmt (12 32, vgl. 16 10), vollzieht sich die Depossedirung des Fürsten dieser Welt, sofern der Erhöhte alle zu sich ziehen (12 31f.), der Geist die Welt überführen wird (16 7ff.), und so die Werke des Teufels zerstört werden (I 3 8). Der Kampf, in den er gegen den Wolf eingetreten ist, um seine Schafe nicht sich entreissen und verderben zu lassen (10 11 14, vgl. 17 12 18 8 9), geht durch seinen Tod nicht etwa verloren, sondern wird gerade siegreich zum Ende gebracht. Denn dadurch, dass er zum Vater geht, wird er hinfort in den Stand gesetzt, alle Gebete der

[1] Dazu vgl. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre p. 260ff.

Seinigen zuerhören, und in Folge dessen werden sie in's Grosse wirken können (14 12—14, vgl. 4 38). An Stelle des Einen, der erstirbt, werden Viele in seine Arbeit treten (12 24), und sein Tod wird die Sammlung und Einigung der Vielen zu einer Gemeinde im Gefolge haben (11 52, vgl. 10 16 17 11 22 23). So wie er selbst, so werden auch die Seinen die Welt überwinden, und der Satan vermag ihnen nichts anzuhaben, wenn sie sich selbst bewahren (I 5 18). Den durch Abweisung der Irrlehre errungenen Glaubenssieg feiert der erste Brief (2 13 4 4 5 4) und begründet diesen damit, dass Alles, was aus Gott geboren ist, die Welt überwindet (5 4, vgl. 5 18), weil der, der hierin waltet, stärker ist, als der in der Welt Herrschende (4 4).

Hier tritt es bereits deutlich zu Tage, dass das mit Jesu Erscheinung gegebene Verdammungsgericht über die Welt durch seinen Tod ein für alle Mal festgestellt und in der himmlischen Welt schon sozusagen ratifizirt ist. Aber ebenso klar ist es, dass damit für die Seinen die definitive Errettung gegeben ist. Der Sohn übt nämlich seine Vollmacht, Gericht zu üben, in der Weise aus, dass er sich desselben enthält. Allerdings ist ja die von ihm ausgehende Verdammniss eine an sich nothwendige, aber keine beabsichtigte und auch keine definitive. Letzterer Gedanke liegt darin, dass er das Verdammen und Verurtheilen Gott und dem zukünftigen Gericht überlässt (8 50 12 48), daher auch ausdrücklich an dem Gericht des Bösen festgehalten wird (5 29). Diese Zeit ist also Wartezeit; sie ist aber mehr, sie ist Gnadenzeit. Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit sie durch ihn errettet werde (3 17). Demgemäss fasst er seine Aufgabe dahin auf, die Welt nicht zu richten, sondern zu erretten (12 47). Er richtet Niemand (8 15 12 47), d. h. er verurtheilt Niemand, sondern er mahnt, hinfort nicht zu sündigen (Joh 5 14, vgl. 8 11), um dem Gericht zu entgehen. Das spezifische Errettungsmittel aber ist der Glaube. So übt er sein Gericht dahin, dass die, welche noch nicht sehen, aufblicken, d. h. in den Besitz der rechten Gotteserkenntniss kommen (9 39). So bemüht er sich, Glauben zu wecken (5 34). Wer dem glaubt, der den Sohn gesandt hat, der kommt gar nicht in's Gericht (5 24). Analog ist das Bild zu deuten, dass wer durch Christus, die Thüre, eingehe, errettet werden solle (10 9). Umgekehrt ist, wer nicht glaubt, bereits gerichtet und verdammt (3 18). Mit der sittlichen Forderung steht die Hervorhebung der Glaubensforderung nicht im Widerspruch, da der Glaube selbst auf der Liebe zum Lichte (3 18f.), der Unglaube aber auf Mangel an Liebe zu Gott (5 42ff., vgl. 12 43) beruht. Umgekehrt kann auch scheinbarer religiöser Besitz vor dem Gericht nicht schützen. Dies wird in dem Satze ausgedrückt, dass Christus gekommen sei, damit die

Sehenden blind werden (9 39), d. h. die, welche bereits die volle Gotteserkenntniss und damit das rechte Verhältniss zu Gott zu besitzen meinen (vgl. 5 39) und desshalb von seiner Offenbarung keinen Gebrauch machen wollen, verlieren dadurch auch, was sie wirklich hatten, besitzen keinerlei Erkenntniss und Gemeinschaft mit Gott (15 21), behalten also auch ihre Sünde (9 41), ja diese wird ihnen erst zur vollen Schuld (15 22), und so bleiben sie unter Gottes Zorn (3 36).

Hier erhellt die durchgehende Uebereinstimmung mit der paulinischen Rechtfertigungslehre. Dass das letzte Gericht Gottes prinzipiell bereits durch das Auftreten Jesu involvirt, dass die himmlische Entscheidung wider Welt und Satan in seinem Tode bereits vollzogen ist, dass Jesus seine Vollmacht zum Gericht in der Enthaltung vom Gericht und der Beschaffung der Errettung übt, und dass der Glaube das einzige Errettungsmittel ist, der Gläubige aber wirklich nicht mehr in's Gericht kommt (5 24), oder doch am Tage des Gerichts Zuversicht hat (I 4 17), weil er Christus gleicht im Besitz des ewigen Lebens, das alles bezeugt die vollkommene sachliche Uebereinkunft[1] mit Paulus (vgl. Abth. II Kap. VI). Mit der paulinischen Rechtfertigungslehre deckt es sich schliesslich auch, wenn I 1 9 die Sündenvergebung auf Gottes Gerechtigkeit zurückgeführt wird. Der Anschluss an das Alte Testament ist hier ein selbständiger (vgl. schon Ps 51 16), aber doch darf vermuthet werden, dass die paulinische Anschauung das Zurückgreifen auf diese nicht eben häufige Beziehung der Gerechtigkeit veranlasst hat. In dem Gerichte, das Gott abhält, vergibt er, in Treue gegen seine Verheissung, nach seiner Gerechtigkeit, weil Jesus Christus der Gerechte als Anwalt des Sünders auftritt (I 2 1) und ihn unter Hinweis auf die vollzogene Sühne gegen jede Anklage vertheidigt.

5. Bei der grossen Uebereinstimmung, die auf diesem Punkte zwischen der paulinischen und johanneischen Anschauung herrscht, darf man freilich auch die Unterschiede nicht gering anschlagen. Der apokalyptische Bussruf des Paulus, der die Grundlage seiner Rechtfertigungslehre bildet, ging von der scharfen Betonung der Allgemeinheit der Sünde aus. Wenngleich auch Paulus Unterschiede in der sündigen Entwicklung anerkennt (s. Abth. II p. 79, 155), so bleibt doch dieser Gedanke bei ihm unwirksam. Die Menschheit wird als solidarische Trägerin der Sünde und des Verderbens beurtheilt. Dagegen tritt dies Moment im vierten Evangelium stark hervor. Hier zeigt sich der Ein-

[1] Auch Holtzmann findet die Heilslehre des Paulus bei Johannes vorausgesetzt (p. 365, vgl. 361 f.).

fluss der individualisirenden Art Jesu. Für diesen war die Menschheit nicht eine unterschiedslose massa perditionis, sondern er hatte ein feines Verständniss für das Bedürfniss der einzelnen Seelen und ihre Entwicklung. Wie seine Makarismen zeigen, setzte er auch eine Anzahl bereits wirklich Frommer voraus. Diese den konkreten Verhältnissen Rechnung tragende Vorstellung wird nun in der johanneischen Anschauung mit bemerkenswerther Schärfe zur Darstellung gebracht. Der Allgemeinheit der Sünde widerstreitet natürlich diese konkrete Gliederung der Menschheit nicht, da gerade die Frommen ein gesteigertes Bedürfniss nach Erlösung haben. Aber der Gedanke eines unterschiedslosen Verderbens der Menschheit wird allerdings der Korrektur bedürftig. Gibt es doch, abgesehen von Jesu Wirksamkeit, solche, die die Wahrheit üben (3 21), weil sie aus der Wahrheit (18 37, vgl. 10 16), also im letzten Grunde aus Gott selbst sind (8 47, vgl. 3 21 ἐν θεῷ). Ja es kann geradezu von Gotteskindern gesprochen werden, die durch den Tod des Heilsmittlers nur gesammelt werden (11 52). Mit dem Gedanken eines unterschiedslosen Verderbens der sündigen Welt sind diese Urtheile unverträglich, vielmehr setzen sie eine für den Heilserwerb sehr wesentliche Vorentwicklung voraus, eine positive Vorbereitung der Offenbarung durch die vorangehende geschichtliche Entwicklungsstufe (p. 36).

Demgemäss tritt auch der Glaube aus seiner Isolirung heraus und wird, wozu bei Paulus erst schwache Ansätze vorlagen (Abt. II p. 215 f.), zu der vorhandenen sittlich-religiösen Entwicklung in feste Beziehung gesetzt. Ausdrücklich statuirt 19 11 Stufen der Sünde, und das Gesetz für die Steigerung der Sünde spricht 8 34 aus: Jeder, der die Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Durch die Uebung gewinnt die Sünde an Kraft. Die Sünde aber entwickelt sich folgerichtig zum Unglauben. Diejenigen freilich, die schon ein inneres Verhältniss zur Wahrheit haben, kommen zum Licht (3 21), und auch die, die nur aus Blindheit sündigten, können, wenn sie sehend gemacht werden, zum Glauben kommen, da ihre Sünde noch entschuldbar, also vergebbar ist (9 41 15 22 24). Aber empirisch ist der Gang der Entwicklung in den meisten Fällen der entgegengesetzte. Böse Werke gehören in's Dunkel der Nacht. Das Licht erweist sie als solche, stellt sie bloss und rügt sie. Indem es also die Sünde in ihrem wahren Wesen, in ihrer Schande enthüllt, wirkt es Erkenntniss der Sünde, damit aber Hass gegen sich selbst, bei Allen, die von der Sünde nicht lassen mögen, also Unglauben (3 18—20). Desshalb ist der Unglaube die eigentliche, voll enthüllte und schuldige Sünde (16 9 15 22—24). Der hartnäckige Unglaube führt schliesslich geradezu zur Teufelskindschaft, die sich

in Mordgier und Wahrheitsfeindschaft erweist (8 44—47 I 3 8 12) und den höchsten Grad der Sünde bezeichnet, wo man die Wahrheit nicht mehr zu hören vermag; man hat sich der Einwirkung des Teufels hingegeben und wird nun von ihm getrieben (8 38), ja es kann geradezu von teuflischer Inspiration geredet werden (13 2, vgl. 6 70 7 20 8 48f. 52 10 20 I 4 1 3 4 6). Wie aber bis zu dieser letzten und definitiven Stufe der Sünde der Glaube noch immer möglich ist, so kann dieser auch umgekehrt, wo er vorhanden ist, noch Schiffbruch leiden, und es gibt daher selbst für Christen noch eine Sünde, die zum Tode führt (I 5 16 17). Da der Verfasser sie als so vor Augen liegend ansieht, dass er die Frage der Fürbitte für diesen Fall aufwirft, so kann er nur an den offenen Abfall vom Gemeindeglauben gedacht haben (I 2 19). In der Konsequenz von I 3 15 17 würde es liegen, dass die innere Abkehr von der Wahrheit und somit vom Glauben auch bei äusserem Bekenntniss vorhanden sein kann, doch scheint (immerhin vgl. I 5 17^{b}) dieser Gedanke noch nicht ausgesprochen zu sein.

Auch die höchste und abschliessende Stufe der Sünde wird durch den Begriff Welt bezeichnet, der sich zum Ausdruck für die ungläubige Menschenwelt verengert. Nun wird die Welt — mit Ausschluss der Jünger — als im Gegensatz zu Christus stehend, als gottfeindlich gedacht. Die Welt hasst ihn (7 7 15 18 24 25), obwohl er keinen Anlass dazu gegeben hat (15 25); sie hasst ihn einfach, weil er nicht zu ihr gehört (15 19 17 14). Dieser Hass, den selbst seine Werke nicht haben brechen können (15 24), erklärt sich daraus, dass sie seinen Vater nicht erkannt hat (I 3 1), ja ihn hasst (15 23f.); andererseits erweitert sich der Hass gegen ihn zum Hass gegen seine Jünger (15 18 19 17 14 I 3 13), die ebenfalls ihrem wahren Wesen nach von ihr nicht erkannt werden (I 3 1). Neben den mannigfachen Formen der Lieblosigkeit, die prinzipiell Formen des Hasses, d. h. des Mordes sind, weist der Verfasser insbesondere auf den Gegenstaz der Sünde gegen den Glauben und seine Erkenntniss; in diesem Sinn ist die Sünde der Welt Verführung und Lüge (8 44f. I 2 22 4 1—6 II 7). Ferner wird ihre Genusssucht und ihr Hochmuth hervorgehoben (I 2 16). Dieser Begriff der ungläubigen und sündigen Welt ist zunächst ein rein empirischer, sofern die Zahl der Ungläubigen gegenüber der der Jünger eine überwältigend grosse war. Dieser empirische Begriff wird aber zum Artbegriff umgebildet[1]. Liebe zur Welt und Liebe zu Gott sind ausschliessende Gegensätze (I 2 15). Ihr Charakteristikum ist die Begierde, die nicht aus Gott ist (I 2 16). Das Göttliche ist ihr fremd und sie

---

[1] Vgl. auch HOLTZMANN p. 467[1].

ist dafür unempfänglich (14 17 19). Christus gibt anders als die Welt (14 27). So wird κόσμος geradezu zur Kategorie des ungöttlichen Ursprungs und der ungöttlichen Qualität (8 23 15 19 17 14 16 18 36 I 4 5). In letzter Instanz ist das Wesen der Welt mit dem des Teufels, der ja κατ᾽ ἐξοχήν der Arge (I 2 13 14 3 12 5 18 19), der Sünder (I 3 8), der Mörder und Lügner (8 44) ist, identisch. Denn er ist der Fürst dieser Welt (14 30 16 11), in dessen Gewalt sie sich befindet (I 5 19), und der in ihr wirksam ist (I 4 3 f.). So schreitet 8 44 die Rede vom ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι (8 23) zum ἐκ διαβόλου εἶναι fort, das vielleicht schon 8 23 im Gegensatz zu ἐκ τῶν ἄνω angedeutet war (vgl. indess 3 31 12). In diesem Sinn ist die Welt schliesslich kein Gegenstand der Fürbitte mehr (17 9), sondern nur des Gerichts (12 31). Dass aber jeder metaphysische Dualismus dem Verfasser fern liegt, und er nur den empirischen Gegensatz im Auge hat, zeigt sich darin, dass jene Gleichsetzung der Welt mit dem Teufel von der Hoffnung durchkreuzt wird, auch die bisher ungläubig gebliebene Welt zum Glauben zu bringen (14 31 17 21 23, vgl. 8 28 12 32). Die Welt umfasst also in sich alle Stufen der Sünde, von der Empfänglichkeit für das Gute und die Wahrheit bis zum verstockten Unglauben. Aber auch, wo einstweilen Unglaube sich zeigt, kann doch noch Glaube entstehen, und umgekehrt kann auch im Bereich der Gemeinde die Gefahr der Lüge und Selbstverführung (I 1 6 8 2 4 4 20) und Lieblosigkeit (I 3 15 17 III 10) nicht als völlig beseitigt gelten.

6. Der Rücksicht auf die individuelle sittlich-religiöse Entwicklung entspricht es, dass die bleibende Nothwendigkeit der Sündenvergebung, die freilich auch von Paulus vorausgesetzt wurde (II p. 170 f.), genau in's Auge gefasst wird. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, dass die Sündenvergebung zu den bleibenden Lebensbedingungen der Gemeinde gehöre, weil die Meinung, Sünde nicht zu besitzen, und also der Vergebung nicht zu bedürfen, auf Selbsttäuschung beruhe und durch Gottes Wort ausgeschlossen werde (I 1 8 10 2 1^b 12). Damit stimmt es, dass der Auferstandene den Seinen das Verfügungsrecht über die Sündenvergebung zuspricht[1], und somit der Bestand der Sündenvergebung als bleibender Besitz der Gemeinde vorausgesetzt wird (20 23). Aber auch die besonderen Bedingungen, unter denen die individuelle Aneignung der Sündenvergebung steht, werden erwogen. Wichtig ist hier die Gemeindezugehörigkeit. Der in ungetrübter Gottesgemeinschaft stehende

---

[1] Dass der Verkehr Jesu mit den Sündern im vierten Evangelium zurücktritt, erklärt BALDENSPERGER sehr einleuchtend aus dem apologetischen Zweck desselben (p. 131).

Bruder kann für den, den er sündigen sieht, fürbittend eintreten (I 5 16) und wird dadurch dem, in dem das Leben noch nicht erstorben ist, neues Leben schenken (ib.), offenbar so, dass auf sein Gebet hin Gott den Sünder zur Reue und zum Bekenntniss seiner Sünde (I 1 9) bringt. Ebenso ist es I 1 7 nicht zufällig, dass die Reinigung von jeder Sünde denen zugesagt wird, die miteinander in der Lichtgemeinschaft wandeln. Denn hier handelt es sich ja nicht um das grundlegende Ergreifen der sündenvergebenden Gnade Gottes, sondern um ihr Festhalten bei der immer noch vorhandenen Sünde. Dies aber kann nur erfolgen, wenn der Wandel im Lichte der vollen Gotteserkenntniss und im Gemeindezusammenhang verbleibt. Entsprechend zeigt I 3 19f. deutlich, dass dem bösen Gewissen gegenüber eine Berufung nicht auf die bedingungslose Gnade Gottes, sondern auf seine Eigenschaft als Herzenskündiger stattfinden soll. Als solcher nämlich weiss er besser, als unser eigenes, von seiner Sünde bedrängtes Herz, dass wir trotz jener Schuld dennoch aus der Wahrheit sind. Gewiss vollzieht sich auch hier die Vergebung auf Grund der Treue und Gerechtigkeit Gottes (I 1 9), aber sie erfolgt in Gemässheit der prinzipiell in uns vorhandenen und auch durch die That bewährten Wahrheit unseres inwendigen Menschen. Von dem Interesse des paulinischen Rechtfertigungsgedankens sind allerdings diese Erörterungen sehr weit entfernt, aber man wird nicht sagen können, dass sie der paulinischen Tendenz widersprechen. Hätte Paulus das Problem, wie die fortdauernde Sünde des Christen zu behandeln sei, erörtert, seine Antwort wäre schwerlich anders ausgefallen. Insbesondere herrscht darin Uebereinstimmung, dass das Sündenbewusstsein bei ihm wie bei Johannes dem christlichen Bewusstsein nicht in dem Masse, wie es bei Luther hervortritt, die Signatur verleiht. Die bleibende Unvollkommenheit und Sünde wird gewiss anerkannt, aber sie macht das Bewusstsein einer relativen christlichen Vollkommenheit nicht unmöglich; dies erscheint vielmehr als das normale. So ist I 2 1 die Sünde des Christen als Ausnahmefall gedacht, und I 3 22 15 7 8 16 ist die Freudigkeit des Gebets durch das Bewusstsein bedingt, Gottes Gebote zu erfüllen und das vor ihm Wohlgefällige zu thun. Auch hier zeigt sich die Eigenart des Verfassers in der sorgfältigen Darstellung des wirklichen psychischen Vorganges und in seinem lebendigen ethischen Interesse.

7. Die Sünden werden vergeben wegen des Namens Christi (I 2 12). Die Darlegung der Heilsbedeutung des Todes Christi knüpft weniger an Paulus an — die paulinische Beziehung auf das Gesetz und seine Abrogation fehlt vollständig — als an die alttestamentlichen Gedanken vom Sühnmittel, vom Opfer und vom leidenden Knechte Gottes. An

Jes 53 schliesst sich das dem Täufer beigelegte Wort an von dem Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt (1 29), und dieselbe Beziehung wird die gleichlautende Formulirung in I 3 5 haben. Aus dieser Hinwegnahme der Sünden erklärt sich dann die von jeglicher (Schuld der) Sünde reinigende Wirkung, die I 1 7 (vgl. 1 9) dem Blute Christi beigemessen wird. Die Opfervorstellung, die ja mit der Reinigung auf's Engste zusammenhängt, zeigt sich deutlich 17 19. Jesus heiligt hier sich selbst (als Opfer an Gott), um dadurch die wahrhafte Heiligung seiner Gemeinde, d. h. ihre Hinzuführung zu Gott zu beschaffen. Die Beziehungen auf die Hinwegnahme der Sünde und auf die Opfervorstellung treffen zusammen im Begriff der Sühne, durch welche die Sünde vor Gottes Augen bedeckt wird; so wird Christus I 4 10 als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν bezeichnet, und dieser Gedanke wird I 2 2 dahin erweitert, dass er nicht nur für „unsere" Sünden, sondern für die der ganzen Welt als ἱλασμός erschienen sei. Die gleiche, wenn schon nicht näher bestimmte Vorstellung von der sündenvergebenden Kraft des Todes Christi liegt zu Grunde, wenn von der Hingabe seines Fleisches für das Leben der Welt (6 51), von dem Sterben für sein Volk (11 51) und der Hingabe seines Lebens für seine Freunde (15 13) die Rede ist. Auch 3 14 f. wird dies Moment im Hintergrunde stehen [1].

Mit dieser Würdigung des Sühntodes Christi scheint es im Widerspruch zu stehen, wenn 13 10 den Jüngern bereits volle Reinheit zugeschrieben wird, so dass sie nur noch einer Reinigung der Füsse von der immer erneuten Befleckung bedürfen. Diese volle Reinheit, die freilich die fortdauernde Reinigung nicht ausschliesst, ist dadurch erzielt, dass sie sein Wort in sich aufgenommen haben; um des Wortes willen sind sie rein (15 3); ebenso wird die fortdauernde Heiligung durch das Wort der Wahrheit, das auf sie wirkt, erwartet (17 17). Analog wird der an Paulus erinnernde Gedanke einer Freilassung durch den Sohn (8 34 36) nicht auf Befreiung von der Schuld durch den Tod Christi, sondern auf die Befreiung von der Sünde

---

[4] Gegenüber den mancherlei Abschwächungsversuchen ist sehr beachtenswerth die energische Betonung des Sühnegedankens bei BALDENSPERGER (p. 60—67, 88 f., 117—120, 127, 129). Wenn HOLTZMANN diesen als Inkonsequenz gegenüber dem Logosgedanken beurtheilt (p. 474 ff.), so stimmt das schlecht zur philonischen Auffassung des Logos als Hohepriester (SIEGFRIED p. 228 f.). Der Schein freilich, als müsse Gott selbst versöhnt werden, schwindet völlig. Denn es gibt solche, die schon vor Christi Wirksamkeit dem Vater angehören (s. o. p. 35 f.); aber gerade die, die aus der Wahrheit sind, besitzen ja Sündenerkenntniss und Bedürfniss nach Sündenvergebung (I 1 8 3 19 f.).

durch die Macht der Wahrheit bezogen (8 32). In der That wird man einen gewissen Abstand dieser Gedankenreihe von der vorigen nicht verkennen können. Der Einfluss der synoptischen und der paulinischen Tradition stösst an diesem Punkte ziemlich unvermittelt zusammen. Immerhin fehlt es nicht an Verbindungslinien. Ausgeschlossen wird durch jene Worte allerdings, dass die Reinigung von Sünden und die Vergebung wie bei Paulus ausschliesslich an den Tod Jesu gebunden wird (vgl. dagegen auch 9 39—41), vielmehr ist die gesammte Wirkung Jesu eine nicht richtende, sondern rettende, sein Wort schliesst also unmittelbar die göttliche Vergebungsbereitschaft in sich. Ausgeschlossen ist es aber ebenso, jenen Worten einen Werth beizulegen, welcher die Würdigung des Todesleidens Jesu nach seiner sühnenden Kraft verböte. Bedenkt man die ganze Art des Verfassers, von der geschichtlichen Entwicklung abzusehen, schon im Anfang die Vollendung zu schauen, und fasst man solche Worte, wie 13 37f. 16 30—32, die die wirkliche Situation grell beleuchten, in's Auge, so wird man urtheilen müssen, dass Alles, was über die Wirkung des Wortes Jesu gesagt wird, so lange provisorischen Charakter trägt, als noch nicht die ganze Lebensleistung Jesu einschliesslich seines Todes in Betracht gezogen wird, und dass jene Worte, wie alle Abschiedsworte, bereits die Todesleistung Jesu vorwegnehmen und in sich befassen. Man wird also den Tod Jesu wie als Höhepunkt seines Liebeserweises (15 13), so auch als den Höhepunkt seiner rettenden und heiligenden Thätigkeit zu denken haben.

Wie Jesu Tod mit seiner gesammten Lebensleistung zusammengefasst wird, so die von ihm ausgehende Sündenvergebung mit seiner gesammten sittlich reinigenden und heiligenden Kraft. Das zeigt sich im Begriff der Errettung. Diese schliesst allerdings die Sündenvergebung in sich ein, wie 3 17 12 47 ihr Gegensatz zum Gericht zeigt, aber man wird, wie bei Paulus, beide Begriffe keineswegs gleichsetzen können, sondern sie umfasst die gesammte Befreiung von der Sünde und vom Verderben. Als Mittel der Errettung wird 5 34 12 47 Jesu Wort gedacht, und dadurch tritt der Gedanke zur Befreiung, Reinigung und Heiligung durch's Wort der Wahrheit in die engste Beziehung. Auch die eschatologische Art des Begriffs tritt wie in seinem Gegensatz zum Gericht, so 10 9 deutlich hervor. Demgemäss bezeichnet der Titel Erretter der Welt 4 42 I 4 14 in solenner Weise den Messias als solchen.

Viertes Kapitel.

Die Gotteskindschaft.

1. Durch die Verknüpfung des ewigen Lebens mit dem von Gott allein geschenkten Glauben, mit der Befreiung vom Gericht und der Sündenvergebung bewährte sich uns die innere Uebereinstimmung der johanneischen Anschauung mit dem Paulinismus und die Abhängigkeit von ihm. Andererseits ist sie durch den Ausgangspunkt des Glaubensgedankens, durch seine Anknüpfung an die religiös-sittliche Entwicklung, durch die Betonung der bleibenden Bedeutung der Sündenvergebung für das Christenleben, durch die Zusammenfassung des Todes Christi mit seinem Leben vom Paulinismus charakteristisch verschieden. Gehen wir von hier zum Gedanken der Gotteskindschaft über, so darf das freilich nicht in dem Sinn verstanden werden, als liesse sich ein bestimmter Zusammenhang zwischen beiden Gedankenreihen konstatiren. Diese Verbindung ist nicht einmal bei Paulus durchgehends festgestellt und tritt bei Johannes, der von einem ganz anderen Punkte ausgeht, stark zurück. Dagegen wird sich das Recht einer sachlichen Zusammenstellung beider Gedankenreihen darin bewähren, dass auch die Gotteskindschaft in erster Ordnung ein religiöser, nicht ein ethischer Begriff ist, und dass sie unbeschadet ihres Zusammenhanges mit der Mystik doch im Wesentlichen durch menschliche Analogie sich begreiflich machen und in einer religiös-ethischen Sinnesart aufweisen lässt.

Paulus hatte sich den von Jesus übernommenen Gedanken der Gotteskindschaft durch Adoption, durch Kindesannahme vermittelt und die Einsetzung in das Kindesverhältniss als Frucht des Todes Christi erfasst. Aber er hatte ebenso den schon bei Jesus nachweisbaren Gedanken einer durch den Pneumabesitz vermittelten Wesensverwandtschaft zwischen dem Vatergott und seinen Kindern ausgebildet (II p. 71 f.). Von jener ersten Vermittlung haben sich bei Johannes nur schwache Spuren erhalten. Man wird daran unwillkürlich erinnert, wenn es 1 12 heisst, dass den Gläubigen Macht gegeben wurde, Gottes Kinder zu werden; aber unmittelbar zeigt sich auch der Abstand von der paulinischen Terminologie. Die Vollmacht, welche Christus den Gläubigen gab, wird man aus 8 32—36 zu erläutern haben. Hier wird der Stand der Juden im Hause Gottes als Knechtsstand bezeichnet, dem sie nur durch eine Freilassung, wie sie der Sohn verfügt, entnommen werden können. Diese Freilassung klingt an den Gedanken der υἱοθεσία an, ist aber durchaus ethisch gewendet, und es fehlt auch die ausdrück-

liche Identifizirung der Freigelassenen mit Gottes Kindern. Eine gewisse Analogie bietet schliesslich noch 15 15, wonach die Jünger durch ihre Erkenntniss der göttlichen Zwecke aus dem Stande der Knechtschaft zu Freunden (und Brüdern 20 17) des Sohnes Gottes erhoben werden. Das sind freilich nur schwache Nachklänge des paulinischen Gedankens (vgl. auch schon Mt 17 25f.). Um so stärker ist von Johannes der Gedanke der Wesensgleichheit zwischen Gott und seinen Kindern ausgebildet[1]. Und zwar denkt er in Analogie zum natürlichen Verhältniss die Kindschaft durch Zeugung entstehend[2]. Auch bei Paulus findet sich diese Analogie, aber nirgends mit Bezug auf die Gotteskindschaft. So bezeichnet er sich als Vater, den Gläubigen als Kind mit Rücksicht auf die von ihm durch's Wort vollzogene Zeugung (I Kor 4 15 Philem 10). Am nächsten streift er den bei Johannes vorliegenden Gedanken, wenn er in der allegorischen Deutung der Ismaelgeschichte den κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα γεννηθείς Gal 4 29 einander gegenüberstellt. Diese Ausführungen zeigen immerhin, wie nahe es lag, auch auf das religiöse Verhältniss die Vorstellung der Zeugung zu übertragen. Bei Johannes ist der Zusammenhang zwischen der Zeugung aus Gott und der Kindschaft geradezu feststehend (Ev 1 12f. I 2 29 bis 3 1 3 9f. 5 1 f.). Wie fest das Bild der Zeugung im Auge behalten ist, zeigen nicht nur die Aoriste in 1 13 I 5 18, die an einen bestimmten Akt denken lassen, sondern auch I 5 1 das γεννήσας. Vor Allem aber wird 1 13 die Zeugung aus Gott der aus Blut, aus Fleischeswillen, aus Manneswillen entgegengesetzt und I 3 9 geradezu vom σπέρμα θεοῦ geredet. Wer nun von Gott gezeugt wurde, der ist Gottes Kind. Immerhin haftet die Gotteskindschaft Niemandem nach Art einer unabstreifbaren Natureigenschaft an, sondern sie ist ethischer Art und setzt das stete Eingehen des Willens in das von Gott geschaffene Verhältniss voraus. Dem wird Rechnung getragen durch den fast ständigen Gebrauch des Perfekts (I 2 29 3 9 4 7 5 1 4 18[a]), das die stetige Bestimmtheit durch die Zeugung aus Gott nachdrücklich als den Charakter des Gotteskindes hervorhebt. Noch durchsichtiger ist diese Rücksicht, wenn es von dem Gottgezeugten ohne alle natürliche Analogie heisst, dass Gottes Same in ihm bleibt (I 3 9). Ungemein charakteristisch ist in dieser Hinsicht Ev 1 12f. Hier werden die Gläubigen als solche gedacht, die aus Gott gezeugt wurden, also Gottes Kinder sind, zugleich aber solche, denen die Vollmacht gegeben ist, seine Kinder zu werden.

---

[1] Holtzmann p. 470: „Bei Paulus handelt es sich um Kindesrecht, bei Johannes um Kindeswesen."

[2] Sehr gebräuchlich ist dies Bild bei Philo, vgl. Spitta, Urchristenthum II p. 37, besonders Anm. 2; Siegfried a. a. O. p. 313; Bauer, Philo p. 74f.

Was supranatural-mystisch betrachtet Zeugung aus Gott, das ist ethisch-psychologisch betrachtet eine Macht, Gottes Kinder zu werden. Analog verhalten sich die Sätze, dass wer aus Gott geboren ist, eben desshalb nicht sündigen kann (I 3 9), und dass er sich selbst vor dem Argen bewahrt (I 5 18).

Von einer anderen Seite her wird der Gedanke der Zeugung aus Gott durch den des Seins aus Gott erläutert. Wenn Weiss das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι als Folge der Zeugung aus Gott bezeichnet (§ 150c), so ist das nicht unrichtig, sobald man beachtet, dass dieser Gedanke an sich allgemeinerer Art ist. Allerdings wird er dem γεγεννῆσθαι oder τέκνα εἶναι vollständig gleichgesetzt (vgl. I 3 10^{b} mit 10^{a} und 9; 5 19 mit v. 18, auch 4 6 mit 4 7), aber an sich ist er nicht durch den Begriff der Zeugung vermittelt, sondern bezeichnet ganz im Allgemeinen den Ursprung aus Gott. Das beweisen schon die parallelen Ausdrücke aus der Welt sein, aus der Wahrheit sein; es ist auch klar, wenn von Werken aus Gott (10 32), von einer Lehre aus Gott (7 17), von Geistern aus Gott (I 4 1—3), von der Liebe aus Gott (I 4 7) geredet oder der Ursprung der Fleischeslüste aus Gott in Abrede gestellt wird (I 2 16), denn hier liegt überall der Gedanke an eine Zeugung fern.

2. Wohl aber verbindet der Verfasser mit der Vorstellung des Ursprungs überall die der inneren Gleichartigkeit und der dauernden Bestimmtheit des Wesens durch den Ursprung. Demgemäss ist auch für den Gedanken der Zeugung aus Gott und der Gotteskindschaft das Wesentliche die auf dem realen Ursprunge aus Gott beruhende Wesensverwandtschaft mit ihm. Wie sich der Ursprung aus Gott durch Geist und Wort vermittelt, wird später klarzulegen sein, hier gilt es festzustellen, dass das innere Verwandtschaftsverhältniss oder die Wesensgleichheit zwischen Gott und den Gläubigen für die johanneische Vorstellung von der Gotteskindschaft entscheidende Bedeutung hat.

Sehr geläufig ist die Beziehung der Wesensgleichheit auf das sittliche Gebiet. Aus Gottes Gerechtigkeit ergibt sich, dass Jeder, der Gerechtigkeit übt, aus ihm gezeugt ist (I 2 29) oder umgekehrt Jeder aus Gott Gezeugte nicht sündigt und auch garnicht sündigen kann (I 3 9·10), während Jeder, der Gerechtigkeit nicht übt, auch aus Gott nicht ist (3 10), vielmehr als Sündenthäter aus dem Teufel ist (I 3 8). Denn Christus ist eben gerecht, der Teufel sündigt von Anfang an (I 3 7 8). Gilt der Satz, dass die Liebe aus Gott ist (I 4 7) resp. dass er Liebe ist (I 4 16), so folgt, dass jeder Liebende aus Gott geboren ist (I 4 7). Ebenso wird I 5 18 hervorgehoben, dass jeder aus Gott Gezeugte nicht sündigt und III 11, dass der ἀγαθοποιῶν aus Gott ist. Wie

Gotteskinder, so erkennt man auch Teufelskinder (8 41 44 I 3 10) und Abrahamskinder (8 39 f.) an ihren Werken. Auch für das Verhältniss des Sohnes zum Vater ist diese sittliche Wesensähnlichkeit von grosser Bedeutung. Der Sohn kann nichts von sich selber thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht; denn was jener thut, das thut gleicher Weise auch der Sohn (5 19). Zum Kriterium seines Anspruchs auf den Sohnesnamen macht es Jesus, ob er die Werke seines Vaters thut oder nicht (10 37). Ebenso heisst es, dass Vater und Sohn eins sind (10 30 17 11 22), so dass man im Sohne den Vater schaut (14 7 9).

Aber so grosse Wichtigkeit für die johanneische Anschauung von der Gotteskindschaft die sittliche Wesensähnlichheit hat, so wenig ist es möglich, wie Weiss es thut (§ 150d), beide gleichzusetzen. Der Gedanke der Wesensgleichheit ist viel umfassender. Wie I 3 1 2 zeigt, schliesst die Gotteskindschaft volle Wesensgleichheit mit Gott ein. Diese ist zwar in der Gegenwart noch nicht in vollem Umfange vorhanden, sofern der Antheil an der göttlichen Herrlichkeit noch aussteht, aber sie gewährt doch eine Hoheit und Herrlichkeit, eine Würde, die zwar der Welt nicht offenbar ist (I 3 1[b]), aber den Gläubigen als unter den irdischen Bedingungen unüberbietbare Gabe der göttlichen Liebe erscheint (I 3 1[a], vgl. Ev 1 12). Es ist damit ein Titel (κληθῶμεν) gegeben, den führen zu dürfen, die höchste Ehre ist (vgl. Mt 5 9). Die diesem Titel entsprechende Lebenshaltung ist nicht nur durch sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott ausgezeichnet, sondern auch durch Gleichartigkeit mit seinem machtvollen Wesen. Denn dem aus Gott Erzeugten eignet seinem Wesen nach weltüberwindende Kraft (I 5 4, vgl. 4 4). Auch bei Christus tritt der Gesichtspunkt der völligen Wesensgleichheit mit dem Vater sehr stark hervor. Er stellt sich bei aller Unterordnung unter den Vater (14 28) ihm doch insofern gleich (5 18), als beiden das gleiche Leben (5 26 6 57), die gleiche Herrlichkeit (1 14), die gleiche Ehre (5 23, vgl. 8 54), die gleiche wirkende (5 17), belebende (5 21) und richtende Gewalt (5 22 27) eignet.

3. Aber auch wenn man den Gedanken der Wesensähnlichkeit mit Gott nicht auf das sittliche Gebiet beschränkt, sondern auf den gesammten Umfang des göttlichen Wesens ausdehnt, wird damit doch die johanneische Vorstellung von der Gotteskindschaft noch nicht erschöpft. Für das Verhältniss des Kindes zum Vater ist ja der natürliche Zusammenhang und die damit gegebene Wesensähnlichkeit sehr wichtig, aber dazu tritt dann das gegenseitige Vertrauensverhältniss, die Unterordnung unter den Vater, das Verhältniss zu den Geschwistern, zu dem elterlichen Hauswesen u. s. w., und alle diese Züge sind auch für die johanneische Auffassung der Gotteskindschaft von Bedeutung.

So argumentirt I 5 1 von der natürlichen Geschwisterliebe aus; ebenso folgert Jesus 8 42, dass, wenn Gott ihr (der Juden) Vater wäre, sie auch ihn lieben würden, da er von Gott komme (vgl. auch die Liebe der Welt zu den Ihrigen 7 7 15 19). Eine andere Wendung erhält der Gedanke, wenn es heisst, dass wer aus Gott ist, die Worte Gottes hört, wer aber aus Gott nicht ist, die aus Gott stammende Lehre Jesu und seiner Apostel nicht hört (8 47, vgl. 10 3 16 27 18 37 I 4 5 6); ebenso hört die Welt, was man aus der Welt redet (I 4 5), und wer den Teufel zum Vater hat, thut, was er von diesem Vater hört (8 38). Auch Jesus bewährt sein Sohnesverhältniss dadurch, dass er nur redet und thut, was er von seinem Vater gesehen und gehört hat (3 32 5 30 8 26 40 15 15). Dieser Gedanke geht aber unmittelbar in den des kindlichen Gehorsams über. Denn der Vater hat ihm Gebote gegeben, die sein ganzes Lehren und Handeln regeln (10 18 12 49 15 10). Dies Gebot ist damit gegeben, dass er ihn in die Welt entsendet hat (z. B. 3 17 10 36 etc.), und diese Sendung, daher auch sein Gehorsam, schliesst die Hingabe seines Lebens (10 17 f.), das Trinken des Kelches, den ihm sein Vater gegeben hat (18 11), in sich ein. Mit dem Gehorsam verbindet sich die Ehrfurcht vor dem Vater; er ehrt seinen Vater (8 49) und Gottes Ehre ist sein Gebet (12 28) und Ziel (17 1 14 13). Denn der Vater ist grösser als er (14 28). Dieser ehrfurchtsvolle Gehorsam gegen den Vater wurzelt aber in seiner Liebe zu ihm (14 31). Ebenso setzt I 5 1 voraus, dass Jeder seinen Erzeuger liebe, und die Liebe der Gotteskinder zu Gott hat sich ebenfalls in der Erfüllung seiner Gebote (I 5 2 3), d. h. in der Bruderliebe (I 4 21) zu bewähren (I 4 20, vgl. I 2 4 5 3 17).

Von hier aus wird es verständlich, wie es heissen kann, dass die, die als Gläubige aus Gott erzeugt wurden, also seine Kinder sind, Macht erhalten, Gottes Kinder zu werden (Ev 1 12 f.). Denn Jesus bezeichnet den kindlichen Gehorsam als das Mittel, sich die Liebe des Vaters dauernd zu erhalten (15 10, vgl. 10 17 f.). Ebenso wird die Liebe des Vaters gegen die Gläubigen als Gegenleistung für ihre in Glauben und Gehorsam bewährte Liebe zum Sohne gedacht (16 27 14 21 23, vgl. 12 26). Aber auch direkt wird von unserem Lieben die Liebe Gottes zu uns abhängig gemacht (I 4 12 16 f.). Dieser Gedanke geht insofern noch über den vorigen hinaus, als dem, der seine Liebe zu Gott in der Bruderliebe bewährt, die völlige Liebe Gottes zugesagt wird; entsprechen nun aber Gottes Liebe und Gotteskindschaft einander (vgl. I 3 1), so ist die Gotteskindschaft im Werden begriffen, so lange es noch der Bewährung des Gehorsams gegen Gott gegenüber Versuchung und Sünde und somit der Vollendung der Liebe Gottes zu uns bedarf.

An diesem Punkte zeigt sich auf's Deutlichste, dass die sittliche Seite des Kindschaftsverhältnisses, so wesentlich sie ist, doch eben nicht das Ganze, ja nicht einmal die Hauptsache daran ausmacht. Denn der kindliche Gehorsam Jesu ist zwar das Mittel zur Erhaltung der väterlichen Liebe, aber das logische prius ist doch des Vaters Liebe zum Sohn (Ev 3 35 5 20 15 9 17 23 26), die ja bis in die Zeit vor Grundlegung der Welt reicht. Greift nun selbst beim Sohne die Liebe des Vaters über die des Sohnes hinaus, so ist sie erst recht eine zuvorkommende und das ganze Kindschaftsverhältniss erst setzende gegenüber den Gläubigen. Nicht wir liebten ihn zuerst, sondern er uns (I 4 10), und wenn wir seine Kinder sind, so ist das eben eine Gabe der Liebe (I 3 1), mit der er die sündige Welt geliebt (Ev 3 16), Sündensühne beschafft (I 4 9—11) und seine Liebe zum Sohne auch auf die Gläubigen übertragen hat (17 26, vgl. 23).

Daraus ergibt sich also, dass man den johanneischen Kindschaftsgedanken nicht auf den Gedanken der durch Zeugung hervorgebrachten Wesensähnlichkeit reduziren darf, sondern dass er zugleich ein gegenseitiges Liebes- und Vertrauensverhältniss in sich einschliesst, das sich in zuvorkommender Liebe des Vaters und ehrfürchtigem Gehorsam des Kindes bewährt. Die Liebe des Vaters erweist sich nun darin, dass er dem Sohne Alles zeigt, was er thut und ihm noch grössere Werke zeigen wird, als bisher (5 20) und ihn lehrt, was er reden soll (8 28). So kennt der Vater den Sohn und der Sohn den Vater (10 15), und alle Heilsgedanken des Vaters gehören auch dem Sohn (16 15), so dass er den Vater verkündigen (ἐξηγεῖσθαι 1 18) und seinen Namen kundmachen kann (17 6). Ebenso nennt Jesus die Jünger seine Freunde und Brüder erst, nachdem er ihnen Alles kundgemacht hat, was er von seinem Vater gehört hat (15 15, vgl. 20 17) und macht davon auch die volle Uebertragung der Liebe Gottes (17 26) und somit seine Vaterstellung zu ihnen (vgl. 20 17) abhängig. Dieser Gedanke wird auch I 4 7 8 ausgesprochen, sofern der, der liebt (also aus Gott erzeugt ist), damit zeigt, dass er Gott kennt, während, wer nicht liebt, Gott nicht erkannt hat. Nun ist aber die volle Kundmachung der göttlichen Offenbarung die Vorbedingung dafür, dass der vorhandene Glaube und die Liebe zu Jesus sich zu vollbewusstem, reifem Glauben gestaltet (17 7—8 16 27). Desshalb ist die volle Gotteskindschaft, zu der der Glaube Macht gibt (1 12), wie von der Bewährung der Liebe, so auch von der Vollreife des Glaubens abhängig. Alle Gläubigen sind aus Gott gezeugt (1 13 I 5 1). Denn jeder Geist, der Christus bekennt, ist aus Gott (I 4 2 3). Aber im Vollsinn kann man doch erst den Glauben aus Gott gezeugt nennen, der aller Verführung zum Trotz das gute Bekenntniss abgelegt hat, weil

erst solcher Glaube sich als Glaube bewährt hat (I 5 4 5). Hier erst ist das Haben Gottes (I 2 23) und das Bleiben Gottes (I 4 15) durch das Bleiben in der Lehre von Christus (II 9) erwiesen. Die Gotteskindschaft ist also zugleich Ausgangspunkt und Ziel des christlichen Lebens. Wo irgend Glaube und Liebe vorhanden sind, da ist auch Zeugung aus Gott und Kindschaft vorhanden, aber zugleich gilt es nicht nur, wie bei Christus, sich als Sohn zu bewähren, sondern zu reifen Gottessöhnen zu werden, heranzuwachsen durch Vertiefung des Glaubens und Uebung der Liebe[1].

Man muss nun aber, um von der Gotteskindschaft eine volle Anschauung zu gewinnen, den Gedanken der sie in erster Linie konstituirenden Liebe Gottes in's Auge fassen. Im Evangelium ist, wie sich selbst zahlenmässig zeigt, πατήρ zum eigentlichen Gottesnamen geworden. Man achte nur darauf, wie 6 27 das πατήρ durch ὁ θεός verdeutlicht wird, oder wie 8 26 f. ὁ πέμψας durch ein τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν erläutert wird, so wird man nicht im Zweifel sein, dass nach johanneischer Anschauung Gott als Vater zu denken ist, zunächst natürlich als Vater Jesu Christi (πατήρ μου etwa 30 Mal, dazu in Anrede 9 Mal), aber eben damit zugleich als Vater überhaupt (das absolute πατήρ etwa 70 Mal, θεός nur etwa 30 Mal), denn vom Vater zu verkündigen (16 25), seinen Namen kundzuthun (17 6) ist ja Jesu eigentliches Geschäft. In den Briefen tritt zwar θεός verhältnissmässig ungleich öfter hervor[2], aber gerade hier wird die bezeichnende Formel geprägt, dass Gott Liebe ist (I 4 8 16). Nun greift ja allerdings der Gedanke der väterlichen Liebe Gottes über den der Gotteskindschaft hinaus, sofern der Gesammtinhalt der göttlichen Heilsveranstaltungen auf diese Liebe zurückgeführt, und sie auf den ganzen Umfang der sündigen Menschenwelt bezogen wird, aber es ist klar, dass der volle Erweis der göttlichen Liebe erst denen zu Theil werden kann, die zu Gott im Kindesverhältniss stehen. Es ist überhaupt keine Heilsgabe zu nennen, die nicht Gottes Liebe den Seinen spendet. So wird der Gottesname πατήρ gebraucht, wo es sich um Leben (I 1 2), um Frieden (II 3), um Sündenvergebung

[1] Damit dürfte eine befriedigende Lösung des von Holtzmann festgestellten Dilemmas (p. 486 f.) erreicht sein.

[2] Dieser rein formale Unterschied erklärt sich ganz zwanglos daraus, dass im Evangelium Christus der Redende ist und in seinem Munde der Vatername der passendste ist. „Einen relativen Gegensatz“ in der Gotteslehre zwischen Brief und Evangelium (Holtzmann p. 396) vermag ich nicht anzuerkennen. Gegen p. 395 siehe Holtzmann selbst auf p. 417, 465. Und „an Fülle“, nämlich an Leben, Licht und Liebe (p. 395), kann der nicht gewinnen, der schon nach dem Evangelium als der Lebendige (6 57) Leben in sich hat (5 26) und Leben schafft (5 21) und Liebe zeigt (z. B. 3 16).

(I 2 1), Gotteserkenntniss (I 2 14), Gottesgemeinschaft (I 1 3 2 22—24), um Liebe (I 3 1 4 14) handelt.

Besondere Beachtung verdient aber noch folgende Gedankenreihe, die mit dem Sohnesverhältniss in bestimmte Beziehung gesetzt ist. Als Gabe der väterlichen Liebe Gottes ist es gemeint, wenn dem Sohne Alles in seine Hand gegeben ist (Ev 3 35f. 13 3), wenn ihm Gewalt über alles Fleisch verliehen ist (17 2), insonderheit über die Menschen, die bereits Gottes Eigenthum waren. Als Sohn hat er Macht, die Haussklaven freizulassen (8 35f.), und wie er selbst für immer im Hause bleibt (ib.), hat er Verfügung auch über die im Hause vorhandenen Wohnungen (14 2 3). So ist Alles sein, was des Vaters ist (16 15 17 10). Von dieser Gewissheit ist Jesu ganzes Auftreten getragen. So fühlt er sich, von den Jüngern allein gelassen, doch nicht allein, weil der Vater mit ihm ist (16 32 8 29). So tritt er trotz des Hasses der Juden, die ihn tödten wollen, auf dem Laubhüttenfeste öffentlich auf (7 14ff.) und redet παῤῥησίᾳ (7 26), oder er begibt sich später trotz des Mordversuchs (10 39) nach Bethanien in der Ueberzeugung, dass man am Tage, und wenn es auch die letzte Stunde sei, nicht Gefahr laufen könne (11 9). Aber nicht nur sein persönliches Auftreten, sondern ebenso sein gesammtes Wirken und sein Erfolg erhält Sicherheit und Freudigkeit durch die Gewissheit, des väterlichen Schutzes sicher zu sein. Niemand kann seine Schafe aus seiner Hand reissen, weil der Vater, der sie ihm gegeben hat, grösser ist als Alle (10 27—29). Zu ihm betet er alle Zeit in Gewissheit der Erhörung (11 41f. 12 27f.), wenn er um die Sendung eines anderen Anwalts für die Jünger an seiner Statt (14 16), wenn er um ihre Einigkeit und Bewahrung vor dem Bösen, ihre Heiligung in der Wahrheit und ihre schliessliche Verklärung bittet. Das ganze grosse Gebet (c. 17) ist von der Gewissheit getragen, dass er bei jedem persönlichen wie beruflichen Anliegen als der Sohn den Vater anrufe.

Die gleiche Gewissheit will Jesus auf seine Jünger übertragen. Wie er als wahre Anbeter des Vaters solche ansieht, die ihn im Geist und Wahrheit als Vater anrufen können (4 23), d. h. seine Kinder, so stellt er den Seinen als Erweis der göttlichen Liebe die Gnadengegenwart Gottes (14 23) und die Erhörung ihrer Gebete (16 26f. 15 16) in Aussicht. Handelt es sich beim Gebet im Namen Jesu[1] um Dinge, die in Jesu Auftrag, also zur Fortführung seines Werkes erbeten werden (vgl. den Zusammenhang 14 12—14 15 16), so wird 15 7 ganz allgemein

---

[1] Wenn Weizsäcker p. 519 das Gebet zu Jesus als „neue Sitte der neuen Zeit“, als Konsequenz der Logoslehre beurtheilt, so siehe dagegen Abth. II p. 223.

denen, die in Lebensgemeinschaft mit Christus stehen, die Erfüllung ihrer Bitten zugesagt, die sich dem Zusammenhang nach auf die Fähigkeit und Kraft zur gesammten christlichen Lebensthätigkeit beziehen. In beiden Fällen wird die Erhörung durch die Rücksicht auf das Fruchttragen motivirt (15 8 16). In 16 23ff. sind beide Momente zusammengefasst. Die Anliegen persönlicher Art, die sie bisher an ihn richteten, werden sie nun an den Vater richten, und auch in seinem Namen werden sie bitten. Diese Gebete sind aber von der gleichen Gewissheit, unbedingte Erhörung beim Vater zu finden, getragen, wie Jesu Gebet. Ebenso wird I 3 21f. 5 14f. die Gewissheit der Gebetserhörung ausgesprochen, der das Erbetene gleichsam schon zu eigen geworden ist und auf den Glauben an Christus, die Gottgefälligkeit unseres Wandels und die Uebereinstimmung unserer Bitte mit dem uns bekannten Willen Gottes begründet. So ist das Gebet die Aeusserung des Kindesverhältnisses zu Gott, sofern es das Vertrauen auf die väterliche Liebe Gottes und die Beugung unter seinen Willen gleichermassen in sich schliesst. Zum Gottvertrauen geben auch 14 1 27 15 18—16 4 16 33 Anleitung.

Ueberblicken wir den Gesammtumfang der johanneischen Vorstellung von der Gotteskindschaft, so hat sich ergeben, dass, wie überall im Neuen Testament, so auch bei Johannes die religiöse Beziehung dieser Anschauung auf den Heilsbesitz die durchschlagende ist. Der unverkennbare Zusammenhang zwischen Gotteskindschaft und Reich Gottes (I p. 122), sowie die paulinische Beziehung auf den Herrlichkeitsbesitz Gottes, legten von vornherein diese Annahme nahe, und die gegentheilige Ansicht beruht vornehmlich auf der falschen Isolirung der johanneischen Anschauung. Ebenso ist jene Verkennung nur möglich, wo man sich die naheliegende Analogie des Sohnesverhältnisses Christi zur Gotteskindschaft der Gläubigen, die sich durchgehends bewährt[1], entgehen lässt. In Wahrheit aber steht die mit der Gotteskindschaft gegebene Liebe des Vaters wie der Antheil an seiner Würde und seinem Besitz auch bei Johannes im Vordergrunde. Auf dieser allgemein neutestamentlichen Voraussetzung beruhend ist der Gedanke aber in zwei Beziehungen eigenthümlich gestaltet. Die überall vorhandene Annahme einer pneumatischen Wesensgleichheit der Gotteskinder mit ihrem Vater ist zur beherrschenden Idee geworden und durch den Gedanken einer Zeugung aus Gott fundamentirt. Das entspricht der Fortbildung, die auch sonst die mystischen Gedanken bei Johannes erfahren und der Eigenart des Verfassers, der es liebt, stets auf die letzten Gründe

[1] Vgl. Holtzmann p. 439—441.

zurückzugehen. Damit verbindet sich zugleich eine starke Betonung des sittlichen Momentes der Gotteskindschaft, wie sie sich in der sittlichen Wesensähnlichkeit und dem kindlichen Gehorsam gegen Gott zeigt. An diesem Punkte ist die Anknüpfung an die Predigt Jesu (Mt 5 45 48, vgl. v. 9) unverkennbar, wenngleich auch der Gegensatz gegen den Antinomismus zur Verschärfung des Gedankens beigetragen haben mag.

Fünftes Kapitel.

Das Verhältniss der Sittlichkeit zum Heilsgedanken.

1. Schon die Darstellung der Errettung und Sündenvergebung, sowie der Gotteskindschaft zeigte uns, wie eigenartig mit allen religiösen Gedanken der sittliche Gesichtspunkt sich verbindet, und so haben wir jetzt noch die Sittlichkeit für sich in's Auge zu fassen und ihr Verhältniss zum Heilsgedanken zu bestimmen. Es ist allerdings eine eigenthümliche Schwierigkeit, die, wie überall, so besonders an diesem Punkte die Darstellung der johanneischen Anschauung erschwert. Der ethische Gesichtspunkt ist mit allen anderen so eng verbunden, dass man die Gesammtheit der johanneischen Vorstellungen in ihrer Beziehung zur Sittlichkeit darstellen könnte, und es ist desshalb, wenn man nicht grosse Wiederholungen in den Kauf nehmen will, schwierig, dies Moment für sich zu isoliren und zur Darstellung zu bringen. Es dürfte sich daher empfehlen, dass wir nicht alle Beziehungen des sittlichen Lebens zu den religiösen Gedanken hier vorführen, sondern uns damit begnügen, die wichtigen Seiten des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit durch ausgewählte, charakteristische Proben zu beleuchten. In erster Linie muss hier festgestellt werden, dass geradezu alle Heilsgedanken sittlich orientirt sind, und dass die Sittlichkeit nicht eine bloss äussere Vorbedingung der Seligkeit, sondern ein integrirender Theil von ihr und ihr unmittelbarer Ausfluss ist. Wir haben bereits p. 26—28 den inneren Zusammenhang der Sittlichkeit mit dem ewigen Leben festgestellt. Diesen Nachweis ergänze ich jetzt, indem ich auf ihren Zusammenhang mit dem Gottesgedanken hinweise. Schon p. 50f. zeigte die Beziehung der in der Kindschaft gesetzten Wesensgleichheit mit Gott auf das sittliche Gebiet. Am schärfsten hat Johannes den Gedanken ausgeprägt, wenn er darauf hinweist, dass die Liebe aus Gott stammt (I 4 7), ja dass Gott selbst Liebe ist (I 4 8 16), und dass daher, wer in der Liebe bleibt, eben damit in Gott selbst bleibt (v. 16). Ist Gott seinem Wesen nach Liebe, nun, dann versteht es sich von selbst, dass das Leben, das

er in sich hat, und das er den Gläubigen mittheilt, ein Leben der Liebe sein muss, so dass zwischen dem wahren Leben und dem Leben in der Liebe, zwischen Religion und Sittlichkeit ein Unterschied überhaupt nicht anerkannt werden kann. Die neue Religion ist sittlich geartet, und die neue Sittlichkeit ist selbst Religion. Wo keine Liebe, da ist auch keine Gotteserkenntniss (I 4 8, vgl. 2 3 4 3 6) und umgekehrt (vgl. I 3 16). Dieser Zusammenhang zwischen dem neuen Leben und der neuen Sittlichkeit wird geradezu naturhaft gedacht. Wie die Rebe Frucht nur tragen kann, wenn sie am Weinstock bleibt, anderenfalls aber verdorrt und verbrannt wird, so kann auch nur der Jünger, der in Christus bleibt, Frucht tragen, aber ohne ihn nichts thun (15 4—6). Ebenso naturhaft ist der Satz zu verstehen, dass jeder aus Gott Gezeugte keine Sünde thut und nicht sündigen kann, eben weil er aus Gott gezeugt ist (I 3 6 5 18). Damit wird die prinzipielle, in der Sache selbst liegende Kongruenz zwischen der religiösen und der sittlichen Idee ausgesprochen.

Dieser innere Zusammenhang bringt es mit sich, dass die Gestaltung des sittlichen Lebens unmittelbar eine Rückwirkung auf das religiöse Bewusstsein ausübt. Es gehört zur Eigenart des Johannes, dass er wie kein anderer diesen Zusammenhang beobachtet und ausgesprochen hat. In der Abhängigkeit der individuellen Aneignung der Sündenvergebung (p. 45), sowie des Kindesstandes (p. 52 f.) von der sittlichen Uebung trat dies Verhältniss schon zu Tage. Die Völligkeit der Liebe bewährt sich in der Austreibung aller Furcht vor Gottes Gericht, weil wir durch sie, obgleich noch in der Welt, Christus gleichen, der für immer dem Gerichte enthoben ist (I 4 17 f., vgl. I 2 28 f.). Wie überall in der Schrift, wird die Auferstehung zum Leben vom Thun des Guten abhängig gemacht (Ev 5 29). Aber schon für die Gegenwart erhalten sich die Jünger die Liebe Christi und werden seine Freunde, wenn sie thun, was er ihnen aufträgt (15 10 14). Wer ihn liebt, indem er seine Gebote hält, der wird von Vater und Sohn geliebt werden, und Christus wird sich ihm sichtbar machen (14 21), oder Vater und Sohn werden kommen und Wohnung bei ihm machen (14 23). Wenn Jemand Gott fürchtet und seinen Willen thut, den hört er (9 31, vgl. I 3 21 f.), und der Sohn wird von ihm nicht allein gelassen, weil er den Willen Gottes thut (8 29). Wer liebt, in dem bleibt Gott (I 4 12). Die Vermittlung liegt hier überall in dem Bewusstsein der Gottwohlgefälligkeit des Guten (8 29 I 3 22). Aber schon an sich ist das Gute mit innerem Wohlgefallen verbunden. So findet Jesus in der Ausführung des Gotteswerkes seine Speise, d. h. eine innere Befriedigung, welche ihn alle leiblichen Bedürfnisse vergessen lässt (Ev 4 34), und preist die selig, die

selbstverleugnende Liebe üben (13 17). — Ein analoger Zusammenhang zeigt sich nach der entgegengesetzten Seite hin. Zwar wird der allgemeine Rückschluss von vorhandenem Uebel auf vorliegende Schuld zurückgewiesen (9 2 3), wohl aber wird auch ein Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde statuirt (5 14) und die Sünde als Todeszustand oder als zum Tode hinführend gedacht (vgl. 5 25 12 25 I 5 16).

In anderer Wendung zeigt sich der gleiche Gedanke, wenn darauf hingewiesen wird, dass Jesus durch Vollendung seines Werkes den Vater auf Erden verherrlicht habe (17 4). Wer aber Gott verherrlicht, vollführt damit Gottes eigenes Werk, denn er selbst hat seinen Namen verherrlicht und wird es auch in Zukunft thun (12 28). Daraus ergibt sich mit innerer Folgerichtigkeit, dass nun auch Gott seinerseits den Sohn verherrlicht. Die Ehrung des Vaters und des Sohnes bedingen sich also gegenseitig (13 31 f. 17 1, vgl. 11 4 8 49 f.). Analoges gilt aber auch von den Jüngern. Denn durch ihr Fruchttragen wird der Vater verherrlicht (15 8, vgl. 21 19), und demgemäss werden auch sie vom Vater geehrt werden (12 26).

Der innere organische Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit bewährt sich also auch in der Rückwirkung des sittlichen Lebens auf den Heilsstand. Andererseits geht die Sittlichkeit durchaus aus religiösen Motiven hervor. Denn die Bruderliebe richtet sich zunächst nicht auf die fleischlich-irdischen Beziehungen der Brüder zu einander, sondern auf ihren Charakter als Gotteskinder (I 5 2). Diesen Charakter aber wird die Bruderliebe haben, wenn sie ein Ausfluss der Liebe zu Gott ist (I 5 1). Liebe zum Bruder und Liebe zu Gott fallen insofern zusammen, als die Liebe zu Gott die Bruderliebe ohne Weiteres mit sich bringt. Denn Liebe zu Gott, die nicht mit Bruderliebe sich verbindet, gibt es nicht. Wer den sichtbaren Bruder nicht zu lieben vermag, der kann sicher den unsichtbaren Gott nicht lieben. Dasselbe geht aus dem unzweideutigen Gottesgebot hervor und daraus, dass Kindesliebe sich mit Geschwisterliebe nothwendig verbindet (I 4 20—5 1). Wer den Vater liebt, muss eben auch den lieben, dem sich des Vaters Liebe in gleicher Weise zuwendet, wie ihm selbst. Ebenso versteht sich von selbst, dass der Sohn, der den Vater liebt, gern den Willen des Vaters thut. Dieser aber ist, wie sein Gebot zeigt, auf gegenseitige Erweisung der Bruderliebe gerichtet. Analog erwartet Christus von denen, die ihn lieben, die Bewahrung seines Wortes, die die Uebung der Bruderliebe in sich schliesst (14 15 21 23 f.). Die Liebe zu Gott und zu Christus, die sich in der Bruderliebe auswirkt, wird zwar schon auf Grund der ersten Gottesoffenbarung bei den Gotteskindern vorausgesetzt (vgl. 5 42 8 42), aber insonderheit wird doch auf

die grosse Liebesthat Gottes, der uns durch den Sohn ewiges Leben geschenkt hat und des Sohnes, der für uns sein Leben hingegeben hat, verwiesen, wodurch uns überhaupt erst das Wesen der Liebe zur Kenntniss gekommen ist; unsere Liebe ist also Gott gegenüber keine freie, zuvorkommende Liebe, sondern nur von ihm angeregte und hervorgerufene Gegenliebe (I 3 16 4 9—11 19, vgl. 13 34 15 12 13). Unsere Liebe zu Gott und Christus, die sich als Liebe zu den Brüdern zu bewähren hat, ist mithin zunächst als dankbare Gegenliebe zu verstehen. Zugleich aber kommt in Betracht, dass die Liebe zu den Brüdern das nothwendige Verhalten ist, wenn man in der Liebe Christi (15 9ff.) und Gottes (I 2 5 3 17 4 12) sich dauernd erhalten und sich ihre völlige Liebe zuwenden will. An der Uebung der Bruderliebe wird man die wahren Jünger Jesu erkennen (13 35), und mit der Hoffnung auf die Heilsvollendung bei Gott ist gleichzeitig die Reinigung von jeglicher Sünde verbunden (I 3 3).

2. Derselbe sittliche Vorgang also, der mit Rücksicht auf die von Gott uns erwiesene Liebe den Charakter der freien, dankbaren Entgegnung hat, gewinnt mit Rücksicht auf die Fortdauer und Vollendung des Verhältnisses zu Gott und damit des Heiles den Charakter des unumgänglich Nothwendigen, des Verpflichtenden. Wenn Gott es war, der uns liebte, so muss diese Liebe doch zugleich als göttliche Norm respektirt werden, die in uns das Bewusstsein der Verpflichtung zu gleichem Handeln hervorruft (I 4 11 3 16, vgl. 2 6). Das ist wohl der eigenthümlichste Zug der johanneischen Ethik. In keiner Weise wird die Freiwilligkeit und Selbständigkeit der Willensbestimmung ausgeschlossen; aller knechtischen Furcht tritt die Liebe entgegen (I 4 18), und das Leben im Guten, zu dem die Wahrheit führt, ist vielmehr die wahre Freiheit (8 32ff.). Nicht Drohung oder Verheissung regeln das sittliche Leben; auch handelt es sich nirgends um unverstandene oder willkürliche Forderungen Gottes (dagegen vgl. 15 15). Und doch gilt der neue Wandel nicht nur als naturgemäss und wird nicht etwa der christlichen Freiheit und Einsicht die Regelung überlassen, sondern gegenüber der Subjektivität des Gläubigen wird dem Sittlichen der Charakter der höchsten, absoluten Norm gewahrt, von der sich Niemand entbinden kann, da sie im Wesen Gottes und seines Heiles unmittelbar enthalten ist. Die Sittlichkeit erscheint in der Form des neuen Gebotes.

Mit dem jüdischen Gesetz hat das nichts zu thun[1]. Vielmehr sind die Normen des sittlichen Lebens vom Alten Testament völlig abgelöst.

---

[1] Vgl. Holtzmann p. 388f.

Einzelne Gesetzesvorschriften werden ja gelegentlich erwähnt (7 23 51 8 17), aber ohne Betonung ihrer Verbindlichkeit[1], was natürlich nicht ausschliesst, dass der sittliche Kern des Gesetzes übernommen wird. Das mosaische Gesetz ist als solches durch die Zeit der Gnade und Wahrheit Jesu Christi abrogirt (1 17). Auch wenn die Sünde ihrem Wesen nach als *ἀνομία*, d. h. als Emanzipation von der göttlichen Norm dargestellt wird (I 3 4), so hat das mit jenem Gesetz nichts zu thun. Damit wird nur das Christenthum dem von den Gemeinden bereits abgewiesenen Libertinismus entgegengesetzt und die Verwerflichkeit jeder Sünde durch ihre Analogie mit diesem eingeschärft. Das Gebot und die Norm der Sittlichkeit ist vielmehr für die Christen eine neue (13 34), die durch den Tod Jesu verdeutlichte und bekräftigte Gesetzgebung, die nun auch bereits in den Gemeinden als die alte, von ihrer Gründungszeit her überkommene erscheint (I 2 7 II 5); so wird auch die Verkündigung, die sie von Anfang an gehört haben, gerade in das Gebot der gegenseitigen Liebe gesetzt (I 3 11, vgl. 2 7).

Dass so die neue Sittlichkeit in der Form des gebietenden Willens Gottes (7 17 9 31 I 2 17), des Gebotes Gottes (I 3 22—24 4 21 5 2 3) oder Christi (13 34 14 15 21 15 10 14 17 I 2 3f.) hervortritt, wird man nicht etwa mit Rücksicht auf die dem Christen immer noch anhaftende Sünde zu erklären haben, denn auch Jesus macht sein Thun von Gottes Willen (4 34 5 30 6 38ff.) und Gebot (10 18 12 49f. 14 31 15 10 12) abhängig es ist mithin einfach die alles menschliche Dasein, auch das Jesu (14 28), überragende Grösse und Herrlichkeit Gottes, die, wie seinem ganzen Wesen, so auch seiner Liebesgesinnung anhaftet und diese dem Menschen zur kategorischen Forderung macht. Auch Paulus hatte die unbedingte Geltung und Verpflichtung des sittlichen Gebotes durchaus anerkannt. Johannes aber bringt dem Antinomismus gegenüber diesen unbedingten Charakter des Sittlichen in einer Weise zum Ausdruck, die in der Loslösung desselben vom alttestamentlichen Gesetz den Paulinismus zur Voraussetzung hat, sachlich aber unzweifelhaft direkt an die Predigt Jesu anknüpft (Mc 10 19 12 28ff. Mt 5 20ff.).

---

[1] Der johanneische Christus redet mehrfach vom Gesetz der Juden als „euerm" Gesetz (8 17 10 34 15 25, vgl. 7 19 23), was den Gedanken involvirt, dass er selbst und seine Gemeinde unter diesem Gesetz nicht mehr stehe. Daneben ist das Wort Jesu übernommen, das den Tempel als Haus seines Vaters bezeichnet (2 16), ebenso die Festreisen. Doch wird von vornherein ein Neubau des Tempels in Aussicht genommen (2 19), und die rechte Verehrung des Vaters so wenig von Jerusalem wie von Garizim abhängig gemacht (4 21). Wie Kult und Gesetz entwerthet, so wird auch der jüdische Stolz auf den Ursprung von Abraham vernichtet. Zwar sind sie Abraham's Same nach dem Fleisch (8 37), aber nicht seine wirklichen Kinder, weil sie mit ihm nicht gleichartig sind (8 39f.).

Das Gebot, das hier die Sittlichkeit regelt, ist einfach das Gebot des Vaters (II 4 6).

Mit Beziehung auf die uns noch anhaftende Sünde kann der sittliche Wandel auch als Selbstbewahrung vor der von der Welt ausgehenden Befleckung und dem Einfluss des Argen (I 5 18), als ein Sichreinigen und Scheiden von der Sünde (ἁγνίζειν I 3 3) gedacht werden, wie auch fortdauernde Reinigung jeder Rebe behufs grösserer Fruchtbarkeit vorausgesetzt (15 2) und fortdauernde Bewahrung der Jünger vor dem Argen und Heiligung in der Wahrheit vom Vater erbeten wird (17 15 17). Trotz aller Nüchternheit aber, die den Verfasser in der Beurtheilung der Sünde auszeichnet, lässt sich ihm doch ein gewisser Optimismus in Beurtheilung des christlichen Lebens nicht abstreiten. Um des Wortes willen, das Jesus zu den Jüngern geredet hat, sind sie ganz und gar rein; nur die Füsse sind der Befleckung immer wieder ausgesetzt und desshalb der Reinigung immer neu bedürftig (13 10 15 3). Die Wahrheit hat an ihnen ihre von der Sünde befreiende Kraft erwiesen (8 32 34 36), und es ist Jesus gelungen, sie im Bereiche des göttlichen Namens zu erhalten und zu behüten (17 12). Analog wird von allen Christen vorausgesetzt, dass die von der Sünde ausgehenden vereinzelten Störungen ihres sittlichen Lebens den allgemeinen Bruch mit ihr und ihr aufrichtiges Sein aus der Wahrheit nicht aufzuheben vermögen (I 3 19f.). Zugleich aber wird angenommen, dass Gottes Gebote nicht schwer sind (I 5 3). Das wären sie, wenn ihre Erfüllung eine unsere Kraft übersteigende Anstrengung forderte, und so das Bewusstsein der unerfüllten und unerfüllbaren Verpflichtung ein drückendes würde (vgl. Mt 11 28 23 4). Aber für den Gottliebenden ist ja das Halten der Gebote das ganz Natürliche und Selbstverständliche. Auch die Versuchungen, die von der Welt ausgehen, sind nicht unüberwindlich, da alles von Gott Erzeugte die Macht zur Weltüberwindung besitzt (I 5 3f.), und der Arge es nicht anrührt (I 5 18). Aehnlich ist der Sinn, wenn Ev 1 12f. den Gläubigen die Macht (ἐξουσία) verliehen wird, Gottes Kinder zu werden. Aber auch I 2 8 ist analog zu verstehen. Das von Anfang in den Gemeinden bestehende Gebot ist ein neues nicht nur, sofern es Christus als ein neues gegeben hat, sondern auch sofern die zeitgeschichtliche Situation eine andere geworden ist, die Finsterniss bereits im Schwinden begriffen ist, das wahre Licht schon zu scheinen begonnen hat. Die Gemeinde des Lichts ist also im Wachsen begriffen. Damit sind doch nicht nur neue Bedürfnisse und Aufgaben indicirt, worauf Weiss und Holtzmann den Gedanken beschränken, sondern ein neues Motiv, ein neuer Antrieb. Die Siegeszuversicht, wie sie der Christ aus dem fortschrei-

tenden Siege des Lichtes entnimmt, muss auch das sittliche Streben verstärken.

3. Die Liebe zu den Brüdern behauptet ihre rein geistige Art dadurch, dass sie Liebe zu den Gotteskindern als solchen ist und desshalb mit der Liebe zu Gott einfach zusammenfällt (I 5 1—3). Ebenso steht die Liebe zur Welt mit Fleischeslust, Augenlust und Prahlerei in der Lebenshaltung zur Gottesliebe in unvereinbarem Gegensatz (I 2 15f.). Die Liebe hat also ein durchaus geistiges, überweltliches, der Art Gottes selbst entsprechendes Gepräge an sich, das weder bei sich, noch bei Anderen dem rein sinnlichen Interesse dienen will. Insofern schliesst die neue Lebenshaltung ein asketisches Moment nothwendig in sich ein, die Loslösung von der Welt und Sünde. Man muss über dem Erfüllen des Willens Gottes die irdische Speise vergessen können (Ev 4 32—34) und sein Bemühen in erster Linie nicht auf die vergängliche, sondern auf die zum Leben bleibende Speise richten (6 26f.). Man liebt Gott, wie er geliebt sein will, nur, wenn man um seinetwillen auf alle eigeneEhre verzichtet (z. B. 5 41 ff.), wenn man, wie Jesus, sein Leben auf's Spiel setzt, um es wieder zu gewinnen (10 17f.), ja das eigene Leben hasst, um das ewige zu erhalten (12 25), und unentwegt Hass und Verfolgung der Welt auf sich nimmt. Schliesst so das neue Leben zweifellos ein negatives, asketisches Moment in sich ein, so ist es doch durchaus nicht übergeistiger, überspannter Art, sondern verbindet sich mit ganz unbefangener Werthschätzung der natürlichen Güter: das Glück des Bräutigams (3 29), der Stolz der jungen Mutter (16 21), die Erntefreuden (4 36), der Schmerz über den Tod (11 35 16 20) werden in ihrem Recht anerkannt; die Bruderliebe schliesst auch das herzliche Mitleid mit den Nahrungssorgen des Bruders (I 3 17) und die gastfreie Aufnahme von Brüdern, die im Dienst des Evangeliums reisen (III 5ff.), in sich ein. Kurz, die Werthung des Natürlichen entspricht durchaus, dem biblischen Gottesgedanken.

Eine ethische Würdigung der konkreten Verhältnisse fehlt gänzlich; soweit vereinzelte Aeusserungen einen Schluss zulassen, stimmt die Lebenshaltung ganz mit der sonst im Neuen Testament dargestellten überein. Jesus übt selbst kindliche Pietät (19 26), die aber (wie Mt 8 21f.) an den Anforderungen seines vom Vater ihm zugewiesenen Berufes ihre Grenze findet (2 4). In höchst charakteristischer Weise wird seine Berufstreue und sein Berufseifer dargestellt. Wie sein Vater sich nicht zur Ruhe gesetzt hat, sondern bis jetzt wirkt, so wirkt auch er selbst (5 17). Die zur Arbeit gegebene Zeit wird von ihm pflichtmässig bis zur letzten Stunde ausgenutzt (9 4 11 9). Damit sind aber Regeln von allgemeiner Gültigkeit aufgestellt (vgl. ἡμᾶς δεῖ 9 4). Die Vollmacht

der römischen Obrigkeit wird ausdrücklich als eine von Gott gegebene anerkannt, zugleich aber die innere Unabhängigkeit und Ueberlegenheit der geistigen Wirksamkeit Jesu über alle äussere Macht hervorgehoben (19 9—11, vgl. 18 36f.). Von jüdischem Patriotismus zeigt sich keine Spur mehr. Die auch hier nicht verleugnete Prärogative Israels (vgl. 4 22 1 11 47 49 2 16f. etc.) gehört ausschliesslich der Vergangenheit an (vgl. übrigens FRANKE a. a. O. p. 17—26; WEIZSÄCKER p. 522ff.).

Eine wesentliche, aber begreifliche Veränderung ist es, dass als der Rahmen, in dem die Liebe geübt werden soll, nicht mehr das israelitische Gemeinwesen erscheint, sondern die christliche Gemeinde. So gestaltet sich die Liebe zur Bruderliebe. Jesu Forderung der allgemeinen Menschenliebe und der Feindesliebe wird nirgends hervorgehoben. Man wird aber darin eine Abweichung von seinen Gedanken nicht ohne Weiteres statuiren dürfen. Denn nirgends wird der Hass der Welt mit gleichem Hass vergolten, vielmehr die Liebe Gottes zur sündigen Welt (3 16 I 4 9 14 etc.) und die Hoffnung auf ihre Bekehrung (17 21 23) aufrechterhalten. Da nun dies göttliche Verhalten unmittelbar verbindliche Kraft hat, so ist damit die Pflicht der Feindesliebe gesetzt. Man muss auch beachten, dass im Evangelium dies ganze Gebiet nur beim Abschiedsmahl und zwar in rein lehr- und formelhafter Weise behandelt wird, und auch im Brief nur Anweisungen für den Kreis der Gläubigen gegeben werden. Allerdings aber zeigt sich hierbei eine Tendenz wirksam, die zwar den Gedanken Jesu nicht widerspricht, aber der im Gebot der Menschen- und Feindesliebe ausgesprochenen Verallgemeinerung des Liebesgebotes nicht günstig ist. Es wird nämlich die Frage erwogen, innerhalb welcher Sphäre sich die Liebesübung halten muss, um gottgefällig zu bleiben. Ihre Norm hat diese an dem Festhalten der ursprünglichen Verkündigung (I 3 11), kann also dort nicht Platz greifen, wo das Interesse des Glaubens dadurch gefährdet würde. Dies aber verlangt den Ausschluss der Irrlehre (I 2 14 19, vgl. III 10). Selbst durch Gastfreundschaft gegen die Verführer würde man ihrem bösen Werke nur Vorschub leisten, also an diesem Theil nehmen (II 11), wie man durch Gastfreundschaft gegen die Verkündiger des Evangeliums ein Mitarbeiter der Wahrheit wird (III 8). Der Grundsatz, dass Liebesübung an der Irrlehre ihre Grenzen findet, wird dahin gewendet, dass selbst die geistigste und religiöseste, also ungefährlichste Bethätigung der Nächstenliebe, die Fürbitte bei Gott, die nach Jesu Wort selbst dem Feinde gegenüber gelten soll, aufgehoben wird. Die Fürbitte in diesem Fall wird nicht gerade verboten, aber auch nicht angerathen (I 5 16, vgl. 17 9 25 a). Auch diese Gedankenreihe führt eine Anweisung Jesu fort (Mt 7 6, vgl. 7 15ff.

10 17 16 6 Lc 20 46), beruht aber auf dem prekären Gedanken, dass einer dem anderen einen definitiven Abfall vom Glauben zuschreiben könne und würde selbst für diesen Fall einer Ergänzung durch die auch hier noch etwa mögliche Liebesübung bedürfen.

Immerhin ist doch hiermit eine wesentliche Förderung der Vorstellung von dem rechten Liebesverhalten gegeben. Die Liebe wahrt unbedingt ihre Glaubensüberzeugung; während sie desshalb der Welt gegenüber in der Art der Ausübung ebenso beschränkt ist, wie Gottes Liebe, hat sie dagegen in der Bruderschaft, die in der Wahrheit steht, das Gebiet ihrer vollen, ungehemmten Wirksamkeit. Wie ein Jeder in diesem Kreise vor Allem die Wahrheit liebt und durch sie sich heiligen lässt, so liebt er mit gleicher Liebe die Anderen, weil, was ihm, auch ihnen das Theuerste ist, wegen der in ihnen bleibenden Wahrheit (II 1 2). Die Intensivität dieser Liebe wird mit Bezug auf das Vorbild Christi (ὑπόδειγμα 13 15; zur Sache vgl. 13 34 15 12 I 2 6 3 3 7 16, auch I 1 7 2 29 4 9—11) dahin ausgemalt, dass sie für den Bruder das eigene Leben einsetzt (I 3 16 15 12 f.), ihn also höher werthet, als das eigene, leibliche Leben und dass sie sich nicht scheut, ihm auch den geringsten Dienst zu erweisen und sich ihm so gleichsam zum Sklaven zu machen (13 13—17). Es sind aber nicht blosse Worte, die Johannes macht, sondern er dringt auf ein wirkliches Thun der Liebe (I 3 18, vgl. Ev 3 20 5 29). Denn auf den Titel eines Gerechten hat nur der einen Anspruch, der die Gerechtigkeit thut, während Jeder, der sie nicht thut, auch nicht aus Gott ist (I 3 7 10). Wie wenig diese Mahnungen mit äusserlicher Werkgerechtigkeit zu thun haben, zeigt der Umstand, dass die Betonung des guten Willens oder der Gesinnung aufrecht erhalten (vgl. wie Ev 3 20 5 29 das Gute mit ποιεῖν, die Bosheit aber mit πράσσειν verbunden ist) und alle sittlichen Einzelforderungen auf die der Liebe reduzirt werden, wie auch als Ziel des gesammten Strebens nicht eine Vielheit von Werken, sondern ein einheitliches Lebenswerk hingestellt (ἔργον im Sing. 4 34 17 4) und das Gute als Frucht des Verhältnisses mit Christus gedacht wird (15 2—8 16). Es ist also nur die Energie des sittlichen Strebens, die im Anschluss an Jesu Predigt (vgl. Mt 7 21—27 Lc 6 46) gegenüber dem Libertinismus aufrecht erhalten wird.

4. Eigenthümlich ist der Gedanke I 3 23; hier wird als Inhalt des göttlichen Gebotes nicht nur die Bruderliebe, sondern auch der Glaube bezeichnet. Als Gebot wird freilich der Glaube auch Ev 6 29 3 36 gedacht, eigenartig aber wirkt die Koordination von Glaube und Liebe, die beide wie zwei von einander getrennte Theile des christlichen Wandels erscheinen lässt. Offenbar zeigt sich hierin der Einfluss der intellektualistischen Fassung des Glaubens; je stärker die Beziehung des Glau-

bens auf die Wahrheit des Bekenntnisses zu Christus als dem Sohne Gottes hervortritt, desto leichter kann er als ein intellektueller Akt, als assensus erscheinen, dem dann die sittliche Leistung selbständig zur Seite treten muss. Indess bedarf es nach der bisherigen Darstellung keines Beweises mehr, dass diese Formel die Meinung des Verfassers nicht in erschöpfender Weise zum Ausdruck bringt. Denn die Bruderliebe ist ja als Liebe zu den Kindern Gottes (I 5 2), die die Welt nicht kennt (I 3 1), überhaupt nur unter Voraussetzung des Glaubens möglich, wie auch nur ihm die Macht dazu (Ev 1 12) gegeben ist. So erscheint auch I 3 23, wie das zweite ἐντολή zeigt, als der eigentliche Inhalt des Gebots die Bruderliebe, der Glaube aber als die Voraussetzung, unter der wir uns dies Gebot gesagt sein lassen. Wie also schliesslich die Bruderliebe der Glaubensforderung nicht koordinirt, sondern subordinirt erscheint, so zeigt sich der innige Zusammenhang von Glaube und Liebe, der jede äussere Nebeneinanderstellung ausschliesst, auch darin, dass der Glaube an Jesus als Gottes Sohn, wie er auf vorgängiger Liebe zu Jesus (16 27) und zu Gott (5 41—44 8 42ff. 12 43, vgl. 3 19—21) beruht, so auch die Liebe Gottes zu uns zum Gegenstande hat (I 4 16 f.). Glaube an den Sohn Gottes und Liebe zu den Brüdern können also zwar als verschiedene, wenn auch innerlich gleichartige Aeusserungen der Liebe zu Gott gedacht werden, aber nur der Glaube als solcher ist im Stande, die Liebe Gottes zu ergreifen und daraus Kraft zu schöpfen zu neuem Liebesleben. Desshalb ist er das entscheidende Erlebniss, und die Uebung der Bruderliebe kann nur in seiner Konsequenz und in der inneren Abhängigkeit von ihm sich vollziehen.

Sechstes Kapitel.

Die Lebensgemeinschaft mit Christus und mit Gott.

1. Wir haben in der Orientirung über das gegenwärtige Heil, wie sie bisher erreicht ist, bereits eine feste Grundlage zum Verständniss der johanneischen Mystik erhalten. Auch für diese muss einmal die durchgehende, Johannes so eigenthümliche Durchdringung und Verschmelzung von Religion und Sittlichkeit, wobei doch erstere unbedingt präponderirt, beachtet, zugleich aber die Abhängigkeit der johanneischen Anschauung wie von der Predigt Jesu, so von Paulus in's Auge gefasst werden. Das ist insonderheit auch bei der Deutung der Lebensgemeinschaft mit Christus festzuhalten. Will man die Formel ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, die den Inhalt des ewigen Lebens nach seiner mystischen

Seite bezeichnet (s. o. p. 25f.), recht verstehen, so muss man von der Thatsache ausgehen, dass sie in der neutestamentlichen Literatur schon vor den johanneischen Schriften begegnet, dass der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit Christus vornehmlich von Paulus ausgeprägt ist. Man wird nicht behaupten können, dass der paulinische Gedanke von Johannes einfach übernommen sei, sondern wird eine erhebliche Umbildung zu konstatiren haben. Aber eine gesunde geschichtliche Methode muss von dem zeitlich Früheren ausgehen und die spätere Entwicklung im Anschluss an das schon Vorliegende zu verstehen suchen. So allein wird sich uns der johanneische Gedanke völlig erschliessen. Nun ist bei Paulus zweifellos die Begabung mit dem pneumatischen Leben des Christus für jenen Gedanken das Ausschlaggebende. Es fragt sich also, ob bei Johannes dies Moment völlig fehlt, oder ob wenigstens Spuren davon sich erhalten haben. Stellt man aber die Frage in dieser Form, so kann die Antwort garnicht zweifelhaft sein. Eine Reihe von Momenten, mit denen die herrschende Auslegung nicht viel anzufangen weiss, treten nun in ihr Recht. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit Christus in unverkennbarer Verbindung mit dem Glauben an die Erhöhung Christi zum Vater steht. Nach der üblichen Auffassung müsste das Χριστὸς ἐν ἐμοί schon zu Jesu Lebzeiten möglich sein. Aber vom Evangelisten wird es in deutlich erkennbarer Weise erst in die Zeit der Auferstehung Jesu gesetzt. Es ist offenbar der künftige Ersatz für die jetzige persönliche Gemeinschaft mit ihm. Das wird schon dadurch bewiesen, dass es ausserhalb der Abschiedsreden nur einmal vorkommt und hier mit Beziehung auf Jesu Tod (6 56). Wenn aber 15 4—7 von diesem Verhältniss als einem schon bestehenden geredet wird, so ist das ebenso proleptisch zu verstehen, wie diese Reden im Allgemeinen. Denn 14 20 wird die Erkenntniss dieses Verhältnisses auf die Zeit der Auferstehung verlegt, und das Verhältniss selbst muss in dem gleichen Masse ein neu konstituirtes sein, wie das vorangehende ζήσετε. Trotz des nivellirenden, den geschichtlichen Fortschritt durch eine prinzipielle Betrachtungsweise indifferenzirenden Verfahrens des Evangelisten blickt also noch immer der ursprüngliche Zusammenhang zwischen der Erhöhung Christi und der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihm durch. Ja der eigenartige paulinische Gedanke wirkt selbst darin nach, dass die Lebensgemeinschaft mit Christus eine solche mit dem Tode (6 56) und der Auferstehung Christi (14 19f.) in sich schliesst.

Die an sich schon grosse Wahrscheinlichkeit, dass der paulinische Gedanke einer Begabung mit dem pneumatischen Leben des Christus auch für die johanneische Anschauung in Betracht kommt, wird da-

durch noch erhöht, dass der verklärte Christus für sich persönlich eine Wirksamkeit an Anderen in Anspruch nimmt. In jener Zeit will er zu den Jüngern freimüthig über seinen Vater reden (16 25) und ihre Gebete erhören (14 13f.); er will nach seiner Erhöhung von der Erde Alle zu sich ziehen (12 32). Auch spricht er von einem Herzuführen anderer Schafe aus einem anderen Stall und legt diese Wirksamkeit sich selbst bei (10 16). Ganz allgemein bittet er den Vater um seine Verherrlichung, damit der Sohn ihn seinerseits verherrliche. Er denkt also an die Möglichkeit umfangreicheren Wirkens in der göttlichen Herrlichkeit bei Gott (17 1, vgl. 14 13). Nun werden ganz dieselben Werke, die er hier persönlich wirken will, sonst den Aposteln oder auch allen Gläubigen in seinem Namen zu thun gegeben. Das erfordert aber den Mittelgedanken, dass er durch seine Jünger hindurch wirksam sei, entweder in der Form, dass er ihre Gebete selbst erhört, oder in der mystischen Form, dass er selbst durch sie hindurch wirkt, dass er in ihnen ist, so wie der Vater bald als seine Gebete erhörend gedacht wird (11 42), bald als in ihm bleibend und durch ihn hindurch persönlich wirkend (14 10).

Steht fest, dass nur mit dem Erhöhten das Verhältniss der mystischen Lebensgemeinschaft stattfinden kann, und dass der Erhöhte für sich persönlich eine Wirksamkeit an Anderen in Anspruch nimmt, so muss das Sein Christi im Gläubigen als ein supranaturales Wohnen und Wirken des Erhöhten in [1] den Seinen, als ihre Erfüllung mit seinem pneumatischen Leben verstanden werden. Diese Auffassung lässt sich durch eine Parallele noch erläutern. Ist die Anschauung von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus von Johannes bereits übernommen, so ist der Gedanke der Lebensgemeinschaft Christi mit Gott offenbar nur die ebenfalls paulinischen Spuren folgende (vgl. Kol 1 19 2 9 etc., auch die Formel θεὸς ἐν Χριστῷ Abth. II p. 29) Anwendung jener Vorstellung zur Verdeutlichung des Verhältnisses Christi zu Gott, ist also von dort aus zu deuten. Unter dieser Voraussetzung sind Rückschlüsse vom Verhältniss Christi zu Gott auf das Verhältniss der Gläubigen zu Christus mehr als blosse Analogieschlüsse und von durchaus zwingender Natur. Nun ist aber deutlich, dass das Sein Gottes in Christus als eine reale Wirksamkeit Gottes in Christus und durch Christus hindurch gedacht ist. Denn an seinen Werken kann man, wenn

[1] Die Wendung ist bei Johannes sehr häufig; vgl. z. B. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (1 4); entsprechend δόλος (1 47), ἀδικία 7 18, φῶς 11 10, χαρά 15 11, ἁμαρτία I 3 5, σκοτία I 1 5, σκάνδαλον I 2 10 etc. Es wird damit nicht ein ruhender Inhalt, sondern stets die wirkende Kraft bezeichnet, unter deren Einfluss man steht und die von innen heraus ihre Wirkung hervorbringt.

man sie gläubig hinnimmt, deutlich erkennen, dass in ihm der Vater ist (10 38), ja, es heisst geradezu: der Vater, der in mir bleibt, wirkt seine Werke (14 10). Ebenso wird 17 21f. die ihm geschenkte Herrlichkeit als die Frucht des Seins Gottes in ihm gedacht. Analog wird man die Lebensgemeinschaft des erhöhten Christus mit seinen Gläubigen zu denken haben. Das Verhältniss Christi zu Gott wird aber nicht nur als ein Wirken Gottes in Christus und durch ihn hindurch gedacht, sondern es wird zugleich als ein persönliches Verhältniss vorgestellt, in dem Gott ihn lehrt, ihm seine Werke zeigt, ihm die Kraft zu seinen Werken darreicht u. s. w., und analog muss die Lebensgemeinschaft des Sohnes mit den Seinen als ein Verhältniss mit dem lebendigen, verklärten Christus von Person zu Person aufgefasst werden. Ausdrücklich geschieht das ja 14 13f. 16 25, wo ein gegenseitiger persönlicher Verkehr vorausgesetzt wird, und 14 21 23, wonach Christus sich den Seinen zeigen, mit dem Vater zu ihnen kommen und bei ihnen Wohnung machen will. Von der unio mystica darf man diesen Gedanken nicht ablösen (gegen Weiss z. St.); denn nur wenn v. 21—24 den in v. 20 ausgesprochenen Gedanken erläutern, wird der Zusammenhang ein in sich geschlossener. Das παρ' αὐτῷ widerspricht dieser Beziehung nicht, da es dem Bilde angehört und ebenso wie 14 17 in ein ἐν ὑμῖν umgesetzt werden kann. Genau so wie das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς v. 18 in ἐν ὑμῖν v. 20 umgewandelt wird, so wird dies in die Vorstellung des πρὸς αὐτῷ v. 23 zurückgenommen. Die persönliche Art des Verhältnisses bringt diese Schwankung mit sich; übrigens wird man die Frage aufwerfen müssen, ob nicht hier eine ältere Grundlage von Herrnworten dem Verfasser vorschwebt und von ihm im Sinne seiner Mystik verwerthet wird (vgl. I p. 168f.).

Ist nun aber die Lebensgemeinschaft mit Christus ein Sein und Wohnen, ein persönliches Leben und Wirken des erhöhten Christus im Gläubigen, so muss auch das Sein in Christus den Sinn haben, dass der Gläubige in Christus einverleibt, in die Sphäre seines Lebens gewissermassen eingetaucht und hineinversetzt ist[1]. Das lässt sich wiederum am Verhältniss Christi zu Gott zeigen. Wenn Holtzmann zu 10 38, der gewöhnlichen Auslegung folgend, das ἐν τῷ πατρί so erklärt, dass „all mein Wille in seinem Willen wurzelt, ich in ihm als meinem

[1] Die Wendungen mit εἶναι, μένειν, περιπατεῖν etc. ἐν sind bei Johannes sehr beliebt zur Bezeichnung der Sphäre, in der sich Jemand bewegt, z. B. ἐν παῤῥησίᾳ 7 4, ἐν τῷ φωτί I 1 7 2 9f., ἐν τῇ σκοτίᾳ 8 12 12 35 46 I 2 9, ἐν τῷ θανάτῳ I 3 14, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ 8 21 24 etc. Demgemäss muss Christi oder Gottes Leben nach Analogie einer räumlichen Sphäre gedacht werden, in der man verweilt und von deren Kräften man durchdrungen wird.

Element lebe und webe", so fügt sich dieser Interpretation 14 20 nicht. Denn wenn die Jünger „in der neuen Aera, die der Auferstandene heraufführt", erkennen sollen, „dass Christus seit seinem Heimgange nicht etwa verloren, sondern im Vater ist", so besagt diese Immanenz eben mehr als die Einigung des Willens mit Gott. Ebenso redet 13 32 von einer Verklärung Christi in Gott, so dass er gleichsam im Lebens- und Herrlichkeitsbereich Gottes geborgen wird und diese auf ihn übergeht. Der Gedanke hat seine nächste Analogie in Kol 3 3. Christi gesammtes Leben ist — im metaphysischen Sinn des Prologs — in Gottes Leben gegründet und von Gottes Leben umfasst. Man darf die Vorstellung durch das sonst geläufige παρὰ (πατρί) (8 38 17 5), πρὸς τὸν θεόν (1 1 2 etc.), ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (1 18), ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ 3 13 erläutern. Die Einheit des Willens Christi mit dem göttlichen ist von diesem schon jetzt bestehenden, aber erst durch die Auferweckung offenkundig gemachten Lebenszusammenhange Christi mit Gott nur ein Theil, sozusagen die schon während seines Lebens offenbare Seite der Sache. Analog muss aber auch das Sein der Gläubigen in Christus verstanden werden. Man kann sich hierfür noch darauf berufen, dass wir nicht nur Gottes Bleiben in uns (I 3 24 4 13), sondern auch unser Bleiben in Gott an dem Geiste erkennen, den er uns geschenkt hat (I 4 13), ferner darauf, dass I 2 27f. das Bleiben des Geistes in den Gläubigen und ihr Bleiben in Gott gleichgesetzt wird. Wird aber das Bleiben in Gott derartig supranatural gedacht, so muss entsprechend das Sein in Christus als Wirkung des erhöhten Christus vorgestellt werden, der den Gläubigen in sich selbst verpflanzt, in den Bereich seines eigenen Lebens ihn hineinversetzt. Dem entspricht es, dass I 2 24f. ausdrücklich das Bleiben im Sohne und Vater als Besitz des ewigen Lebens bezeichnet wird.

2. Es ist mithin unbestreitbar, dass der (paulinische) Gedanke einer durch den erhöhten Christus bewirkten Antheilnahme an dem himmlischen Leben Christi dem vierten Evangelisten bekannt ist und ihn wesentlich beeinflusst hat. Aber wie schon bei Paulus die supranaturale Betrachtungsweise die psychologische nicht aus-, sondern einschliesst, so gehört es zur Originalität der johanneischen Anschauung, dass dies Moment mit einer Energie in den Vordergrund gestellt wird, die selbst in den späteren paulinischen Briefen noch fehlt. Die Umbildung der paulinischen Mystik aber kommt unter dem starken Einfluss der Predigt Jesu zu Stande. Das macht die Eigenart der johanneischen Anschauung von der Lebensgemeinschaft mit Christus aus, dass sie ihre Wurzel nicht nur in der (paulinischen) Begabung mit dem pneumatischen Leben des Christus, sondern zugleich in der geistigen Jesus-

jüngerschaft hat. Ganz wie in den synoptischen Evangelien wird mehrfach von einem Kommen zu Christus als dem Zeichen der Empfänglichkeit für seine Gaben und des keimenden Glaubens geredet (1 39 46 3 20 21 5 40 etc., vgl. besonders Lc 6 47 14 26 par., auch Mc 10 14 etc.). Dem zu ihm Kommenden wird in Aussicht gestellt, dass er ihn nicht ausstossen (6 37), sondern in seine Gemeinschaft aufnehmen werde. Dies bewährt Jesus z. B., indem er die auf des Täufers Wort ihm Nachfolgenden in seine Gemeinschaft hineinzieht (1 37—39), oder Philippus, den er findet, sich folgen heisst (1 43). Natürlich ist dies Folgen auf seinen Wanderungen eins der ersten Zeichen des Glaubens (1 37 6 2, vgl. die Begründung) und der beginnenden Gemeinschaft mit ihm und erhält von hier aus, wie schon in den Synoptikern (Mc 2 14 8 34 9 38 10 21 28 Mt 8 19 22 etc.), einen volleren Sinn. Wer ihm folgt, folgt dem Lichte der Welt und wird nicht in Finsterniss wandeln (8 12). Seine Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen, wie auch er sie kennt (10 27, vgl. 4 5). Wer an ihn glaubt, mag nicht mehr von ihm zu einem Anderen fortgehen (6 68). Wer an ihn glaubt und ihm dient, muss auch in Leiden und Tod ihm zu folgen bereit sein (11 16, vgl. 21 19 22) und ihn keinenfalls verlassen (16 31 f.) oder verleugnen, sondern selbst sein Leben für ihn einsetzen (13 36—38). So ist also durch den Glauben ein Verhältniss der Zugehörigkeit, der Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Gläubigen gesetzt, welches unauflöslich ist. Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses wird wie in den anderen Evangelien der Ausdruck der Jüngerschaft angewendet. Wer in seinem Worte bleibt, ist wirklich sein Jünger (8 31 15 7 8), wie man aufhört, sein Jünger zu sein, wenn man an seinem Worte Anstoss nimmt, statt zu glauben (6 60 66). Mit Rücksicht darauf, dass, wer an Christus glaubt, ihn als seinen Herrn anerkennt (20 28), ist das Verhältniss zu Christus ein solches der Unterordnung und der Angehörigkeit. Die Gläubigen werden daher geradezu als οἱ ἴδιοι, τὰ ἴδια bezeichnet (13 1, vgl. 1 11 f.) und mit den ἴδια πρόβατα des Hirten parallelisirt (10 3 4 12), auch mit dem Neutrum der Kategorie als das bezeichnet, was ihm der Vater geschenkt hat (s. oben p. 35 f.). Die Kehrseite dieses Verhältnisses ist nun, dass, wie die Jünger mit ihrem ganzen Leben Christus zu eigen gehören, so auch Christus mit all seinen Gütern ihnen sich zu eigen gibt. Besonders charakteristisch dafür ist 13 8, wo Jesus vom Gehorsam gegen seine Weisung den Antheil an ihm, d. h. an seinen Gütern abhängig macht (οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ). Der dem Lichte Folgende hat selbstverständlich am Lichte Antheil (8 12). Ferner theilt Christus den Seinen seinen eigenen Lebensbesitz als seine Gnadengabe mit (10 27 f. 17 2, vgl. p. 25 f.).

Ein weiteres Moment tritt in diesen Gedankenkreis dadurch ein, dass das Mittel, wodurch Christus sich und sein Heil mittheilt, sein Wort ist. Wer sein Wort hält, wird den Tod nicht schauen (8 51), wer es nicht annimmt, wird von ihm am jüngsten Tage gerichtet werden (12 48). Das Wort ist aber nicht als etwas ihm Fremdes und von ihm Abtrennbares gedacht, sondern als Träger seiner Selbstoffenbarung. Man glaubt dem Worte (2 22 4 50) oder um des Wortes willen an ihn (4 41 17 20). An Stelle des Gotteswortes, das zuerst dem Manna entgegengesetzt zu sein scheint, kann seine eigene Person als Lebensbrot treten (6 35 48, vgl. dazu die Weiss'sche Exegese). Das Wort nun nimmt man an (λαμβάνειν 12 48 17 8, vgl. λ. ἐντολήν 10 18 II 4, λ. μαρτυρίαν 3 11 32f. 5 34 I 5 9), wie man sonst Jesus selbst im eigentlichen oder im geistigen Sinne an- und aufnimmt (1 11f. 5 43 6 21 13 20). Man bleibt im Worte (8 31), in der Lehre (II 9), in der Wahrheit (vgl. 8 44 17 17 II 4 III 3 4), wie man in Christus oder in Gott bleibt; das Wort (15 7, vgl. 8 37 I 1 10 2 14 24), die Wahrheit (8 44 I 1 8 2 4) bleibt in den Christen, so wie Christus in ihnen bleibt und man hat das Wort (Ev 5 38) oder das Zeugniss (I 5 10) in sich, wie man den Vater und den Sohn (I 2 23 5 12 II 9) hat. Schon dieser analoge Sprachgebrauch lässt es nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass das Bleiben im Worte oder das Bleiben des Wortes im Gläubigen eine direkte Parallelle zur Lebensgemeinschaft mit Christus bildet. In der That gehen beide Gedankenreihen in einander über. So wird aus dem Eintritt der Jünger in die Sphäre des im Wort offenbaren Wesens Gottes (vgl. 17 6 8 11 den Parallelismus zwischen λόγος und ὄνομα) eine Einigkeit derselben untereinander resultirend gedacht, welche mit der zwischen Vater und Sohn bestehenden gleichgesetzt wird (17 11); diese Einigkeit wird aber gleicher Weise auf ein ἐν ἡμῖν (17 21) und auf ein ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί (17 23) zurückgeführt, wie auch die Einheit zwischen Vater und Sohn auf dem σύ, πατήρ, ἐν ἐμοί κἀγὼ ἐν σοί (17 21) beruht. Ebenso wird I 1 3 von der apostolischen Verkündigung die Gemeinschaft mit den Aposteln und dadurch mit dem Vater und Sohne, I 2 24 von dem Bleiben dieser Verkündigung in den Hörern ihr Bleiben im Sohne und Vater abhängig gemacht. Eine volle Gleichung zwischen dem Sein Christi und dem des Wortes im Gläubigen scheint 15 7 vorzuliegen. Denn hier ist das Bleiben der Worte in den Jüngern neben ihrem Bleiben in Christus dem v. 4 5 ausgesprochenen κἀγὼ ἐν αὐτῷ durchaus parallel. Immerhin bleibt zu beachten, dass das Bleiben der Verkündigung in ihnen geradezu anbefohlen werden kann (I 2 24[a]), was vom Bleiben Christi oder Gottes in ihnen naturgemäss nirgends gesagt ist.

3. Zwei Ansätze treffen also in der johanneischen Anschauung von der Lebensgemeinschaft mit Christus zusammen. Der in der Predigt Jesu liegende von der Jesusjüngerschaft und der durchs Wort vermittelten geistigen Gemeinschaft mit Christus und der paulinische Gedanke einer Antheilnahme der Gläubigen an dem pneumatischen Lebensbesitz des himmlischen Christus. Es fragt sich nun aber, wie beide Gedanken sich zu einem Ganzen verbinden. Die erste Voraussetzung dafür ist, dass unser Verfasser nothwendig das geistige, durchs Wort vermittelte, als gleichartig mit dem pneumatischen Leben des himmlischen Christus fassen muss. Die Richtigkeit dieses Gedankens wird sich bei Darstellung der Pneumalehre bestätigen, aber ganz abgesehen von dieser lässt er sich durch naheliegende Beobachtungen erhärten. Zunächst weise ich darauf hin, dass der Begriff des Lebens im Allgemeinen ganz prinzipiell an Jesu Predigt geknüpft, dagegen 6 51ff. an seinen Tod, 14 19f. an seine Auferstehung gebunden wird. Daraus folgt, dass das Heilsgut des Lebens gegen die geschichtliche Entwicklung des Lebens Jesu nicht gleichgiltig ist und doch in allen Phasen als sich gleichbleibend gedacht wird. Ferner kommt in Betracht, dass meist das Bild der geschichtlichen Vergangenheit Jesu in die himmlische Sphäre seiner Gegenwart projicirt, beide Phasen also trotz ihres Unterschiedes als gleichartig gedacht werden. So wird das Wesen des Erhöhten als heilig (ἁγνός) und gerecht bezeichnet (I 3 3 7) und I 4 17 ausdrücklich hervorgehoben, dass die Gläubigen trotz ihres Lebens in der Welt ihrem inneren Liebesleben nach seinem jetzigen Sein gleichartig sind. Auch seine Thätigkeit wird der irdischen analog gedacht; erscheint er doch als Anwalt der Seinen (I 2 1), wie schon auf Erden (14 16 ἄλλον π.), verkündigt ihnen vom Vater (16 25) u. s. w.

Vor Allem ist auf die entwickelte johanneische Christologie hinzuweisen. Eine Vorstellung, für welche Christi Verklärung nur die Rückkehr in den ursprünglichen Zustand bedeutet (17 24; vgl. das Prädikat θεός in 1 1 und 20 28 I 5 20), für welche die dazwischen liegende menschliche Seinsweise eine sich steigernde Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist (vgl. p. 10), kann unmöglich zwischen dem irdischen Endpunkt und dem himmlischen Anfangspunkt einen wirklichen Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος anerkennen. Nur eine immer grössere Abstreifung der irdischen Schwäche, ein immer klareres Hervortreten des göttlichen Lebens von innen nach aussen (vgl. p. 12), nicht aber ein qualitativer Unterschied, der den eigentlichen Inhalt, nicht die äussere Erscheinungsform beträfe, hat in dieser Gesammtauffassung Platz. Denn jener Lichtglanz, der dem Erhöhten eignet (17 24) und seinen Antheil an dem unvergleichlichen göttlichen Wesen im Unterschied von

aller weltlichen und menschlichen Herrlichkeit ausdrückt, ist in gewisser Weise schon Eigenthum des auf Erden Wandelnden und kann sogar von ihm auf die Seinen übertragen werden (17 22). Diese überirdische Glorie tritt nicht nur in seinen Wundern (2 11 11 4 40), sondern in seinem ganzen Wesen voll Gnade und Wahrheit (1 14) zu Tage, indem er sich als das Licht der Welt (1 4 ff. 3 19 ff. 8 12 9 5 12 46) bewährt. Die wesentliche Gleichheit der beiden Zustandsphasen Christi zeigt sich auch, wenn das Eigenartige der Gestalt Christi als ein Sein Christi in Gott und Gottes Sein in ihm bezeichnet, und der gleiche Ausdruck auch (14 20 13 32) zur Charakteristik des Verhältnisses des Erhöhten zu Gott verwendet wird. Alle diese Vorstellungen führen darauf, das geistige Leben Christi mit seinem pneumatischen gleichzusetzen, dann aber auch das geistige, durch sein Wort vermittelte Leben als gleichartig mit dem pneumatischen, welches er mittheilt, zu verstehen. Man wird aber noch einen anderen Gedanken geltend machen können. Die Vollendung, welche Christus erreicht, ist doch nur der naturgemässe Abschluss der Entwicklung, in welcher sein Leben begriffen ist, und analog muss das Verhältniss, in dem er auf Erden zu den Seinen steht, durch seine Erhöhung zu seiner Vollendung gebracht werden. So wie er im Vater ist und der Vater in ihm (14 10), dies Verhältniss aber erst dann den Jüngern zur vollen Erkenntniss kommt, wenn er in Unabhängigkeit von allen irdischen Schranken und Bedingungen sich bei der Auferweckung als in Gott lebend erweist (14 20), so muss auch seine Lebensgemeinschaft mit den Seinen durch die Erhöhung vollendet werden (14 20 16 7[a] 25). Das pneumatisch-supranaturale Leben ist also die Vollendung des geistig-ethischen.

4. Sind nun die beiden Gedanken des geistigen, durch's Wort vermittelten und des pneumatischen, supranaturalen Lebens Jesu Christi nicht unvereinbar, sondern zusammengehörig, so sind sie doch darin unterschieden, dass einer in den Bereich der ethisch-psychischen, menschlichen Thätigkeit hineingehört, der andere aber darüber hinausgreift. Weiss hat versucht, den johanneischen Gedanken ganz aus dem ersten Gesichtspunkt heraus verständlich zu machen. Er denkt die mystische Gemeinschaft mit Christus derart vermittelt, dass man mit der Intuition der Erkenntniss sich ganz in ihn versenkt, als in das Element, aus dem das Leben immer auf's Neue geschöpft wird. Dies Ergreifen Christi schliesst aber ein Ergriffenwerden von ihm im innersten Wesen ein, und so wird Christus der geistige Lebensmittelpunkt in uns, der alles Leben, auch das sittliche, mit seiner Wirkungskraft bestimmt. Damit wird der Eigenart des religiösen Lebens genügt, das „nur in dem unmittelbaren Verhältniss von Person zu Person seine Befriedigung“ findet (Bibl.

Theol.[6] p. 631 f., vgl. 593 f.). Diese Auffassung identifizirt also den johanneischen Gedanken ganz und gar mit dem SCHLEIERMACHER'schen von der Fortwirkung des Totaleindrucks der Person Christi durch das geschichtliche Medium seines Wortes. Aber diese Auffassung wird der Eigenart des johanneischen Gedankens nicht gerecht. Denn zunächst kommt in Betracht, dass die Lebensgemeinschaft mit Christus als eine Gemeinschaft mit dem Erhöhten, dem lebendigen Herrn, zu verstehen ist. Es ist ja richtig, dass das „Wort" nicht in Moralvorschriften oder abstrakten Gedanken von Gott und vom Heil besteht, sondern dass es zu seinem belebenden Mittelpunkt die Selbstoffenbarung der Person Christi hat, und so versteht es sich von selbst, dass wer im Worte ist, in Christus ist. Aber der Christus, der sich im Worte darstellt, ist eben nicht nur eine geschichtliche Grösse, sondern der ewig Lebendige. Ueberall hat das Evangelium den auf Erden Wandelnden so vor Augen, wie er gegenwärtig bei Gott lebt und wirkt. Es ist also die Person des unter allen äusseren Umständen doch sich selbst innerlich gleichen, übergeschichtlich gegenwärtigen Herrn, mit der die Gläubigen in Verbindung treten. Wie schon konstatirt, kennt der Evangelist eine unmittelbar stattfindende Wirksamkeit des Erhöhten in den Seinen, und diese bildet erst die Vollendung und den Höhepunkt seines Verhältnisses mit den Gläubigen. Man darf also diesen bestimmten supranaturalen Gedanken nicht zu Gunsten einer im Unbestimmten schwebenden Vorstellung aufgeben.

Mit dem Ausserachtlassen dieses Moments hängt ein anderer Fehler der WEISS'schen Auffassung zusammen. Bei ihm erscheint die Lebensgemeinschaft Christi mit dem Gläubigen in ihrer Entstehung durch eine vorgängige Versenkung des Gläubigen in Christus bedingt. Das Gegentheil scheint mir richtig zu sein. Geradezu entscheidend für die johanneische Kombination ist, dass Christus in seiner Lebensgemeinschaft mit den Gläubigen der übergeordnete, der ausschlaggebende Faktor ist. Durch eine Analogie kann das richtige Verhältniss deutlich gemacht werden. Das Nichtkommen zu Christus wird 5 40 (vgl. 3 19 ff.) auf mangelnden Willen, 6 44 f. etc. auf eine Aktion Gottes zurückgeführt. Beides ist durch den Gedanken auszugleichen, dass Gott die Menschen insofern zieht, als er durch seine Belehrung den Willen zum Kommen in ihnen erweckt. Der gleiche Gedanke, auf das Verhältniss Christi zu den Seinen angewendet, erschliesst uns das Verständniss für den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus. Die „mystische" Vorstellung von der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus ist garnichts Anderes als die schon bei Paulus vorhandene Uebertragung der rein religiösen Betrachtungsweise auf Christus. Die

Seinsweise des Erhöhten wird der göttlichen analog, und somit er in seinen Jüngern und durch sie hindurch wirkend gedacht. Die ethisch-psychische Thätigkeit, durch die das Sein im Wort und somit in Christus vermittelt ist, ist religiös betrachtet garnichts Anderes, als eine Wirkung (ein „Ziehen“ 12 32) Christi, der in ihm waltet. Dieser Sachverhalt ergibt sich aus der bisherigen Erörterung von selbst, und er bestätigt sich durch die sonst überall nachweisbare Ueberordnung des religiösen Faktors über den ethischen. Wie der Sohn sich in der Liebe des Vaters nur erhält durch seine Gegenliebe, sich diese aber nicht erst zu erwerben hat, da sie schon vor Grundlegung der Welt auf ihm ruht, so kann auch sein Leben im Vater nicht die vorangehende Bedingung und Ursache des Seins Gottes in ihm sein, sondern dies ist das logische prius, sein Sein in Gott das logische posterius; die nachfolgende Bedingung für die Erhaltung dieser Lebensbeziehungen zu Gott ist sein Bleiben in Gott. Anders kann das Verhältniss nicht gedacht werden, da Gott alle Mal der Grössere ist (14 28), der Vater stets als der Gebende, der Sohn als der Empfangende gedacht wird. Analog ist das Verhältniss Christi zu den Gläubigen zu denken. Wie seine Liebe zu ihnen der Liebe des Vaters zu ihm gleicht (15 9), mithin auch eine freie, zuvorkommende Liebe ist (I 4 19, vgl. 15 16), und es sich für sie nur darum handeln kann, in seiner Liebe zu bleiben (15 9), d. h. durch Gegenliebe sich seine Liebe immer von neuem zu erhalten (14 21), so muss auch in der Lebensgemeinschaft mit Christus ihm die entscheidende Rolle zufallen. Nicht dass sie den Anfang machen müssten, um mit ihrem ganzen Sein und Wesen sich in ihn zu versenken, sondern er zieht sie zu sich, bringt sie zum Glauben, lebt in ihnen, theilt ihnen sein Leben mit, und so sind sie in ihm. Daher wird auch nie ermahnt, in Christus zu sein, in dies „in Christus“ hineinzukommen, sondern unter Voraussetzung des ἐν Χριστῷ εἶναι wird nur zum Bleiben in ihm ermahnt (s. u. p. 77), wie auch dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes nicht das Sein, sondern das Bleiben in Christus zugesprochen wird (6 56). Das Sein dagegen in ihm wird nicht bewirkt, sondern nur erkannt (14 20); hervorgebracht ist es offenbar durch das Wirken des (erhöhten) Christus.

Aber wenn auch ein unmittelbares Verhältniss zu dem beim Vater lebenden, persönlichen Christus gemeint ist, und wenn der religiösen Betrachtungsweise entsprechend die Wirkungsweise Christi der menschlichen übergeordnet bleibt und sie in sich umfasst, so ist doch eben auch die ethisch-psychologische Betrachtungsweise von Johannes stark geltend gemacht worden. Man darf nur nicht etwa annehmen, beide Momente seien mit einander so verbunden, dass das Leben Christi in

uns das supranaturale, unser Leben in Christus das ethisch-psychologische Moment bezeichnet. Das widerspricht völlig der bisher nachgewiesenen Gleichartigkeit des „ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν“. Auch der Gebrauch der Formel beweist durchaus dafür. 15 4 wird das nachgebrachte κἀγὼ ἐν ὑμῖν grammatisch konstruirbar freilich nur durch ein ergänztes μενῶ. Aber der daraus sich ergebende Sinn einer Verheissung ist nicht beabsichtigt, da sie im Zusammenhang völlig unberücksichtigt bleibt. Ganz besonders signifikant ist der gleiche Zusatz in 15 5, wo er überhaupt der grammatischen Konstruktion nicht eingegliedert werden kann. Diese parenthetische Hinzufügung erklärt sich nur dann, wenn es sich um einen selbstverständlichen Zusatz handelt, der nur der Vollständigkeit wegen nachgebracht wird, nicht aber, wenn ein neues selbständiges Moment des Gedankens eingeführt werden sollte. Es wird also nur der eine und gleiche Vorgang von uns und von Christus aus beschrieben. Desshalb genügt schon die Hälfte der Formel, um das ganze Verhältniss zum Ausdruck zu bringen. So steht 17 21 ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν für sich und erst v. 23 wird die andere Seite (ἐγὼ ἐν αὐτοῖς), durch v. 22 verdeutlicht, nachgebracht. Wiederum tritt das κἀγὼ ἐν αὐτοῖς 17 26 für sich allein der Liebe Gottes zu den Jüngern zur Seite. Ebenso wird im Brief bald das Bleiben in Gott und Christus (2 5f. 24 27f. 3 6 5 20), bald das Bleiben Gottes in den Gläubigen (4 4—12, auch 3 24b) für sich isolirt, wo doch das ganze Gemeinschaftsverhältniss gemeint ist. Sind nun aber beide Momente völlig gleichwerthig, so kann nicht der supranaturale und der ethische Vorgang auf beide vertheilt werden. Damit stimmt überein, dass I 2 24 vom Bleiben der Verkündigung in den Hörern, also vom ethisch-psychologischen Moment, ihr Bleiben im Sohne und Vater abhängig gemacht wird, dies also supranatural gedacht sein muss, während umgekehrt das Sein des Wortes in den Gläubigen dem Sein Christi in ihnen parallesirt werden kann (15 7, vgl. mit v. 4 5), mithin dies psychologisch vermittelt gedacht sein muss. Nur soviel wird man zugestehen dürfen, dass das Bleiben in Christus resp. in Gott leichter und durchgreifender ethisch-psychologisch verstanden werden kann, dass hier diese Fassung näher liegt, als beim Gedanken des Bleibens Christi oder Gottes im Gläubigen, wo die rein supranaturale Fassung die geläufigere ist. Das ergibt sich aus der Art, wie das Bleiben in Christus resp. in Gott vom guten Willen des Menschen abhängig gemacht wird, ja wie direkt zu solchem Bleiben aufgefordert werden kann (15 4ff. I 2 27f.), während das Bleiben Christi oder Gottes im Gläubigen nie geboten werden kann, wie 15 7 I 2 24a das Bleiben des Wortes, sondern nur durch das normale menschliche Verhalten bedingt erscheint. Auch darin zeigt sich der Einfluss der

psychologischen Fassung, dass fast immer das Bleiben in Christus resp. in Gott dem Bleiben Christi oder Gottes in den Gläubigen voransteht. Das darf man nicht so verstehen, als ob ursächlich jenes diesem voranginge — sonst könnte nicht 10 38 17 21 I 4 15 [1] das Bleiben Gottes vorangestellt werden — sondern es ergibt sich aus der Einschärfung der ethischen Bedingtheit des Verhältnisses.

Kann man nun das supranaturale und das ethische Moment nicht auf das Leben in Christus und das Leben Christi im Gläubigen reinlich vertheilen, und sind doch zweifellos beide Betrachtungsweisen von Johannes angewendet, so muss eben beides, das ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν, gleichzeitig supranatural-religiös und ethisch-psychologisch aufgefasst werden. Das ganze Verhältniss muss zugleich als eine Wirkung Christi im Gläubigen und als That des Gläubigen gedacht werden. Die Ueberordnung des religiösen Moments zeigt sich hierbei darin, dass nie das Sein, sondern nur das Bleiben in Christus vom Willen abhängig gemacht, und dass das Bleiben Christi vornehmlich supranatural gedacht wird. Aber in Unterordnung unter das religiöse Moment und von demselben umfasst zeigt sich das ethisch-psychologische Interesse darin energisch wirksam, dass das Bleiben Christi in der psychischen Form des Bleibens seiner Worte stattfindet, und dass das Bleiben in Christus in der That vom Willen abhängig gemacht wird, davon, dass man seinen Willen und sein Interesse in den Willen Christi hineinfügt. Als ethisches ist das Verhältniss, obwohl nicht durch den menschlichen Willen der Gläubigen geschaffen, doch von ihrer Seite zerstörbar (15 6 17 12), weil es an die Fortdauer ihres guten Willens gebunden ist (vgl. 6 67), während seine Treue unwandelbar ist. Nur muss, wie überall, so auch hier, die religiöse Betrachtungsweise die übergeordnete bleiben.

5. Fragt man, durch welche psychische Funktion sich das Bleiben in Christus vollzieht, so kann nach der bisherigen Erörterung die Antwort nicht zweifelhaft sein. Das Bleiben in Christus verwirklicht sich durch das Bleiben in seinem Worte (vgl. den Uebergang von 15 3 zu v. 4). Synonym damit ist, dass man das Wort in Acht nimmt (φυλάσσειν 12 47) und es bewahrt (8 51 f. 55 14 23 f. 15 20 17 6 I 2 5) und somit im Bereiche der Offenbarung Gottes (ἐν τῷ ὀνόματι) erhalten wird (17 11 f.). Das Wort aber bewahrt man zunächst, indem man es allen Zweifeln gegenüber als wahr anerkennt und im Glauben daran festhält. So ist also die psychische Funktion des Bleibens in Christus zunächst die Uebung des Glaubens. Z. B. heisst es 5 38 ausdrücklich von Jesu Gegnern τὸν λόγον

[1] Diese Stelle ist besonders instruktiv, weil das Bleiben Gottes dem Bleiben in Gott vorangestellt wird, obwohl anderenfalls die Konstruktion viel glatter geworden wäre.

αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ... οὐ πιστεύετε; ferner beachte 12 46 f. den Gegensatz des μὴ φυλάσσειν (ῥήματα) zum πιστεύειν, auch vgl. 17 6 mit v. 8. Entsprechend wird I 2 27 f. gemahnt, in „ihm" derart zu bleiben, wie es der Geist gelehrt hat, und I 2 24 vom Bleiben des Wortes, I 4 15 geradezu vom rechten Bekenntniss die Fortdauer der Lebensgemeinschaft (mit Gott) abhängig gemacht. Analog heisst es, dass Jeder, der nicht in der Lehre von Christus bleibt, Gott nicht hat, wer aber in der Lehre bleibt, den Vater und den Sohn hat (II 9 I 2 23). Wie das Bleiben in Christus durch den festgewurzelten Glauben sich in der Abwehr der Irrlehre und dem Festhalten der rechten Lehre zeigt, so auch im Abendmahlsgenuss. Denn auf dies Mysterium wird man das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes, von dem 6 56 die Fortdauer der Lebensgemeinschaft mit Christus abhängig gemacht wird, meines Erachtens deuten müssen, zumal hier der gleiche Zusammenhang sich zeigt, wie bei Paulus (Abth. II p. 166).

Indess würde es der johanneischen Art nicht entsprechen, wollte man nur den Glauben als die psychische Funktion vorstellen, durch welche das Bleiben in Christus und Christi Bleiben in „uns" sich vollzieht. Die Natur seines Wortes bringt es mit sich, dass dasselbe ein Gebot in sich einschliesst. Desshalb kann man dies Wort nur bewahren, indem man das darin liegende Gebot in seinem Leben erfüllt. So wird I 2 4 f. das τηρεῖν τὰς ἐντολάς unmittelbar durch τ. τὸν λόγον aufgenommen, ebenso stehen 14 21 23 f. beide Ausdrücke ersichtlich ganz parallel. Demgemäss wird vom Halten der Gebote (I 3 24), vom Lieben (I 4 12), vom Bleiben in der Liebe (4 16) die Fortsetzung der Lebensgemeinschaft (mit Gott) abhängig gemacht, und wer sagt, dass er in Gott bleibt, ist, um nicht zum Lügner zu werden, verpflichtet, zu wandeln, wie Christus wandelte (I 2 6).

Das ethische und religiöse Moment sind zusammengefasst, wenn die Gottesgemeinschaft dem Wandel in der Finsterniss entgegengesetzt wird (I 1 6). Besonders beliebt aber ist die Zusammenfassung beider Momente in der Liebe zu Gott und Christus (vgl. p. 66). Der Gedanke der Liebesgemeinschaft bildet geradezu das ethisch-psychologische Korrelat zur Anschauung von der unio mystica. Schon die parallelen Ausdrücke μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ (15 9 10 I 4 16) und ἡ ἀγάπη (τοῦ θεοῦ) ἐν αὐτοῖς (17 26, vgl. I 4 9 16) legen diese Annahme nahe. Ebenso zeigt der unvermittelte Uebergang von der Lebensgemeinschaft mit Christus zum Liebesverhältniss mit ihm in 14 20 21 und der Fortschritt vom Bleiben in Christus (15 1—7) zum Bleiben in seiner Liebe (v. 9 f.) die Gleichartigkeit des Gedankens. Demgemäss bleibt, wie es I 4 16 heisst, in Gott, wer in der Liebe bleibt; ebenso erkennt man nach I 2 5

das Sein in Gott an der völligen Liebe zu ihm, und I 4 12 tritt die völlige Liebe zu Gott dem Bleiben Gottes in uns zur Seite und wird v. 13 durch ein ἐν αὐτῷ μένομεν wieder aufgenommen. Steht so das Bleiben in der Liebe dem Bleiben in Christus (resp. in Gott) als dessen ethische Seite völlig parallel, zumal es ebenfalls die Bewahrung des Wortes (I 2 5) und des Gebotes (14 21 15 10) in sich schliesst, so ist andererseits dem Bleiben Christi oder Gottes das Bleiben ihrer Liebe synonym. Diese Annahme wird schon durch die Korrelation der Gedanken erfordert, bestätigt sich aber 17 26, wo der Liebe Gottes ἐν αὐτοῖς ein κἀγὼ ἐν αὐτοῖς ergänzend zur Seite tritt. Nimmt man hinzu, dass aus der völligen Einheit der Gläubigen, welche durch Christi Sein in ihnen und Gottes Sein in ihm bewirkt wird, Gottes Liebe zu ihnen der Welt deutlich werden soll (17 23), so kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass der Hinweis auf die Liebe Gottes, die in ihnen Wohnung genommen hat, mit dem Sein Gottes in ihnen gleichbedeutend ist. Ebenso erscheint 14 21 23 das Wohnungmachen des Vaters und des Sohnes in den Gläubigen als das ihrer Liebe entsprechende Verhalten. Durch diese Analogie der unio mystica mit dem Liebesverkehr des Gläubigen mit Christus resp. Gott wird nicht nur so wie durch das Bleiben im Wort oder das Bleiben des Wortes im Menschen die psychologische Vermittlung hergestellt, sondern es wird zugleich die Innigkeit des Verhältnisses und seine persönliche Art in ausgezeichneter Weise zum Ausdruck gebracht. Wo unser Schatz ist, da wird auch unser Herz sein. Ist Christus, ist der Vater der persönliche Gegenstand unserer innigen Liebe, so wird auch unser ganzes Sinnen und Denken, wie unser Handeln in seiner Sphäre sich bewegen.

Das Bleiben in Christus und somit die Fortdauer der unio mystica hängt davon ab, dass man sich durch Bewährung des Glaubens und der Bruderliebe seine Liebe erhält, während man durch Ungehorsam oder Unglauben aus der Sphäre, in der er lebt, herausfallen und damit auch seine Liebe und sein Bleiben in uns verlieren würde. Weniger naheliegend ist der Gedanke einer intuitiven und meditativen Versenkung in das Wort, von dem aus Weiss die unio mystica erklären will, dieser Gedankenreihe. Nicht so das andächtige Versenken in's Wort als der festgewurzelte Glaube an's Wort und das Thun des Wortes ist es, wovon die Fortdauer der Lebensgemeinschaft mit Christus fortdauert. Jene Hypothese steht bei Weiss im Dienste seiner Ueberschätzung der Erkenntniss und scheitert vornehmlich an der supranaturalen Grundlage der johanneischen Anschauung. Freilich darf man nicht so weit gehen, die Meditation, die dem Charakter der johanneischen Schriften durchaus aufgeprägt ist und die Erkenntniss für das vorliegende

Problem überhaupt unbeachtet zu lassen. Das Bewahren des Wortes schliesst natürlich auch die Erinnerung an alle Worte Jesu (vgl 14 26[b]) und die genaue Erwägung der ganzen Wahrheit, die darin enthalten ist (vgl. 16 13 f.), in sich ein. Demgemäss wird auch die Erkenntniss zum Sein in Gott (I 5 20) und in Christus (I 3 6) in enge Beziehung gesetzt. Denn wahre Gotteserkenntniss schliesst die im Gehorsam bewährte Liebe zu Gott nothwendig in sich ein, und diese ist ja ein Bleiben in ihm (I 2 3—5). Zugleich aber setzt das Verhältniss gegenseitiger Immanenz als intensivste Gemeinschaft genaue Bekanntschaft mit einander, also gegenseitige Kenntniss voraus. Diese Gedankenverbindung liegt I 3 6 vor, wo dem Sünder nicht nur das Bleiben in Christus, sondern überhaupt jede Kenntniss Christi abgesprochen wird, während umgekehrt I 5 20 der Gedanke vom Erkennen des Wahrhaften zum Sein in ihm sich steigert. Wie wenig aber damit der Weiss'sche Gedanke, dass die erkennende Betrachtung Christi und die Versenkung in sein Wort die unio mystica konstituire, beabsichtigt ist, zeigt I 4 12, wo die Thatsache, dass in den Liebenden Gott bleibt — was auch Weiss supranatural versteht — in ihrer Bedeutung dadurch illustrirt wird, dass Niemand je Gott geschaut hat; fehlen alle Vorbedingungen einer genauen Erkenntniss Gottes, und kann trotzdem das Verhältniss zu ihm ein so inniges sein, dass Gott im Menschen bleibt, so zeigt sich darin der ganze Werth des Liebens. Ebenso wird das entsprechende Verhältniss Christi zu Gott (10 38) nicht erst durch ihre gegenseitige Erkenntniss (10 14) konstituirt, ist vielmehr von Anfang an vorhanden (vgl. 1 1 I 1 2). Demgemäss ist auch die gegenseitige Kenntniss Christi und der Seinen (10 14, vgl. 27) als Ausfluss ihres Gemeinschaftsverhältnisses, als mit demselben gegeben zu betrachten, eine Annahme, die auch durch 10 3 4 nahegelegt wird. Denn hier wird das Gemeinschaftsverhältniss zwischen dem Hirten und seinen Schafen nicht etwa auf ihre gegenseitige Kenntniss begründet, sondern diese beruht auf dem vorgängigen vertrauten Verkehr mit einander. Der Uebergang vom Erkennen des Wahrhaften zum Bleiben in ihm (I 5 20) und der Rückgang vom Nichtbleiben auf das Nichtkennen (I 3 6) ist demnach nicht genetisch, sondern analytisch zu verstehen. Das Bleiben in Christus schliesst auch das Erkennen seiner Person in sich ein, so wie das Bleiben Christi in den Seinen auch die fortdauernde Erkenntniss ihres Wesens mit sich bringt.

Ist die Lebensgemeinschaft mit Christus, trotz ihres supranaturalen Charakters, eine geistig in der Erkenntniss sich erschliessende und von der ethisch-religiösen Bewährung in ihrer Fortdauer bedingte, so ist sie andererseits wiederum in sittlich-religiösen Thätigkeiten und

Empfindungen wirksam. 15 1—7 wird die mystische Gemeinschaft unter dem Bilde eines Weinstocks mit seinen Reben dargestellt. Der Vergleichungspunkt liegt darin, dass, wie den Reben ihre Kraft zur Hervorbringung der Trauben aus dem Weinstock zuströmt, so auch alle wahrhaft fruchtschaffende Thätigkeit der Gläubigen an die Dauer ihrer Lebensgemeinschaft mit Christus gebunden ist. Wie dieser Zusammenhang es mit sich bringt, dass sie ohne ihn nichts thun können, in ihm bleibend aber viele Frucht bringen (15 5), so auch, dass, wer in ihm bleibt, nicht sündigt (I 3 6). Wird hier einfach der innere Zusammenhang objektiv beschrieben, so ist es die subjektive Wendung des gleichen Gedankens, wenn aus der Behauptung, in Gott zu bleiben, die Verpflichtung hergeleitet wird, zu wandeln wie Christus (I 2 6), der in Gott ist. Wie man aus der Wirkung auf die Ursache zurückschliesst, so erkennt man am Halten des Wortes Gottes das Sein in ihm (I 2 5). Auf das religiöse Gebiet greift der Gedanke bereits hinüber, wenn das Bleiben des Wortes Gottes (I 2 14) oder das Sein Gottes in ihnen (I 4 4) als die Kraft gedacht wird, mit der die Christen die aus der Welt an sie herantretende antichristliche Verführung und damit den Argen selbst überwunden haben. In der Lebensgemeinschaft mit Christus, wenn er „ihr bestimmendes Lebensprinzip“ ist, haben sie ferner Seelenruhe und Herzensfrieden (16 33). Wenigstens indirekt wird auf die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne auch die völlige Freude zurückgeführt (I 1 4). Daran braucht nur erinnert zu werden, dass die Lebensgemeinschaft mit Christus den Besitz des ewigen Lebens involvirt (p. 25 f.). Schliesslich wird auch die Mittheilung seiner δόξα an die Jünger sichtlich mit dem ἐγὼ ἐν αὐτοῖς parallelisirt (17 22 f.). Es ist also nicht nur die Beeinflussung durch die von Christus ausgehende Kraft, sondern zugleich die Antheilnahme an allen seinen Gütern im Gedanken der unio mystica eingeschlossen.

6. Eine eigenthümliche sachliche Parallele zum paulinischen Gedanken des Leibes Christi ergibt sich dadurch, dass auf jene Lebensgemeinschaft mit Christus die Einheit der Gemeinde zurückgeführt wird. Die einstigen Kämpfe um die Loslösung des Christenthums vom jüdischen Boden liegen weit zurück[1]; selbst der Standpunkt des Epheserbriefs ist hier überboten, sofern die Einigung von Juden und Heiden zu einer neuen Menschheit nicht mehr als das grosse den Aposteln und Propheten geoffenbarte Mysterium gefeiert, sondern der

[1] Vgl. oben p. 3 f., auch Holtzmann p. 366: Der endgiltige Sieg des Christenthums über das Judenthum wird gefeiert als eine Thatsache, die bereits zur vollsten Sicherheit des allgemeinen Bewusstseins gediehen ist. S. noch p. 361 und Weizsäcker p. 520—522, 535.

Universalismus des christlichen Heils als selbstverständlich angesehen und auf Jesus selbst zurückgeführt wird. Sein Wirken erscheint von vornherein auf die ganze Welt gerichtet (vgl. z. B. 1 9f. 29 3 17 4 42 u. oft), durchaus ökumenisch. Als Ziel schwebt Jesus vor, alle Schafe aus ihren verschiedenen Hürden zu sammeln, damit der Einheit des Hirten die Einheit der Herde entspreche (10 16), und dies Ziel wird durch seinen Tod, der die zerstreuten Kinder Gottes zu einer Gemeinde sammelt, erreicht (11 52). Unter dieser Voraussetzung wird von Gott eine Einheit aller Gläubigen erbeten, die der Gemeinschaft und Einheit des Vaters mit dem Sohne vollkommen entspricht (17 21—23), und die hohe Schätzung dieser Einheit ergibt sich daraus, dass als Resultat der Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrer vollendeten Einheit die endliche Gewinnung der Welt in Aussicht genommen wird (17 21 23). Diese Einheit wird erwartet aus der Bewahrung der Gläubigen im Namen Gottes (17 11), aus ihrem Sein im Vater und im Sohne (17 21), ihrer Begabung mit der Christus eignenden Herrlichkeit (17 22) und dem Sein Christi und demnach Gottes in ihnen (v. 23). Es ist also gerade die Lebensgemeinschaft mit Christus nach allen ihren Beziehungen, auf die die vollendete Einheit der Gläubigen zurückgeführt wird. Diese wird nicht im pietistischen Sinne gedacht, sodass Jeder für sich in seiner Beziehung zu Christus isolirt würde, sondern als eine gemeinschaftbildende, welche die Einzelnen zu einer völligen Einheit verbindet.

An diesem Gedanken hat der sonst bemerkbare johanneische Individualismus sein kräftiges Gegengewicht. Im Einzelnen lassen sich zwei einigende Momente unterscheiden. Besass Christus als der Sohn die ganze ungetheilte Herrlichkeit Gottes, so dass er des Vaters Leben und Wirken in vollständiger Weise abbildete und offenbarte, so ist nun die gleiche Herrlichkeit auf die Gemeinde übertragen. Sofern aber diese Herrlichkeit das Gut der gesammten Gemeinde ist, die Einzelnen gleichsam nur einzelne ihrer Strahlen an sich tragen, sind sie zur Ergänzung und Vervollständigung an einander gewiesen und werden erst in ihrer Gesammtheit zum vollen Ganzen (17 22f.). Dass der Gesammtheit der Gläubigen als solcher die Heilsgaben mitgetheilt sind, zeigt die Art, wie die Zugehörigkeit zu den Aposteln die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne in sich schliesst (I 1 3, vgl. v. 7 mit v. 6), und wie ihnen die Vollmacht zur Sündenvergebung übertragen wird (20 23). Dass hier die Vollmacht zur Sündenvergebung nicht an das apostolische Amt geknüpft, sondern den Aposteln als Repräsentanten der Gläubigen gegeben wird, geht, wie aus dem ganzen Tenor dieser Stelle, so daraus hervor, dass die Ausübung des Gebets im Namen Jesu und damit die Fortsetzung seines Lebenswerks nicht den Aposteln, sondern allen

Gläubigen zugewiesen wird (14 12ff.). Wie Jesu Gaben sind also auch seine Aufgaben der Gesammtheit seiner Gläubigen übertragen (17 23). Dies führt wieder zurück zum Gedanken der Einheit der Gemeinde. Denn wie die Kundmachung des göttlichen Namens und somit die Verherrlichung des Vaters selbstverständlich die Aufgabe der Gläubigen bildet (15 8, vgl. 16), so wird von ihrem Verharren in der Sphäre des göttlichen Namens ihre Einheit erwartet (17 11). Man wird hierbei vornehmlich an die Einheit des Glaubens zu denken haben, aber auch an die einigende Kraft der Liebe, die ja das Kennzeichen der Jesusjüngerschaft ist (13 35), und die auf dem Gebiete der christlichen Brüderschaft ungehemmt walten und sie zu einer vollkommenen Lebenseinheit gestalten kann. Die Einheit der Gemeinde kommt auch zum Ausdruck, wenn diese als ἐκλεκτὴ κυρία personifizirt und die einzelnen Gläubigen als ihre τέκνα bezeichnet werden (II 1 13)[1].

7. Ueberschauen wir den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus, wie er bei Johannes sich gestaltet und vergleichen ihn mit dem paulinischen, so ist der gleiche Ansatz unverkennbar: es handelt sich um einen Ausdruck, der das ganze Christenleben, nicht nur eine bestimmte Theilerscheinung kennzeichnet, und diesem Leben bleibt die supranaturale Grundlage gewahrt. Aber stärker als bei Paulus tritt die psychologische Vermittlung hervor; im Worte hat man Christus selbst. Damit wird das supranaturale Moment nicht etwa abgeschwächt, sondern nur verinnerlicht, denn im Worte sind schon die gleichen Kräfte und Gaben enthalten, die im erhöhten Christus in ihrer überweltlichen Art sichtbar werden; wohl aber kann nun ganz anders als bei Paulus von den psychologischen Bedingungen des Verhältnisses die Rede sein. Wie sonst, so gehört es auch hier zur johanneischen Eigenart, nicht nur die sittlich-religiösen Folgen des Verhältnisses in's Auge zu fassen, sondern zugleich das Vorhandensein dieser Folgen zur Bedingung seiner Fortdauer zu machen und so auch an diesem Punkte die stetige Wechselwirkung zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen Gabe und Aufgabe zum deutlichsten Ausdruck zu bringen. Schliesslich ist der Gedanke bei Johannes dadurch eigenartig gewandt, dass viel stärker als bei Paulus die Lebensgemeinschaft mit Christus den Charakter eines persönlichen, gegenseitigen Verhältnisses erhält. Bei Paulus fehlt ja die Vorstellung nicht, dass Christus in den Gläubigen lebt, aber noch geläufiger ist ihm der Ausdruck, dass Gott die

[1] Der Ausdruck ἐκκλησία findet sich, wohl zufällig, nur III 6 9 10. Dieser Brief schreibt bereits dem Gemeindevorsteher das Recht zu, Mitglieder aus der Gemeinde auszuschliessen (v. 10). Ferner unterscheidet schon I 2 19 zwischen äusserer und innerer Zugehörigkeit zur Gemeinde.

Gläubigen in den gleichen Lebenszusammenhang mit Christus versetzt habe (Abth. II p. 251 f.). Johannes hat den Gedanken nur in der ersteren, persönlichen Form übernommen und hat den Eindruck des persönlichen Verhältnisses noch durch die geläufige Zusammenstellung seiner beiden Seiten und somit durch Betonung der gegenseitigen Immanenz verstärkt, auch durch die parallelen Gedanken des gegenseitigen Liebens und Erkennens verdeutlicht.

Bei Johannes liegt noch eine andere tiefgreifende Veränderung des Gedankens vor, der wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Er verbindet mit der Lebensgemeinschaft mit Christus die Lebensgemeinschaft mit Gott selbst. Bei Paulus finden sich allerdings bereits Anklänge an diese (Abth. II p. 26), aber es hat seinen bestimmten Grund, wenn der Gedanke stark zurücktritt. Die Christologie, wie die Heilslehre des Apostels ist noch stark apokalyptisch orientirt. Die Gegenwart ist wesentlich Christusherrschaft; er hat, zur Rechten Gottes sitzend, gleichsam die Führung übernommen; erst die Zukunft bringt die vollendete Gottesherrschaft mit sich. Daneben freilich erscheint Christus durchaus als Gottes Organ (Abth. II p. 28 f., 35), aber dieser Gedanke ist doch noch nicht der allein entscheidende, sondern wird durch den der bloss vorbereitenden messianischen Vermittlung noch geschwächt. Erst in der späteren paulinischen Entwicklung wird der Abstand zwischen Gott und dem gegenwärtigen Heil vollkommen ausgefüllt, und dies erscheint als himmlisches, das neue Leben als „in Gott" verborgen (Kol 3 3). Bei Johannes aber ist die Christologie in dem Masse gesteigert, dass auch nicht mehr (wie I Kor 15 28) der Schein eines inneren Abstandes zwischen Vater und Sohn entstehen kann, und gleichzeitig erscheint der Sohn in steter Unterordnung unter den Vater als sein Offenbarungsorgan. Dieser Umbildung der messianischen in die offenbarungsökonomische Christologie entspricht es auf's Beste, dass von der Lebensgemeinschaft mit Christus zu der mit Gott selbst vorgeschritten wird. Das religiöse Bewusstsein begnügt sich nicht mehr mit der Beziehung zu Christus für sich, sondern vergewissert sich dessen, dass es in dieser Vermittlung durch Christus doch zu dem lebendigen Gott selbst in eine reale Lebensgemeinschaft und in eine zwar vermittelte, aber doch wirkliche Verbindung tritt.

8. Die unmittelbare Lebensgemeinschaft, in der der Sohn mit dem Vater steht (10 38 14 10 11 20 17 21 23), bringt es mit sich, dass die Gemeinschaft mit dem Sohne stets eine solche mit dem Vater in sich einschliesst. Dagegen kann ein unvermitteltes Verhältniss zu Gott nicht stattfinden, weil damit die ganze grundlegende Offenbarungs-

qualität Christi hinfiele. Denn nur der Sohn selbst hat Gott gesehen (1 18 6 46), und nur durch ihn kommt man zum Vater (14 6). Die unmittelbare Gottesgemeinschaft wie das unmittelbare Schauen bleibt der Vollendung vorbehalten. Zweifellos ist daher unser Sein in Gott durch unser Sein in Christus vermittelt zu denken. Dafür beweist schon I 2 24 die Voranstellung des „ἐν τῷ υἱῷ“ vor „καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε“, die, da ja das Bleiben im Vater das letzte und definitive Ergebniss sein muss, nur anzeigen kann, dass es zu solchem Bleiben durch das Bleiben im Sohn kommt. Entsprechend wird I 5 20 das auf Gott bezügliche „ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ“, von dem es keine unmittelbare Erfahrung gibt, durch die Apposition „ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ, Ἰησοῦ Χριστῷ“ verdeutlicht (so mit HOLTZMANN gegen WEISS). Man kann den Vater immer nur zusammen mit dem Sohne, nicht ohne den Sohn haben (I 2 23 II 9). Dies durch den Sohn vermittelte Sein in Gott ist aber ein vollkommen reales. Das zeigt am unzweideutigsten der Plural in 17 21 (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν), ebenso die Betonung der apostolischen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (I 1 3) oder auch mit Gott allein (I 1 6).

Wie nun das Bleiben in Gott durch das Bleiben im Sohne vermittelt ist, so muss analog das Bleiben Gottes in den Gläubigen durch das Bleiben des Sohnes in ihnen vermittelt werden, weil sonst jede Ebenmässigkeit der Vorstellung zerstört würde. Ist das Sein in Gott durch Christus vermittelt, das Bleiben Gottes dagegen nicht, so klaffen diese beiden auf Proportionalität angelegten Beziehungen völlig auseinander. Eine gewisse Schwierigkeit entsteht hier nur dadurch, dass I 3 24 4 13 das Sein Gottes in uns mit der Gabe seines Geistes in Verbindung gebracht wird. Aber auch ohne hier schon auf die Pneumalehre einzugehen, lässt sich sagen, dass, wenn das Bleiben Gottes in den Gläubigen ein nicht durch Christus vermitteltes wäre, dann das Bleiben in Gott ebenso gedacht werden müsste, denn I 4 13 wird am Geiste beides, das Bleiben in Gott und sein Bleiben in uns, erkannt. Schliesst nun aber das die Vermittlung des Bleibens in Gott durch Christus nicht aus, so kann ebenso Gottes Bleiben in uns durch Christus vermittelt gedacht werden. Dass dies in der That die Meinung des Johannes ist, lässt sich genau erweisen. Wie Christi Bleiben und seiner Worte Bleiben parallel stehen (15 5 7), so offenbar auch Gottes Bleiben und das Bleiben seines Wortes (I 1 10 2 14). Gottes Wort fällt aber mit Christi Wort zusammen. Denn sein Wort ist nicht sein, sondern des Vaters Wort (14 24, vgl. 16 14f.). So ist auch mit dem Worte Gottes, von dem der Brief redet, nicht das Alte Testament, sondern stets die christliche Verkündigung (I 1 2 3 5 2 7 24 3 11 4 6 II 6) gemeint. Ist also Gottes Bleiben durch sein Wort ver-

mittelt gedacht, so zugleich durch Christi Wort. Aber nicht nur auf die Analogie des Wortes lässt sich hinweisen, sondern ganz direkt wird 17 23 die Vermittlung des Seins Gottes in den Gläubigen durch Christus ausgesprochen. Heisst es hier „Ich in ihnen und du in mir", so ist eben mit seinem Sein in ihnen zugleich Gottes Sein in ihnen gegeben.

Man könnte höchstens annehmen, dass von diesem durch Christus vermittelten noch ein anderes Sein Gottes in ihnen unterschieden würde[1]. Aber da v. 23 in jenem durch Christus vermittelten Sein bereits der Erweis einer Liebe, wie sie bisher nur dem Sohne zu Theil geworden ist, erblickt wird, und der Gedanke dem (ja ebenfalls durch Christus vermittelten) ἐν ἡμῖν parallel steht, so ist diese Annahme, die doch, wenn beabsichtigt, bei diesem Höhepunkt des Gebets sicher ausgesprochen wäre, abzuweisen. Ebenso macht 17 26 den Eindruck, dass die Liebe Gottes ἐν αὐτοῖς sich durch das κἀγὼ ἐν αὐτοῖς realisire. Einen entgegengesetzten Anschein erweckt zunächst 14 23. Denn hier heisst es, dass „wir" zu „ihm" kommen und Wohnung bei ihm machen werden. Aber dieser Plural schliesst ebenso wenig wie der entsprechende 17 21 aus, dass das Kommen des Vaters nur ein durch den Sohn vermitteltes ist, so dass, wer den Sohn, damit zugleich den Vater aufnimmt (13 20). Diese Annahme bestätigt sich durch den Blick auf 14 21. Denn der hier vorliegende Gedanke einer Erscheinung Jesu wird in v. 23 dazu weitergeführt, dass darin ein Kommen des Vaters und des Sohnes gegeben ist.

Daran wird man festhalten müssen, dass die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch ihre Gemeinschaft mit Christus sich vermittelt. Sowohl ihr Sein in Gott wie Gottes Sein in ihnen ist kein unmittelbares und ursprüngliches, sondern ein durch den Sohn vermitteltes. Dennoch liegt der Auffassung von Weiss ein richtiger Eindruck zu Grunde. Nur ist die Thatsache, auf der er beruht, umfassenderer Art. Man wird nämlich nicht verkennen dürfen, dass im Briefe die Vermittlung der Gottesgemeinschaft durch Christus überhaupt stark zurücktritt. Während im Evangelium der Gedanke eines Seins in Gott

---

[1] So etwa Weiss. Allerdings ist nach ihm die Geistesmittheilung mit dem Sein Gottes „keineswegs identisch", sondern „das consequens, die Folge des bleibenden Seins Gottes in uns" (Der johanneische Lehrbegriff p. 85). Aber jedenfalls ist doch die Geistesmittheilung eine Gotteswirkung in uns und somit „das Sein Gottes in uns ... vermittelt durch seinen Geist" (Bibl. Theol.[6] p. 634). Da nun andererseits Gott in und mit Christus in den Gläubigen ist (p. 634, 661 f.), und Christus mit dem Geist nach § 155 nicht irgendwie identifizirt werden darf, so ergibt sich die oben bestrittene Auffassung.

nur 17 21 gestreift und das Sein Gottes in den Gläubigen nur 14 23 direkt anklingt, wird im Briefe der Gedanke, dass Christus in uns lebt, überhaupt nicht ausgesprochen, und das Sein in Christus (I 3 6, vgl. 1 3 2 24 5 20) tritt hinter dem Sein in Gott stark zurück. Allerdings ist in zahlreichen Stellen die Auslegung zu einer Uebereinstimmung in der Beziehung auf Gott noch nicht gekommen, aber darin zeigt sich zum Mindesten doch, dass es der Verfasser auf eine sorgfältige Unterscheidung der Christus- und Gottesgemeinschaft überhaupt nicht abgesehen hat. Man würde nun durchaus fehlgehen, wollte man den bezeichneten Unterschied zwischen Brief und Evangelium zum Anlass nehmen, um hieraus eine Lehrdifferenz und Verschiedenheit des Ursprungs zu erschliessen[1]. Vielmehr muss konstatirt werden, dass in der johanneischen Gesammtanschauung der Gedanke an den lebendigen, erhöhten Christus verhältnissmässig zurücktritt. Es ist klar, dass für eine Auffassung, der die Erhöhung zu Gott nur die Rückkehr in den ursprünglichen Zustand der Herrlichkeit bedeutet (17 5 24), die Thatsache der Auferweckung und Erhöhung, die ja überdies von einander unterschieden werden, nicht mehr so den Mittelpunkt und Kern der gesammten Verkündigung ausmachen kann, wie im ursprünglichen Paulinismus. Damit verbindet sich eine andere Erwägung. Wenn Christus zum Vater gegangen ist und nun mit den Seinen nach göttlicher Wirkungsweise in Verbindung tritt, ist es unmöglich, seine Einwir-

[1] Allseitig herausgestellt ist der besprochene Unterschied von Holtzmann (p. 394—396, 400f., 442f., 495[2]). Aber wenn er „in dieser leichten Verschiebung" „eine Umbiegung der Begriffe von der Logoslehre nach der monarchianischen Richtung" finden will, so ist dies Urtheil unhaltbar. Es entscheidet dagegen die einfache Thatsache, dass schon bei Philo die Vermittlung des Logos, der in die Seele einkehrt (Siegfried a. a. O. p. 228f.; Bauer, Philo p. 95f.), durch die unmittelbare Berührung mit Gott selbst überboten wird (vgl. Abth. II p. 45[1]). Holtzmann selbst macht p. 482 auf einen analogen Zusammenhang aufmerksam. In die gleiche Richtung weist die Beobachtung Baldensperger's, dass für das Evangelium das geschichtliche Moment, das Eintreten des Logos in das geschichtliche, menschliche, sarkische Leben das Sekundäre sei, während in den Briefen der Ton auf seine Menschheit falle (a. a. O. p. 169—171, 166 ff.: „Tendenz auf Deifizirung", auch schon p. 36f., 53, 55). Die Anerkennung dieser Auffassung ist von der der B.'schen Auslegung des Prologs unabhängig. Bemerkenswerth ist, dass v. d. Goltz über den verwandten Gedankenkreis des Ignatius das analoge Urtheil fällt: „Die ewige, göttliche, pneumatische Seite an der Person des Herrn ist das eigentlich Werthvolle, aber eben in ihrer wirklichen, geschichtlichen, offenbaren Fassbarkeit und Einigung mit dem Fleische" (Ign. v. Ant. in T. U. XII 3 p. 16, 17 u. ö.). Natürlich fehlt es auch bei Baldensperger nicht an der Betonung dieses zweiten Momentes (vgl. z. B. p. 37 f., auch p. 142f. etc. und schon Weizsäcker p. 535 ff.).

kungen so deutlich zu bestimmen und von den Wirkungen des Vaters abzugrenzen, wie das von seiner geschichtlichen Wirksamkeit gilt. Man kann zwar auch jetzt daran festhalten, dass der Vater nur durch den Sohn wirkt, aber sachlich auseinanderhalten kann man die beiderseitigen Wirkungen nicht mehr, weil sie jetzt inhaltlich nicht nur, sondern auch formell sich decken. Schliesslich erwäge man, dass der Sohn bei aller ursprünglichen Selbständigkeit des Wirkens, die ihm innewohnt, doch stets in Unterordnung unter den Vater, als das von ihm beauftragte Offenbarungsorgan erscheint (vgl. den Logosgedanken). Auch durch seine Verklärung wird er Gott nicht gleichgemacht, sondern diese wird ebenfalls der vollen Verherrlichung Gottes als Mittel untergeordnet (17 1 13 31). Von hier aus wird man den eigenartigen Zug zu würdigen wissen, dass die selbständige Wirkung des Erhöhten zwar festgehalten, aber in die Thätigkeit des Vaters aufgenommen, von ihr umfasst und nahezu absorbirt, in sie gleichsam zurückgenommen wird.

Gerade die Abschiedsreden bestätigen das Gesagte. Man beachte vor Allem die Aussagen über die Gebetserhörung. 14 12—14 wird das Gebet um Fortführung des Werkes Jesu von ihm selbst erhört; er setzt damit die Verherrlichung des Vaters fort, die er auf Erden begonnen hat; er erscheint also hier als messianischer, himmlischer König, mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüstet. Dagegen wird im Allgemeinen die Gebetserhörung auf den Vater selbst zurückgeführt (15 16 16 23 etc.). Ja es heisst sogar, dass die Jünger „an jenem Tage" ihn nichts mehr bitten werden (16 23), und dass er den Vater nicht für sie bitten werde, weil der Vater selbst sie liebe (16 26 f.). Mit Worten, die seine Fürbitte (14 16 17 9 15 20) und sein Eintreten für sie (I 2 1) zum Ausdruck bringen, lässt sich das nicht vereinen, wenn damit die bleibende Vermittlung der Stellung der Jünger zu Gott durch Christus negirt werden soll. Nun könnte man an diesem Punkt das Zusammenstossen zweier divergirender Lehrtraditionen annehmen, wie denn Jesus seine Jünger anwies, ihr Vertrauen unmittelbar auf Gott selbst zu richten (I p. 131). Aber mindestens der Evangelist muss sich die verschiedenen Sätze derart vermittelt haben, dass zwar die bleibende, sachliche und persönliche Vermittlung durch Christus vorausgesetzt, aber zugleich der persönlichen Liebesgesinnung Gottes eingeordnet wird, so dass Gottes Handeln als übergeordnet und Christi Werk als blosses Moment des göttlichen Wirkens erscheint. Die gleiche Beobachtung lässt sich sonst machen. Verspricht Christus den Seinen, ihnen selbst Platz zu bereiten und sie zu sich zu holen (14 2 3), so spricht er 17 24 im Gebete den Wunsch aus, die Seinen bei sich zu

haben. Nimmt er 12 31f. in Aussicht, nach dem Siege über den Satan selbst Alle zu sich zu ziehen, so erbittet er die Bewahrung der Seinen im Namen Gottes (17 11 15), ihre Heiligung in der Wahrheit (17 17), so wie die Einheit aller Gläubigen und die Bekehrung der Welt (17 21 23) vom Vater. Einen analogen Sachverhalt werden wir bei Darstellung der Pneumalehre festzustellen haben.

Diese Thatsachen zeigen, dass Johannes an die apokalyptisch-messianische Christologie zwar anknüpft und sie im vollen Masse anerkennt, aber zugleich von dem Grundgedanken des Offenbarungsprinzips aus umbildet und demzufolge den erhöhten Christus, der als Offenbarer Gottes nicht mehr gewerthet werden kann, da er ebenso unsichtbar ist wie dieser, in Gott zurücktreten und seine Wirksamkeit in die des Vaters aufgehen und zurückfliessen lässt. Es kann aber nicht geleugnet werden, dass damit der Entwicklungsgang der Heilsanschauung wieder mit der galiläischen Predigt Jesu Fühlung gewinnt, und nicht mit Unrecht wird an diesem Punkte eine direkte Einwirkung der Lehre Jesu auf den Evangelisten vermuthet werden dürfen.

Zeigt sich an diesem Punkte die überragende Grösse Gottes darin, dass die Wirksamkeit des erhöhten Christus der seinen eingeordnet wird, so dass die Vermittlung des Bleibens Gottes durch Christus ganz ausser Betracht bleiben kann, weil beider Wirkung zusammenfällt, der Sohn aber auch hier nur Organ des Vaters ist, so tritt das Aufgehen der Christusgemeinschaft in der Gottesgemeinschaft noch in anderer Beziehung hervor. Wie nämlich die Gottesgemeinschaft der Christusgemeinschaft folgt, so geht sie ihr auch voran. Denn die, die Christus angehören, weil Gott sie ihm geschenkt hat, sind zuvor sein (17 9), ihre Werke sind in Gott gethan (3 21), und sie haben sein Wort bleibend in sich (5 38), sie stammen aus Gott (8 47), ja sie sind seine Kinder (11 52). Die durch's Wort des Alten Bundes, resp. durch die überall ausgestreute Wahrheit vermittelte Gottesgemeinschaft muss also der Christusgemeinschaft vorangehen und ihr die Wege bahnen. Umgekehrt bringt erst die in Christus erschlossene vollkommene Gottesoffenbarung und die an die Vollendung seiner Offenbarung gebundene Inspiration auch die volle Gottesgemeinschaft mit sich.

Dadurch, dass der paulinische Gedanke der Christusgemeinschaft derart vertieft und auf den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Gott zurückgeführt wird, wird die ursprünglich ihm anhaftende messianisch-apokalyptische Vorstellungsform von ihm abgestreift und bei strenger Vermittlung durch die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi der religiösen Erfahrung ihr bleibender, rein religiöser Ausdruck gegeben. Zugleich stellt sich freilich heraus, dass in dieser Form der

Gedanke eine vollkommene Doublette zur Gotteskindschaft wird. Dieser Zusammenhang ergibt sich von vornherein daraus, dass „in Gott sein" und „aus Gott sein" nur verschiedene Nüancen des gleichen Gedankens bezeichnen können, sofern einmal die aus dem Ursprung resultirende Richtung der Sinnesart und der Handlungsweise, das andere Mal die in einem bestimmten Umkreis sich haltende Uebung bezeichnet wird. Ebenso kann das Sein und Wirken Gottes im Gläubigen nur die Folge haben, dass sein Handeln aus Gott her, resp. er selbst aus Gott gezeugt ist. Von hier aus erklärt sich auf's Einfachste, dass durch den Gedanken der Zeugung aus Gott die Gotteskindschaft unmittelbar in den Bereich der johanneischen Mystik hineingezogen ist. Doch werden wir die genauere Feststellung dieses Zusammenhanges erst bei Besprechung der Pneumalehre unternehmen können.

Siebentes Kapitel.

Die Anschauung vom Geiste.

1. Absichtlich habe ich bisher vermieden, den Gedanken von der Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus zum Geistesbesitz in Beziehung zu setzen. Denn in allen wesentlichen Punkten lässt sich jene Anschauung aus sich selbst deuten, und die Untersuchung wäre nur verwirrt worden, wenn wir es unternommen hätten, die Gedanken vom Geistesbesitz in ihren Zusammenhang hineinzufügen. Denn diese Vorstellungen richtig zu deuten, ist eins der schwersten Probleme, das uns die johanneische Theologie stellt. Ich kann es aber nicht vermeiden, über meinen eigentlichen Zweck hinaus auf die Gesammtanschauung vom Geiste einzugehen, weil sonst bei der Strittigkeit des ganzen Problems die Ausführungen über den Geistesbesitz als haltlos erscheinen müssten. Auszugehen ist von der allgemein anerkannten Thatsache, dass zwischen der Vorstellung vom Parakleten[1] in den Abschiedsreden und den sonstigen Aussagen über den Geist ein gewisser Hiatus besteht. Es handelt sich aber darum, den vorhandenen Unterschied richtig abzuschätzen. Falsch ist es, wenn man zwei prinzipiell verschiedene Auffassungen konstatiren zu können meint. Die Begründung dieser Ansicht kann eine zwiefache sein. Man kann die Parakletverheissung mit ihrer Hypostasirung des Geistes auf treue Erinnerung an Worte Jesu zurück-

[1] Bemerkenswerth ist, dass auch in der Sprache der Synagoge der Geist als Synegor, d. h. als Vertheidiger Israels auftritt (s. WEBER, System der altsynagogalen Theologie p. 185): vgl. auch WEINEL, Die Wirkungen des Geistes p. 53.

führen, die der Evangelist festgehalten habe, während er hinter dieser Auffassung im Uebrigen zurückgeblieben sei. So scheint es Weiss zu meinen (§ 155[b] und namentlich Note 3). Aber eine Anknüpfung an Worte Jesu als wahrscheinlich zugegeben (s. Abth. I p. 161 ff.), so ist doch in der Predigt Jesu eine solche Hypostasirung höchst unwahrscheinlich, da der ganzen Richtung seiner Gedanken eine derartige Tendenz auf die Erkenntniss innergöttlicher Naturverhältnisse ganz fern liegt. Eher lässt sich die Annahme hören, dass die mehr spekulative Betrachtung des Geistes noch nicht die volksthümliche überwunden habe (Reuss)[1], aber auch diese Annahme bedarf insofern der Korrektur, als sie zwischen volksthümlicher und spekulativer Auffassung einen Gegensatz statuirt, der für das Bewusstsein des Verfassers in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Nicht dies ist die Wahrheit, dass die volksthümliche Auffassung noch nicht ganz überwunden ist — Johannes lebt und webt vielmehr darin —, sondern die volksthümliche und insonderheit die paulinische Vorstellung bot selbst dem Verfasser bereits die Elemente dar, aus denen er die Anschauung vom Paraklet entwerfen konnte. Desshalb ist er sich des Unterschiedes seiner Parakletspekulation von der volksthümlichen Vorstellung überhaupt noch nicht bewusst. So sehr er durch die Art seiner Spekulation die Hypostasirung befördert hat, so liegt ihm doch diese ganze Fragestellung völlig fern, er verfolgt nur in naturgemässer Weise die schon von Paulus eingeschlagene Entwicklungstendenz (Abth. II p. 29 f.).

Ohne Zweifel tritt in den Abschiedsreden der persönliche Charakter des Geistes deutlich hervor, aber es muss betont werden, dass es kaum irgend eine Aussage gibt, die nicht schon in der volksthümlichen oder paulinischen Auffassung sich findet. Den Eindruck einer Person macht es ja, wenn von einem Senden oder Kommen des Geistes zu den Gläubigen die Rede ist. Aber wenn nicht ein πέμπειν, so ist doch das synonyme ἀποστέλλειν I Pt 1 12, ἐξαποστέλλειν Gal 4 6, vgl. Lc 24 49, auf den Geist angewendet. Ebenso ist von einem ἔρχεσθαι (Mt 3 16 Act 19 6) oder einem ἐπέρχεσθαι (Lc 1 35 Act 1 8) oder καταβαίνειν (Mc 1 10) die Rede. Allerdings sind diese Verben nicht mit πρός wie bei Johannes, sondern mit εἰς und ἐπί konstruirt; aber auch bei Johannes wird das παρ' ὑμῖν μένει, die Folge des πρὸς ὑμᾶς ἔρχεται, auf ein ἐν ὑμῖν μένει zurückgeführt und dadurch verdeutlicht (14 17). Dies aber setzt ein ἔρχεσθαι εἰς voraus. Dem Ausgehen des Geistes aus dem Vater (ἐκπορεύεσθαι παρά 15 26) entspricht das πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ

[1] Histoire de la théologie chrétienne[3] II p. 524—534, besonders p. 529: „le système, qu'il expose tout en cherchant à s'élever au point de vue speculatif, ne s'y est pas encore établi."

I Kor 2 12 oder das Kommen des Geistes aus dem Himmel (Mc 1 10 par. Act 2 2—4 I Pt 1 12). Macht es den Eindruck einer Persönlichkeit, wenn von einem Lehren, Erinnern, Ueberführen, Bezeugen, Reden, Hören, Verkündigen, ja von einem Nehmen, Herumführen, Verherrlichen des Geistes gesprochen wird, so sind doch die vom Geist sonst gebrauchten Worte oft um nichts minder persönlich gedacht. Wie oft ist von einem εἰπεῖν und προειπεῖν, λέγειν und λαλεῖν des Geistes die Rede (19 Mal)! Ja, ausdrücklich wird schon im ältesten Evangelium ausgesprochen, dass bei Verantwortung ihres Glaubens nicht die Jünger die Redenden sind, sondern der heilige Geist (Mc 13 11), der in ihnen redet (Mt 10 20). Nicht minder wird von einem Lehren des Geistes gesprochen (I Kor 2 13 Lc 12 12 I Joh 2 27, vgl. ἀποκαλύπτειν I Kor 2 10, σημαίνειν Act 11 28, δηλοῦν Hebr 9 8, ὁμολογεῖν I Joh 4 2 3). Ebenso wird der Geist als Zeuge von Jesu Thaten bezeichnet (Act 5 32) oder ihm auch sonst ein μαρτυρεῖν Hebr 10 15 I Joh 5 6 7, διαμαρτύρεσθαι Act 20 23, συμμαρτυρεῖν Rm 8 16, προμαρτύρεσθαι I Pt 1 11 beigemessen. Zum Titel des παράκλητος bietet eine Sachparallele das ὑπερεντυγχάνειν (Rm 8 26 f.), und wenn auch die spezifisch-johanneische Wendung, dass der Geist Gottes Worte hört (16 13), sonst sich nicht findet, so bezeichnet es doch gewiss eine nicht minder persönliche Thätigkeit, wenn ihm ein Erforschen der Tiefen der Gottheit und eine Erkenntniss des göttlichen Wesens beigemessen wird (I Kor 2 10) oder er Jedem austheilt, wie er will (I Kor 12 11). Ja mehr noch, der Geist setzt Bischöfe ein (Act 20 28), sendet Missionare aus (13 4) oder hindert ihre Wirksamkeit (16 6 7). Man kann den Geist versuchen (Act 5 9), belügen (5 3), ihm widerstehen (7 51), ihn betrüben (Eph 4 30), ihn übermüthig behandeln (Hebr 10 29).

Der unmittelbare Eindruck von der Persönlichkeit des Geistes ergibt sich freilich in den Abschiedsreden nicht nur aus jenen persönlichen Funktionen, die ihm beigelegt werden, sondern mehr noch daraus, dass er als Stellvertreter Christi aufgefasst und zugleich sein Zeugniss von dem der Augenzeugen unterschieden wird (15 26). Aber auch dafür fehlt es keineswegs an Analogien. Nicht nur im dichterisch-prophetischen Stil der Apokalypse wird die Rede des Geistes und der Braut, d. i. der Gemeinde, unterschieden (Apk 22 17), sondern es heisst auch im sogenannten Aposteldekret: es hat dem Geiste und uns gefallen (Act 15 28); eine vollständige Sachparallele bietet Act 5 32: Wir sind Zeugen dieser Geschichte und der heilige Geist. Aber auch an Nebeneinanderstellungen des Sohnes und des Geistes fehlt es nicht. So hat Paulus die Sendung des Sohnes und Geistes Gal 4 4—6 absichtlich miteinander parallelisirt; ferner werden I Kor 12 4—6 II Kor 13 13 Gott, Christus und der Geist in Parallele gestellt. Auch die Taufformel Mt

28 19 zeigt die gleiche Nebeneinanderstellung. Aber schon Mt 12 32 = Lc 12 10 werden Menschensohn und heiliger Geist in einer an die Abschiedsreden anklingenden Weise parallelisirt.

Natürlich soll durch diese Ausführungen nicht geleugnet werden, dass die Darstellung der Abschiedsreden bereits ein beträchtliches Stück der Entwicklung von der volksthümlichen und selbst der paulinischen Vorstellung bis zur späteren Hypostasirung des Geistes zurückgelegt hat. Darauf weist nicht nur die Häufung der persönlichen Funktionen, sondern namentlich auch ihre Fixirung in mehrfach wiederkehrenden und fast formelhaften Wendungen. Wohl aber dürfte der Beweis geliefert sein, dass der Verfasser seine Schilderung des Parakleten nicht als im Gegensatz zur volksthümlichen Auffassung vom Geist stehend empfunden haben kann, da diese ihm bereits alle Elemente zu seiner Beschreibung darbot. Damit haben wir uns das Recht erworben, ohne der Einzeluntersuchung vorzugreifen, die ganze Anschauung vom Pneuma als eine einheitliche vorauszusetzen und hier wie sonst die johanneische Auffassung als Glied der nachweisbaren neutestamentlichen Entwicklung und in Anknüpfung an dieselbe zu begreifen.

Auch Johannes lebt noch in den alten, volksthümlichen Vorstellungen vom Geiste. Wie die ganze neutestamentliche Gemeinde denkt er den Geist als eine von Gott mitgetheilte Gabe nach Analogie eines sachlichen Besitzes. Darauf weist nicht nur die urchristliche Vorstellung von der Geistestaufe (1 33), sondern auch die vom Evangelisten erst geschaffene Deutung des Bildwortes von den Strömen lebendigen Wassers auf den Geist, den die Gläubigen empfangen sollten (7 38f.). Ja der Geist wird geradezu als Salböl gedacht (I 2 20 27), und quantitativ ist auch das ἐκ τοῦ πνεύματος δέδωκεν I 4 13, während das ἐκ μέτρου διδόναι nur mit Bezug auf Christus verneint wird (Ev. 3 34). Demgemäss wird von einem Schenken (I 3 24 4 13) und Empfangen (20 22 I 2 27) oder Besitzen (ἔχειν I 2 20) des Geistes geredet. Diese alte Vorstellungsform aber ragt bis in die Abschiedsreden hinein, denn 14 16 17 wird von einem Geben und Empfangen des Geistes gesprochen, dieser also als Gabe, nicht als Person vorgestellt.

Wichtiger noch ist eine andere Uebereinstimmung mit der volksthümlichen Vorstellung. Das entscheidende Moment der alten, von Gunkel gezeichneten Auffassung vom Geiste ist, dass seine Wirkungen sich durch besondere, ausserordentliche Merkmale vom gewöhnlichen Leben abheben, und somit der Geistesbesitz unzweifelhaft erkennbar ist. Eben dies aber ist die deutlich bekundete Ansicht unseres Verfassers. Die Wirksamkeit des göttlichen Geistes steht

formell der Wirkung anderer, böser Geister vollkommen gleich (I 4 1—3). Dass aber wirklich der Geistesbesitz unzweideutig erkennbar sein muss, ergibt sich daraus, dass er zum Kennzeichen für das Bleiben Gottes im Gläubigen gemacht wird (I 3 24 4 13). Wäre nicht der Geist an seinen Wirkungen deutlich erkennbar, so könnte unmöglich das Dasein des Pneuma von einem bestimmten Termin an datirt werden (7 39), zumal ja nicht das Vorhandensein des heiligen Geistes bei Gott, sondern nur seine Wirksamkeit auf Erden in Abrede gestellt sein kann. Vor Allem aber erscheint neben dem Wasser und Blut, auf Grund dessen die Augenzeugen die Sendung des Sohnes bezeugen, der Geist selbst als Zeuge (I 5 6 7, vgl. den Uebergang von I 4 13 zu v. 14). Solche selbständig zeugende Kraft kann er nur dann haben, wenn er in seinen Gaben und Kräften sinnenfällig wahrnehmbar wird (vgl. Hebr 2 4). Die gleiche Auffassung aber liegt auch der Parakletverheissung sichtlich zu Grunde. Nur so erklärt es sich, dass dem Zeugniss des Geistes noch besondere Kraft neben dem Zeugniss der Augenzeugen beigemessen werden kann (15 26 f.), namentlich aber ist es 16 8—11 der Nerv des Gedankens, dass das Zeugniss des Geistes über den Heimgang des Sohnes zum Vater einfach unwiderstehlich und unwiderleglich wirkt. Das setzt aber voraus, dass er in ausserordentlichen Machtwirkungen sich erweist, deren göttlichen Ursprung Niemand abzuleugnen wagt[1].

Steht so unser Verfasser ganz auf dem Boden der urchristlichen Anschauung vom Geist, so sind doch die thatsächlichen Verhältnisse von denen der ersten Zeit bereits wesentlich unterschieden. Die ekstatische, der Vernunft und des wachen Bewusstseins spottende Zungenrede ist zurückgetreten. Unser Verfasser nennt keine anderen Wirkungen des Geistes mehr als die Prophetie. Dieser wird noch immer die Enthüllung der Zukunft (16 13), also der apokalyptisch-enthusiastische Charakter belassen, ihre wesentliche Aufgabe ist jedoch gegenüber dem Geiste des Antichrists, der die Verführer zur Irrlehre inspirirt (I 4 1—6, vgl. 2 22 II 7), die rechte Lehre. Desshalb bedarf der Geistesbesitz, der zum Beweismittel für das Bleiben Gottes verwendet ist, selbst erst der Kontrolle durch ein neues Kriterium, durch das Bekenntniss zur Fleischwerdung des Sohnes Gottes (I 4 2 3). Das ist freilich gegenüber Paulus keine Neuerung (vgl. Abth. II p. 238f.), aber von der alten naiven Auffassung der Pneumatiker ist es weit entfernt. Durch das Aufkommen theologischer Lehrstreitigkeiten und theologischen Be-

[1] Mit Recht bezeichnet BALDENSPERGER den Geist als die Grossmacht im Kampfe, den die Christen gegen die Unempfänglichkeit zu führen haben (p. 79f.). Sehr wohl denkbar ist, dass man auch den Johannesjüngern gegenüber, die keine Erfahrung vom Geist hatten (vgl. p. 98f.), sich darauf berief.

kenntnisses ist dem Enthusiasmus ein Neues entgegengestellt. Die Folge davon ist, dass der Geist ausschliesslich mit dem Bekenntniss, der Lehre und Erkenntniss in Verbindung gebracht wird.

Diese Umbildung der religiösen Lebensformen führt naturgemäss zu der naiven Hypostasirung des Geistes, die in den Abschiedsreden vorliegt. Wird der Pneumavorstellung ihre überkommene Selbständigkeit gegenüber der Gottes- und Christusidee belassen, und wird der Geist ausschliesslich mit der höchsten geistigen Potenz, dem Erkenntnissvermögen in Verbindung gesetzt, so ist der zur Hypostasirung führende Weg beschritten. Denn sobald die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Geiste geltend gemacht wird, liegt es nahe, den Geist persönlich zu denken. Schon Paulus hatte diesen Gedanken gestreift, indem er den heiligen Geist als die gleiche Kraft bei Gott, wie den menschlichen Geist beim Menschen (I Kor 2 11), d. h. recht eigentlich als die Substanz seines Personlebens bezeichnet. Unser Verfasser erklärt direkt Gott für Geist (4 24) und begründet damit die Nothwendigkeit der Anbetung Gottes ἐν πνεύματι (4 23 f.). Zugleich aber hält er die ursprüngliche Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Gottesidee fest und kommt so zu dem an die Vorstellung einer persönlichen Hypostase stark anstreifenden Gedanken: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, ἀλλ᾽ ὅσα ἀκούει λαλήσει (16 13[b]). Diese Beschreibung ist nun ersichtlich von Christus (vgl. besonders 5 30 8 28) auf den Geist übertragen. Darin kommt ein neues Motiv jener Annäherung an die Hypostasirung zum Vorschein. Denn die ganze Art der Abschiedsreden wird eben durch die hier durchgeführte Gegenüberstellung Christi und des Geistes als der die beiden Epochen beherrschenden und charakterisirenden Prinzipien bestimmt. Den direkten Anlass haben vermuthlich Worte Jesu gegeben (I p. 161 ff.), nicht unbetheiligt ist aber auch der spekulative Trieb unseres Verfassers, der, durch sehr wesentliche religiöse Interessen geleitet, indem er den Zusammenhang der religiösen Offenbarung mit Gott selbst auf's Engste zu fassen bemüht ist, seiner poetischen Gestaltungskraft über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus Spielraum lässt. Wie dies spekulative Moment sich in der Logoslehre deutlich zeigt, so ist es auch in der Hypostasirung des Parakleten wirksam geworden. Man wird doch eine gewisse Folgerichtigkeit darin nicht verkennen dürfen, dass, nachdem der Sohn als selbständige Hypostase in Gott gefasst ist (1 1—3 I 1 1—2), nun auch der Geist, da er einmal als selbständige Grösse festgehalten ist, in dieselbe Reihe zu rücken beginnt. Aber zugleich darf mit Fug und Recht betont werden, dass der Evangelist, indem er hier künftigen Entwicklungen die Wege wies, seine Arbeit gewissermassen unbewusst

vollbracht hat. Denn ihm ist der Abstand seiner Darstellung von der populären nicht zum Bewusstsein gekommen, er hat auch die Absicht garnicht gehabt, etwas Neues zu schaffen, vielmehr lebt und webt er noch ganz im Alten.

2. Hängt die Tendenz zur Hypostasirung des Geistes, wie gezeigt, mit dem ganzen Charakter der johanneischen Pneumavorstellung auf's Innigste zusammen, so kann man als wahrscheinlich betrachten, dass auch in der Fassung des Verhältnisses des Geistes zu Gott und zu Christus keine wirkliche Differenz, wenn schon vielleicht eine gewisse Divergenz vorliegen wird. Man wird aber gut thun, auch bei dieser Frage die Vorstellungen, wie sie die sonstige neutestamentliche Literatur aufweist, fest im Auge zu behalten. Da zeigt sich nun ganz allgemein die Vorstellung, dass der Geist, entsprechend der alttestamentlichen Anschauung, als Gottes Geist und Gottes Gabe gedacht wird. Auch bei Paulus bleibt dieser Gedanke die eigentliche Grundlage und die durchgehende Fassung. Es kann uns desshalb nicht verwundern, dass auch bei Johannes der heilige Geist vor Allem zu Gott selbst in Beziehung gesetzt wird. In den Abschiedsreden erscheint er fast in hypostatischer Selbständigkeit bei Gott im Himmel befindlich, wie ursprünglich der Logos. Vom Vater hört er, was er reden soll (16 13), der Vater ist es, welcher den Geist als Helfer entsendet (14 16 26), vom Vater geht er aus (15 26). Aber wie wenig eine wirkliche Hypostasirung vorliegt, zeigt die Thatsache, dass sich daneben ebenso die alte Auffassung findet, wonach der Geist „etwas ist, was Gott in seinem Besitze hat . . . also eine Kraft in Gott, Lebenskraft“ (DILLMANN, Alttestl. Theol. p. 344). So ist der Geist Gottes Geist (I 4 2 13) und hat in Gott seinen Ursprung (πν. ἐκ τοῦ θεοῦ I 4 1—3). Demgemäss repräsentirt er unmittelbar Gott selbst, so dass man Gottes Bleiben im Menschen an seinem Geiste erkennt (I 3 24 4 13).

Schwieriger ist die Frage nach dem Verhältniss des Geistes zu Christus. Der allgemein feststehende, urchristliche Gedanke hierüber ist, dass der Geist die spezifische Gabe der messianischen Endzeit ist, welche mit der Erhöhung Christi zum Throne Gottes begonnen hat (Act 2 17 f.). Eine Erklärung dieses Thatbestandes gibt Act 2 33. Zur Rechten Gottes erhöht, hat er den verheissenen heiligen Geist vom Vater empfangen und ausgegossen. Der Geist erscheint also hier als Besitz, den der erhöhte Messias von Gott empfangen hat. Er kann daher geradezu auch als Jesu Geist bezeichnet werden (16 6 7). Doch zeigt wahrscheinlich diese Bezeichnung schon den Einfluss des Paulus (Gal 4 6 Rm 8 9 Phil 1 19 I Pt 1 11). Denn zur Eigenart der paulinischen Anschauung gehört die Identifizirung der Pneumawirkung mit der des

erhöhten Christus (Abth. II p. 227 f.). Aber man darf nicht vergessen, dass auch Paulus nicht eine feste theologische Theorie hierüber hat, und dass es eine sehr schwache Schicht von Vorstellungen ist, durch welche das Verhältniss Christi zum Geist zum Ausdruck gebracht wird. Man darf daher auch bei Johannes keine fest durchgeführte Theorie vermuthen. Zunächst ist auch hier die Beziehung festgehalten, dass der Geist als spezifisch messianische Gabe erscheint, welche an Christi Erhöhung gebunden ist. Wie in den älteren, so wird auch im 4. Evangelium der Wassertaufe die vom Messias zu vollziehende Taufe in heiligem Geiste gegenübergestellt (1 33). Diese Geistesspende aber wird ausdrücklich auf die Zeit der Verklärung Jesu angesetzt (7 39 16 7 20 22). Wie schon 1 33 die Verfügung des Messias über den heiligen Geist ausgesprochen wird, so auch in den Abschiedsreden. Denn neben dem Gedanken, dass der Vater an seiner Statt den Geist senden werde (14 26) auf seine Bitte (14 16), steht der Satz, dass er selbst ihn vom Vater her senden wolle (15 26 16 7), und es besteht kein Recht, diesen Gedanken mit WEISS z. St. durch Einschiebung einer Bitte auf den anderen zu reduziren. Bestehen bleibt natürlich, dass der Vater grösser ist als er, aber dieser will eben ihm die gleiche Macht und Ehre schenken, die er selbst besitzt, so dass er sogar bei aller inneren Beugung unter den Vater diesem gegenüber seinen eigenen Willen nachdrücklich geltend machen kann (17 24 θέλω). Dann aber muss er auch über den Geist Gottes, dies höchste messianische Gut, selbständige Verfügung haben. Darauf beruht es dann, dass der Geist als sein Organ gedacht wird. Denn genau so, wie der Sohn als des Vaters Organ sich dadurch bewährt, dass er die Ehre des Vaters sucht, der ihn gesendet hat (7 18), ebenso wird der Geist durch die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Jesu ihn verherrlichen (16 14). Auf diesem Zusammenhang muss es auch beruhen, wenn Christus in Aussicht stellt, in der Zeit der Erhöhung von seinem Vater offen zu reden (16 25). Denn misst er sich hier bei, was er sonst dem Geiste beilegt, so wird eben hier Christus selbst als durch den Geist redend gedacht sein, der Geist also als sein Organ[1]. Daraus erklärt sich dann auch das Schillern der Reden „in absichtlicher Unbestimmtheit“ (HOLTZMANN z. St.) zwischen dem persönlichen Kommen und Sichsehenlassen des Auferstandenen und seinem unsichtbaren Kommen in der bleibenden und innerlichen Gegenwart des Geistes. Denn allerdings beziehen sich 14 18 16 16 22 auf Erscheinungen des Auferstandenen, aber diese werden nur insofern in Betracht gezogen, als dadurch das

---

[1] Selbst WEISS schreibt § 155 Anm. 4 „... wird er (Jesus) ihnen im Geiste ohne Bild und Hülle verkündigen“.

Bewusstsein unvergänglicher Gemeinschaft mit dem den Schranken der Endlichkeit Entrückten begründet werden soll (14 19f. 16 22), und eben diese wird 16 25 analog dem Geisteswalten beschrieben. Auch I 2 20 3 24 erklärt sich die Unbestimmtheit des Ausdrucks, die die Auslegung über ein permanentes Schwanken nicht hinauskommen lässt, daraus, dass dem Verfasser an einer genauen Begrenzung des Gedankens nichts gelegen ist [1]). Der Geist erscheint also, wie als Organ des Vaters, so auch als das des erhöhten Christus, von ihm gesendet, so dass in ihm er selbst ebenso erscheint wie der Vater. So entspricht es auch der Korrelation zwischen der Gottes- und Christusgemeinschaft, während in jene einfache nnd klare Gedankenreihe vollständige Verwirrung hineinkäme, wenn man zwischen dem Wirken Christi und dem Wirken des Geistes im Gläubigen als zwischen zwei real verschiedenen Grössen unterscheiden müsste.

Ueber diese Auffassung des Geistes als Organ des Erhöhten geht nun 20 22 noch hinaus. Der Sinn dieser Erzählung ist ersichtlich, dass der Auferstandene den Jüngern von seinem Geiste mittheilt, so dass also der Geist in ihm seinen Ursprung hat, wie sonst in Gott selbst. Mit der Auffassung der Abschiedsreden scheint das unvereinbar. In ihnen wird die Selbständigkeit des Geistes gegenüber Christus anscheinend stark hervorgehoben. Denn der Geist erscheint hier als ein „anderer“ (14 16), der erst kommt, wenn jener geht (16 7), der auch ebenso, wie der Sohn, Gott selbst hört (16 13) und der Welt gegenüber als neuer, selbständiger Zeuge vom Heimgange Christi zu Gott auftritt (16 10). Diesem Eindruck von der Unterschiedenheit des Geistes und Christi folgend, hat Weiss z. St. die Annahme durchzuführen versucht, dass jene Scene mit den übrigen Anschauungen des Evangeliums unvermittelt geblieben sei. Aber diese Annahme ist unhaltbar. Die Erzählung wird sonst von der Tradition nicht dargeboten; dagegen finden sich für sie so viele Anknüpfungspunkte in ihr, dass hier ein freies Schalten des Evangelisten vermuthet werden darf. Es hat den Anschein, als ob der johanneische Bericht eine Erweiterung von Lc 24 47—49 darstellt. Die Beziehung auf die Sündenvergebung ist hier durch die Reminiscenz an Mt 16 19 18 18 erweitert, aus dem präsentischen ἐξαποστέλλω (Lc 24 49) die direkte Uebermittlung des Geistes gemacht. Da-

[1] Uebrigens kann nach johanneischer Anschauung das Erkenntnissvermögen, welches uns der Sohn Gottes gegeben hat (I 5 20), gar nichts Anderes sein, als das πνεῦμα, dessen Thätigkeit ja in der Gotteserkenntniss besteht. Vgl. I Kor 2 16 den νοῦς Χριστοῦ, Eph 1 18 das πνεῦμα σοφίας . . . πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας, wofür (nach Tischendorf ed. VIII z. St.) Thdrt., Oec., minusc. verdeutlichend διανοίας setzen.

durch wird die Wahrscheinlichkeit gesteigert, dass, wie die Erzählungen von der Auferstehung sich auf die Verheissungen des ἐλθεῖν zurückbeziehen (vgl. 16 22 mit 20 20, auch 14 27 mit 20 19 26), so auch die Parakletverheissung in 20 22 ihre Erfüllung findet. Aus dem fehlenden Artikel folgert Weiss, dass der Geist nicht im „solennen" Sinne gemeint sei; aber 7 39 fehlt ebenfalls der Artikel, ohne dass die „solenne" Beziehung zweifelhaft sein könnte, und überhaupt ist die Unterscheidung des Geistes im solennen Sinne „vom heiligen Geiste Christi" ganz unvollziehbar. Der Einwand, die Parakletsendung werde allen Gläubigen verheissen, während es sich hier um Ausrüstung zum apostolischen Beruf handle, verschlägt nichts, weil ein solches Prärogativ der Apostel überhaupt nicht angedeutet ist (vgl. p. 83 f.), und die Funktion des Geistes hier, wie Weiss selbst treffend bemerkt, ebenso didaktisch ist, wie sonst. Wenn Weiss schliesslich darauf hinweist, dass Jesus noch nicht aufgestiegen sei (20 17), während er den Paraklet aus dem Stande der Erhöhung zu senden versprochen hatte, so ist darauf hinzuweisen, dass das sonst wie ein Akt behandelte ὑπάγειν εἰς τὸν πατέρα (7 33 13 3 16 5 10 17 etc.) oder ὑψωθῆναι[1] (3 14 8 28 12 32 34) genau genommen in Tod, Auferweckung und Himmelfahrt zerfällt, die Erhöhung zu Gott und die Verklärung (δοξασθῆναι) schon mit der Auferweckung, ja schon mit dem Tode Christi begonnen hat (p. 12, 17). Es bleibt also nur die Differenz bestehen, dass der Geist hier von dem noch auf Erden weilenden Jesus kommend gedacht wird, während in der Parakletweissagung der Geist vom Vater her, d. h. aus dem Himmel kommt. Aber beides schliesst sich nicht aus, sondern ist nur verschieden orientirt. Hier wirkt der durch die Auferstehung als himmlisch Erwiesene und zur Himmelfahrt Bereite auf Erden, dort ist er bereits als vom Himmel wirkend gedacht. Vorgebildet ist Joh 20 22 bereits in den Erzählungen von der Mittheilung des Geistes durch Handauflegung der Apostel (z. B. Act 8 17—19 19 6 I Tim 4 14 II Tim 1 6). Während die Handauflegung als Symbol, vielleicht sogar als Medium der göttlichen Kraft- und Gnadenbegabung erscheint, daher sie auch bei Wunderwirkungen (z. B. Act 9 17) und Amtsübertragung (Act 6 6 13 3) eine Rolle spielt, ist hier die symbolische Handlung durch die Verwandtschaft von Hauch und Geist noch näher gelegt, und überträgt Jesus seinen eigenen Geist auf die Jünger. Wie aber die Geistesvermittlung durch die Hand der Apostel sich sehr wohl mit seinem himmlischen Ursprunge verträgt, so auch die Form unserer Erzählung.

---

[1] Wie das von Holtzmann p. 456 beigebrachte Citat von Jes 52 13 LXX beweist, sind ὑψοῦσθαι und δοξάζεσθαι Synonyma.

Im vorliegenden Bericht wird keine Identifikation des Erhöhten mit dem Geiste ausgesprochen; die übliche Fassung, dass der Geist als der Geist des verklärten Menschensohnes erst durch die Entschränkung Christi von der Beschränktheit seines innerweltlichen Lebens als solcher frei wurde, während er bis dahin in Jesu beschlossen war, scheint mir dem Tenor der Erzählung nicht gerecht zu werden. Man kann ja argumentiren, dass der Sohn als Logos selbst göttlichen Wesens (1 1), also πνεῦμα (4 24) war und durch seine Verklärung zu seinem uranfänglichen Sein zurückgekehrt sei (17 5 24). Aber damit würde man die johanneische Anschauung mehr als richtig von dem neuen Standpunkt der Logoslehre konstruiren und die Macht der altchristlichen Anschauung über unseren Verfasser unterschätzen. Die Selbständigkeit der Pneumalehre gegenüber der Christologie, wie ihre bestimmte Anknüpfung an die Erhöhung Christi legt vielmehr gegen jene Auffassung nachdrücklichen Widerspruch ein. Ueberdies wird sich von dem „logischen" Gedankenkreise aus eine ganz andere Folgerung ergeben. Wohl aber muss gesagt werden, dass Christus durch seine Verklärung neben Gott und in Gott ebenso ein selbständiges Centrum der Geistesmittheilung geworden ist, wie er ein selbständiges Centrum der Lebensmittheilung ist, sofern aus seinem eigenen Wesen, wie aus der göttlichen δόξα, Geist ausgeht (vgl. 7 39).

Mit der Selbständigkeit des Geistes in den Abschiedsreden ist diese Auffassung allerdings nicht ausgeglichen. Aber so wie diese das Hervorgehen und den Ursprung des Geistes aus Gott trotz seiner starken Verselbständigung nicht ausschliessen wollen, so auch nicht sein Hervorgehen aus dem Wesen des verklärten Christus. Vielmehr bietet das gleichartige 17. Kapitel in v. 22 eine starke Analogie zu 20 22. Hier wird proleptisch von einer Uebertragung der von Gott geschenkten δόξα Christi auf die Gläubigen gesprochen. Bei der engen Verwandtschaft von δόξα und πνεῦμα (I Pt 4 14 I Kor 15 43 f. II Kor 3 8, auch Joh 7 39 und vgl. Gunkel p. 50—52) liegt die Annahme nahe, dass die Uebertragung der δόξα durch die des πνεῦμα stattfinde. Dies Verständniss wird noch dadurch begünstigt, dass 17 23 der Begriff der δόξα durch ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί aufgenommen wird, also mit der Wirksamkeit des in ihm bleibenden Vaters durch ihn (14 10) identisch ist. Diese aber wird sonst, der urchristlichen Anschauung entsprechend, auf die ungemessene Begabung Jesu mit dem Geiste Gottes zurückgeführt (1 32 f. 3 34, vgl. I 3 24 4 13). Beachtenswerth ist auch, dass die Uebertragung der δόξα Jesu auf seine Gläubigen ebenso der Uebertragung seiner Sendung in die Welt auf sie (17 18) entspricht, wie 20 21 f. die Geistesmittheilung. Man beachte noch, wie seine Sendung in die Welt

seine Weihe voraussetzt (10 36), die er eben durch die Salbung mit dem Geiste Gottes erhalten hat. Aber auch wenn man den Begriff der δόξα in seiner Allgemeinheit belässt, ist die Analogie eine sehr starke. Die Uebertragung des Geistes Christi auf die Seinen ist doch mindestens als Spezialfall der allgemeinen Uebertragung seiner Herrlichkeit auf sie zu beurtheilen.

Wir müssen den Geist, wie von Gott, so auch vom erhöhten Christus als einem selbständigen, pneumatischen Centrum ausgehend denken. Dagegen kann die Darstellung der Abschiedsreden ebenso wenig entscheiden, als sie durch die Personifikation des Geistes sein essentielles Hervorgehen aus Gott ausschliessen will. Immerhin greift unleugbar die Unterscheidung des Geistes von Christus tiefer als die vom Vater (p. 99). Aber diese Darstellung lässt sich begreiflich machen. Zunächst muss man beachten, dass es dem Verfasser nirgends auf die Unterscheidung des Geistes vom erhöhten Christus ankommt — ganz im Gegentheil — wohl aber auf die Unterscheidung des Geistes vom geschichtlichen Jesus[1]. Dass an seine Stelle eine andere, nicht minder machtvolle, ja in gewisser Weise ihn noch überbietende und ihn verklärende Erscheinung tritt, das ist die Pointe der Parakletweissagung, und eben hiermit steht der Verfasser ganz auf dem alten, von Jesus selbst vorbereiteten Boden der durch die Erscheinungen des Auferstandenen hervorgebrachten Bewegung. Von hier aus versteht sich auf's Beste die Unterscheidung des Pneuma von Jesus. Damit verbindet sich ein anderes Moment. Schon ganz allgemein gilt, dass im Neuen Testament die Beziehungen des Pneuma zur Person Jesu nicht so deutlich hervortreten, wie sein Verhältniss zu Gott. Gegenüber Paulus aber zeigt sich in dieser Hinsicht eine gewisse rückläufige Bewegung, insofern die Wirksamkeit des erhöhten Christus hinter der des Vaters zurücktritt und von ihr merklich absorbirt wird (p. 87—90), und das hat zur Folge, dass auch die mehrfach hervorgehobene Verfügung des Messias über den Geist in seine bittweise Vermittlung des Geistes vom Vater (14 16) umgebogen, oder die Geistessendung lediglich auf den Vater zurückgeführt wird. Wird aber der Geist vom geschichtlichen Jesus scharf unterschieden und seine wesentliche Beziehung zum erhöhten Christus zurückgestellt, so ergibt sich der Schein, als würden Geist und Jesus Christus überhaupt in voller Selbständigkeit gegen einander gedacht. Lässt sich auf diese Art der Tenor der Parakletweissagung wohl begreifen, so ist damit

[1] Daran scheitert BALDENSPERGER's Annahme, dass der Verfasser darauf ausgehe, Jesus mit dem Geiste zu identifiziren (p. 76f.).

zugleich der letzte Vorwand benommen, die zwischen Joh 14—16 und 20 in diesem Punkte vorhandene Divergenz als Grund für die Ausscheidung der einen Darstellung aus der johanneischen Anschauung zu verwenden.

3. Ergibt unsere Untersuchung somit das Recht, wie bei Paulus Geistesbesitz und Lebensgemeinschaft mit Christus zu identifiziren, so fällt von hier aus neues Licht auf die Gemeinschaft mit Gott und Christus. Zunächst bestätigt sich damit unsere supranaturale Fassung der Lebensgemeinschaft mit Christus. Denn dass das Pneuma eine supranaturale Grösse ist, bedarf keines Beweises. Die Lebensgemeinschaft mit Christus darf also nicht als eine Thätigkeit des Gläubigen konstruirt werden, der sich in Christus versetzt und ihn dadurch gewissermassen in sich hinein zieht, sondern auszugehen ist von einer supranaturalen Thätigkeit des erhöhten Christus, der in Gestalt des Geistes in die Herzen der Gläubigen einzieht und in ihnen wirkt und schafft. Das Sein Christi, ja Gottes selbst durch den sie vertretenden Geist in den Gläubigen ist die erste und grundlegende That, alles Weitere erst die Folge hiervon.

Wie nun aber im Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus die paulinische Anschauung einer Antheilnahme der Gläubigen am pneumatischen Lebensbesitz des himmlischen Christus mit dem der Predigt Jesu analogen Gedanken einer durch's Wort vermittelten, geistigen Gemeinschaft mit Christus verwoben wird, so treffen wir die gleiche Verbindung auch in der Pneumalehre, und diese hat ihre grosse Bedeutung darin, dass hier deutlich zu Tage tritt, wie vollständig beide Ansätze ineinander verwachsen sind. Wir haben es bereits aus der Entwicklung des Gemeindelebens, in dem nur die pneumatische Wirkung der Prophetie hervortritt, verstanden, dass der Geist fast ausschliesslich in Lehre, Erkenntniss und Bekenntniss sich auswirkend gedacht wird (p. 95 f.). Es ist einfach eine verallgemeinernde Beziehung des prophetischen Charisma auf die Allen zustehende Erkenntniss (I 2 20 οἴδατε πάντες. vgl. Abth. II p. 235), worin Johannes das Charakteristische der Geisteswirkung erblickt[1]. Eben hieraus ergibt sich aber unmittelbar die vollständige Gleichartigkeit der Geisteswirkungen mit denen des Wortes Christi. Wie Christus König der Wahrheit (18 37), ja die Wahrheit selbst (14 6) ist, und wie er für die Zeit nach seiner Erhöhung eine aller Schranken entbundene Ver-

[1] Auch im Alten Testament und der jüdischen Theologie steht die offenbarende und erleuchtende Wirksamkeit des Geistes im Vordergrunde (vgl. Gloel p. 298 f.).

kündigung seines Vaters in Aussicht nimmt (16 25, vgl. 17 26 γνωρίσω), so wird auch der Geist im Gegensatz zum πνεῦμα τῆς πλάνης (I 4 6) mit Vorliebe als Geist der Wahrheit (14 17 15 26 16 13 I 4 6), ja als die Wahrheit (I 5 6, vgl. 2 27) bezeichnet. Demgemäss wird auf den Empfang des Salböls, d. i. des Geistes, das Wissen der Wahrheit zurückgeführt (I 2 20 f.). Wer dies Salböl hat, bedarf keiner Belehrung mehr, sondern der Geist belehrt über Alles der Wahrheit gemäss, so dass man nur in dieser Lehre zu bleiben braucht (I 2 27).

Der Brief stellt nun die Wahrheit, die der Geist lehrt, in Gegensatz zur antichristlichen Leugnung, dass Jesus der Messias sei, welche damit Vater und Sohn leugnet (I 2 21—23), und identifizirt die Wahrheit mit dem Zeugniss für die Gottessohnschaft Jesu (I 5 6 8), mit dem Bekenntniss zu Jesus Christus, dem in's Fleisch Gekommenen (I 4 2). Den gleichen Gedanken spricht 15 26 aus, während 14 25 f. 16 7—15 der Zusammenhang zwischen Christi Verkündigung und der des Geistes genauer ausgeführt wird. Ueber die Lehre Jesu geht der Geist nicht etwa insofern hinaus, als vermöchte er Jesu Offenbarungsqualität zu überbieten, denn diesem gehört Alles, was dem Vater eignet (16 15). Wohl aber vermag er das Zeugniss der Augenzeugen durch ein neues Zeugniss von Jesus zu ergänzen (15 26). Denn schon die Thatsache seiner Sendung in die Herzen der Gläubigen bezeugt ja, dass Christus zum Vater gegangen ist, dass er also der Gerechte, Welt und Teufel aber im Unrecht sind und die entscheidende Niederlage erlitten haben (16 8—11 33, vgl. 14 30), daher auch der Geist resp. seine Träger die Bedingungen festzustellen vermögen, an welche künftighin die Vergebung der Sünden gebunden sein soll (20 22 f.). Der Geist bekräftigt also die von Christus verkündigte Wahrheit dadurch, dass er durch sein eigenes Zeugniss ihren Angelpunkt, das Verhältniss Christi zum Vater ausser Zweifel stellt. Was Christus erst in Aussicht nimmt, das Hingehen zum Vater, das bezeugt der aus den Himmelshöhen als kompetenter Zeuge entsendete Geist als vollzogene Thatsache.

An diesem Punkte verhalten sich mithin Jesu Wort und Geisteszeugniss wie Weissagung und Erfüllung. Indem aber der Geist durch seinen Thatsachenbeweis den Herzpunkt der Verkündigung Jesu voll bekräftigt, wird die ganze Predigt Jesu vollendet. Alles tritt damit unter eine neue Beleuchtung; Vieles, was vergessen, weil nicht verstanden war, ruft er in die Erinnerung zurück (14 26, vgl. 2 22), Anderes, was wohl behalten, aber noch nicht voll gewürdigt war, tritt in seiner Bedeutung hervor (vgl. z. B. 12 16 7 39 etc.). Vieles, was Christus zu sagen hatte, aber in Folge der Unreife seiner Jünger noch nicht sagen konnte, nimmt der Geist von dem Seinen und füllt jede

Lücke aus (16 12 14). So erschliesst er den Gläubigen den ganzen Bereich der Wahrheit (διδάξει πάντα 14 26; ὁδηγήσει ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ 16 13), zeigt ihnen die ganze Weltentwicklung (16 13 τὰ ἐρχόμενα) und verherrlicht so Jesus durch sein ganzes Werk (16 14). Diese Worte haben geradezu programmatische Bedeutung, sie bezeichnen die Grundsätze, nach denen Johannes sein Evangelium geschrieben hat; er führt hier im Geist den Beweis für die Gottessohnschaft Jesu (20 30 31), indem er die von den Ohrenzeugen berichteten, authentischen Worte Jesu mit ihrer nach der Auferweckung eingegebenen, pneumatischen und darum nicht minder authentischen Deutung zusammenfasst. In dieser Zusammenfassung besteht die Eigenart der johanneischen Anschauung.

Von hier aus vermögen wir den Zusammenhang zwischen dem pneumatischen Leben des Erhöhten im Gläubigen und der geistigen, durch's Wort vermittelten Gemeinschaft sehr konkret darzustellen. Der Erhöhte macht durch den heiligen Geist Wohnung in den Herzen der Gläubigen, versichert sie der Wahrheit seiner Predigt und führt sie in den ganzen Inhalt derselben ein. Dadurch sind sie bereits in den Bereich seiner Machtwirkung, seiner persönlichen Gegenwart, seines Wortes hineinverpflanzt und haben nur die Aufgabe, durch einen entsprechenden Wandel in dieser Sphäre zu bleiben. Von hier aus erklärt sich auch, dass das Bleiben Gottes in den Gläubigen bald durch seinen Geist (I 3 24 4 13), bald durch sein Wort (I 1 10 2 5 14) vermittelt gedacht wird. Gottes Wort und Gottes Geist stehen eben in einer ausgezeichnet innigen Verbindung. Als G o t t e s Wort ist es vom Geiste eingegeben und erfüllt und der Ausdruck des Geistes. Desshalb sind beide unmittelbar mit einander da.

Von hier aus lässt sich auch der Gedanke der Zeugung aus Gott recht verstehen. Mit direkter Beziehung auf das Bild der Zeugung redet I 3 9 vom σπέρμα τοῦ θεοῦ, welches im Gottgezeugten bleibt. Der alte Streit der Ausleger darüber, ob hier der Geist (so noch Holtzmann, Kommentar) oder das Wort (so Weiss) zu verstehen sei, erledigt sich, wie auch Holtzmann, Neutestl. Theol. II p. 470 halbwegs anerkennt, durch die Einsicht, dass beide unserem Verfasser koincidirende Grössen sind, dass der Geist im Worte enthalten ist. Nur unter dieser Voraussetzung können die wirklich vorhandenen Gedanken über das Sein aus Gott zusammengedacht werden. Denn einestheils ist die Analogie von I Pt 1 23 Jac 1 18 um so schlagender, als der Verfasser I 2 14 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει sagt wie 3 19 σπέρμα μένει (vgl. I 10 Ev 5 38), von dem gleichwerthigen ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι spricht (18 37 I 3 19), auch I 4 6 III 11 dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ ein γινώσκειν τὸν θεόν, resp. οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν gegenüberstellt. Sprechen alle diese Sätze

dafür, dass als Zeugungsmittel das Wort Gottes, die christliche Verkündigung gedacht sein wird, so muss doch andererseits das Zeugungsmittel übernatürlicher[1], überweltlicher Art sein, weil der aus Gott Gezeugte solche Art an sich trägt. Das liegt in dem Gegensatz, der zwischen dem Sein aus Gott und aus der Welt (I 2 16 4 5 6 5 19) oder aus dem Teufel (8 42—47 I 3 8 ff.) statuirt wird.

Es gibt aber auch einige Ausführungen, die direkt auf den Geist als Mittel der Zeugung hinweisen. I 4 4 macht die Anwendung von der Proportion zwischen dem Bekenntniss eines Geistes und seinem Ursprung aus Gott (V. 2 3). Genau genommen müsste es desshalb heissen: euer Geist ist aus Gott; statt dessen heisst es: ihr seid aus Gott; aus Gott sein und Geist aus Gott haben ist mithin identisch. Desshalb kann auch das ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε durch ὁ ἐν ὑμῖν, was sich durch den Geist vermittelt (I 3 24 4 13), wieder aufgenommen werden. Ebenso erklärt sich der Uebergang von V. 6ᵃ zu 6ᵇ nur, wenn mit dem „aus Gott sein" der Geist der Wahrheit, mit dem „nicht aus Gott sein" die Besessenheit vom Geiste der Verführung gegeben ist. Dann aber wird man die von Weiss befürwortete Isolirung der Ausführung von Joh 3, die sich auch sonst nicht halten lässt, aufgeben müssen. Hier wird die von Jesus verlangte Geburt oder Zeugung aus der Höhe[2] ausdrücklich als ein γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος erläutert (3 5 6 8), wobei das ἐξ ὕδατος die Beziehung auf die (Johannes-) Taufe als Sinnbild der Geistestaufe (1 33) nahelegt. Die Zeugung aus Gott vermittelt sich also durch den supranaturalen Gottesgeist, der in der Wassertaufe mitgetheilt wird und dauernd im Worte Gottes und durch das Wort wirksam bleibt.

4. Die innige Verbindung von Geist und Wort hat aber noch eine weitere Konsequenz herbeigeführt, sie hat nämlich die Vorstellung vom Geiste aus ihrer zeitgeschichtlichen Umrahmung zu lösen begonnen. Ich gehe hierbei von 6 63 aus, wo die Worte Jesu als Träger des Geistes bezeichnet werden. Zweifellos wird hier die Verbindung von Geist und Wort als bereits gegenwärtig bestehend gefasst, der Geist also direkt

---

[1] Dagegen erscheint es mir irreführend, wenn Holtzmann in allen diesen Zusammenhängen das Wort „metaphysisch" gebraucht. Denn das ist ein philosophischer Kunstausdruck und dort überall wenig angebracht, wo es sich um das Innewerden eines geheimnissvollen, aber realen Vorganges handelt. Von Philosophie oder gar philosophischer Terminologie zeigt unser Evangelium doch nur sehr bescheidene Spuren.

[2] Dem ἄνωθεν diese Bedeutung zu geben, verbietet der Kontext durchaus nicht, da Nikodemus sich absichtlich, um einen Widersinn zu erzielen, an die andere Bedeutung des doppelsinnigen Wortes hält, und verlangt die Korrelation mit βασιλεία, weil der Gedanke nur dann unmittelbar einleuchtet, wenn man ihn als direkte Folgerung aus dem Begriffe der βασιλεία versteht.

als bereits vor der Erhöhung Jesu wirksam gedacht. Es geht auch nicht an, den hier vorliegenden Begriff von dem sonstigen des πνεῦμα θεοῦ zu unterscheiden, da unmittelbar zuvor der Geist zur σάρξ in Gegensatz gestellt und als ζωοποιοῦν, gerade wie der Sohn und der Vater (5 21), also als göttlicher Geist gedacht ist. Die gleiche Gedankenverbindung zeigt die Anbetung in Geist und Wahrheit (4 23f.). Die neuere Exegese löst allerdings den Begriff einfach in den der Geistigkeit auf, aber mit Unrecht. Denn wenn auch der Gegensatz zeigt, dass hier vornehmlich das Moment der reinen Innerlichkeit in's Auge gefasst ist, so darf doch der Begriff πνεῦμα nie darin aufgehend gedacht werden, weil πνεῦμα in diesem Sinn weder in der griechischen (profanen) noch in der biblischen Literatur nachweisbar ist. Für die übliche Fassung an unserer Stelle beweist auch die im Neuen Testament sehr häufige Verbindung von προσεύχεσθαι und πνεῦμα (Eph 6 18 Jud 20, vgl. Rm 8 26f. I Kor 14 14ff. etc.) und die bei Johannes so geläufige Kombination von πνεῦμα und ἀλήθεια, die hier den gleichen Sinn haben muss wie überall. Schon an dieser Stelle an den heiligen Geist zu denken, hat auch keine Schwierigkeit, da es sich um die Zukunft handelt (ἔρχεται ὥρα). Andererseits ist doch das πνεῦμα zeitlos gedacht, da die Anbetung im Geist bereits in die Gegenwart hineinragt. Als wichtigte Stelle kommt 3 3ff. in Betracht. Hier kann es keinem Zweifel unterliegen, dass vom Geiste Gottes im spezifischen Sinne, nicht vom Menschengeist oder vom geistigen Wesen im Allgemeinen die Rede ist. Ebenso sicher ist aber, dass nicht an ein erst mit der Auferweckung Jesu anhebendes, also zeitlich begrenztes Wirken des Geistes gedacht ist, sondern dies beginnt bereits an Nikodemus. Denn man verzichtet auf jeden Zusammenhang der Rede, wenn man nicht annimmt, dass Jesus durch sein himmlisches Zeugniss die Zeugung aus dem Geist beginnt, deren Nothwendigkeit er so nachdrücklich betont hat. Aus dieser innigen Verbindung von Geist und Wort ergibt sich auch die Schlichtung des Streites der Ausleger, ob die Gabe Gottes, deren Mittheilung Jesus 4 10ff. (vgl. 6 27 32f.) in Aussicht stellt, auf das Wort oder den Geist Gottes zu deuten sei; beides ist nämlich untrennbar zusammengeknüpft.

Das Charakteristische dieser Gedanken ist, dass das Pneuma aus dem geschichtlich genau begrenzten supranaturalen Faktor, der in den enthusiastischen Erscheinungen zu Tage tritt, zum zeitlich indifferenten Qualitätsbegriff zu werden beginnt. Denn nur eine Qualität kann der Begriff bezeichnen, wenn er 6 63 zum Epitheton der Worte Jesu oder 3 6 zur Wesensbezeichnung der Wiedergeborenen werden kann. Hatte Paulus damit begonnen, dem Pneumatischen den Charaker des Ausser-

ordentlichen abzustreifen[1], so ist bei Johannes die Entwicklung erheblich weitergeführt, indem der Geist mit dem Worte verbunden[2] und wesentlich als Prinzip der religiösen Erkenntniss gedacht, zugleich aber von der Auferstehung bereits abgelöst wird. Zur Erklärung der Entwicklung genügt aber an diesem Punkt noch nicht der Hinweis auf das Zurücktreten der pneumatischen Erscheinungen. Denn 7 39 zeigt, wie bestimmt der Geistesbesitz der Apostel an die Zeit der Verklärung Christi gebunden wird. Vielmehr ist darauf hinzuweisen, wie durch die geschichtliche Situation gewisse Momente der ältesten Tradition neues Gewicht bekommen. Die alte Tradition vom Geistesbesitz Jesu (1 32—34) ist es, auf die hier zu verweisen ist. Mit der neuen Auffassung vom Pneuma stimmt diese vollkommen überein. Denn die Persönlichkeit Jesu macht ja keineswegs den Eindruck des Ekstatikers, sondern bei aller religiösen Gluth ist er doch durch Besonnenheit und Natürlichkeit ausgezeichnet. Dann aber lag es nahe, das *πνεῦμα* nicht nur mit seinen Machtthaten, sondern auch mit seiner Verkündigung in Verbindung zu setzen. Diese innere Berührung macht es unmöglich, bei der Darstellung der Pneumalehre dies Moment, als vom Evangelisten zwar übernommen, aber für ihn nicht mehr von Bedeutung zu übersehen[3]. Dagegen spricht auch 3 34, wo die Qualität des Zeugnisses Jesu als Gotteswort auf seine ungemessene Begabung mit dem Geiste zurückgeführt wird.

So dient diese älteste Tradition dazu, um die urchristlich-paulinische Anschauung vom Geiste umzubilden. Dieser wird nicht mehr ausschliesslich an die Erhöhung, sondern an die Gesammterscheinung Jesu Christi gebunden. Ein voller Ausgleich zwischen 7 39 und 3 3 ff. 4 23 f. 6 63 ist zwar bei Johannes nicht ausgesprochen, man muss ihn aber in der Linie suchen, dass die Mittheilung des Wortes zu der des Geistes in gleichem Verhältniss steht, wie die *δόξα*, die dem auf Erden Wandelnden eignet, zu seiner himmlischen. Es steckt im Worte die gleiche Kraft in noch nicht vollendeter Weise, und der Geist hat im Worte sein stetiges und bleibendes Vehikel. Zum gleichen Resultat führen noch andere Gedankenreihen. Zunächst ergibt sich die pneumatische Art der Worte Jesu aus der Vorstellung von seiner Präexistenz bei Gott im Himmel. Denn wie 3 5 *πνεῦμα* und *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* als gleichartige und zusammengehörige Grössen erscheinen, so muss auch eine Verkündigung von den *ἐπουράνια*, die nur Christus als *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* zu geben vermag (3 12 f.), pneumatischen Charakter

[1] Abth. II Kap. VII No. 2 ff.

[2] Vgl. auch schon Paulus in Abth. II p. 279 f.

[3] Vgl. auch Baldensperger p. 75.

tragen (vgl. den Parallelismus zwischen 3 31[b] und v. 34[b], auch I Kor 15 45 mit v. 47f.). Zum gleichen Ziel führt endlich die Anwendung des Begriffes πνεῦμα auf Gott selbst. Ist Gott πνεῦμα, so ist er eben ewig unwandelbar πνεῦμα, und die Anbetung Gottes muss eine pneumatische sein, sobald sie der Wahrheit Gottes entspricht (4 23f.). Damit ist prinzipiell die Begrenzung der Vorstellung vom Geist auf eine bestimmte geschichtliche Epoche durchbrochen. Trotzdem also der Verfasser seiner Absicht nach an der urchristlichen Pneumavorstellung durchaus festhält, hat er doch bereits ihre Loslösung von ihrer geschichtlichen Sonderart und die Umbildung in ein allgemeineres Gepräge begonnen. Die ganze Erscheinung Christi und seine ganze Verkündigung wird als pneumatische beurtheilt, ja sogar eine noch allgemeinere Fassung wird in 4 23f. vorbereitet.

5. Diese eigenartige Verschmelzung des supranatural-pneumatischen und des ethisch-geschichtlich-psychologischen Momentes charakterisirt den Standpunkt der johanneischen Anschauung als eine Kombination der galiläischen Predigt Jesu mit dem urchristlich-paulinischen Enthusiasmus unter dem Einfluss der nachapostolischen Gestaltung des christlichen Lebens. Die gleiche Verbindung des supranaturalen mit dem geistigen Faktor lässt sich noch an einer lehrreichen Analogie beobachten, und bei der Wichtigkeit der Sache möchte ich daran nicht vorübergehen, an der Schätzung des Wunders. Es scheinen allerdings auf den ersten Blick recht heterogene, ja geradezu unvereinbare Gedanken zu sein, die über diese Frage sich im vierten Evangelium finden. Aber dennoch lässt sich bei tieferem Eindringen sehr wohl die innere Einheit herausstellen und damit wird die von WENDT[1] versuchte äussere Scheidung der geschichtlichen von den Redepartieen hinfällig. Beachtet man, wie das vierte Evangelium durchgehends die Worte Jesu selbst mit der christlichen Erfahrung der apostolischen Gemeinde zusammenzufassen bemüht ist, und dass die hier vorliegende Steigerung der Wunderberichte einer schon in den synoptischen Evangelien in steigendem Masse sich bemerklich machenden Tendenz entspricht, so wird man von hier aus nicht geneigt sein, eine Divergenz der Reden und der Wunderberichte zu statuiren[2]. Im Gegentheil scheinen mir beide in bester Harmonie zu stehen. Wir fanden bereits die Schätzung des Wunders begründet in seiner Illustration der göttlichen Einzigartigkeit und seiner Analogie mit der Heilsvollendung (oben p. 10f.). Demgemäss

[1] Lehre Jesu I, Abschnitt IV, besonders p. 238ff.

[2] Man beachte auch die durchaus naive Stellung zum Wunderglauben in Sapientia und bei Philo (SIEGFRIED p. 24, 210), sowie bei Plutarch (ZELLER III 2[3] p. 192[6], 195ff.).

veranschlagt auch der johanneische Christus den Eindruck seiner Machtthaten als einen ausserordentlich grossen. Seine Werke bezeugen seine göttliche Sendung (5 36 10 25), um seiner Werke willen verlangt er Glauben (10 37ff.), weil sie einzigartig sind (15 24). Man wird zwar seine Werke nicht mit seinen Wundern identifiziren dürfen, ja diese stehen wohl nicht einmal im Vordergrunde (s. u.), aber sie sind doch zweifellos mit eingeschlossen. Das ergibt sich schon daraus, dass die Reden, die Jesus hält, grösstentheils an seine Wunderthaten anknüpfen. Ebenso legt 15 24 die Beziehung auf die einzigartigen Wunderwerke Jesu nahe. Auch 20 29 setzt Jesus voraus, dass dem Schauen seiner übernatürlichen Herrlichkeit der Glaube als natürliche Frucht folge (ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας) und hebt es als widerspruchsvolles Verhalten hervor, wenn dennoch dem Schauen seiner Wunder der Glaube nicht entspricht (6 36 26). Analog ist der Erfolg, den er vom Eintreffen seiner Weissagung erwartet. Er bietet darin eine Kontrolle für die Wahrheit seines Wortes, damit man ihm Glauben schenkt, sobald eintrifft, was er gesagt hat (13 19 14 29, vgl. 4 53). Dieser Zusammenhang von Wunder und Glaube bildet überhaupt die stete Voraussetzung des Evangeliums, das etliche aus der grossen Zahl der Wunder aufzeichnet, um Glauben zu wecken (20 30f.). Jesu Wunder, seine Allwissenheitsworte, die Erfüllung der Schrift in seinem Tode (19 35—37 etc.) wirken immer von neuem Glauben. Da die Gegner nur die höchst prekäre Auskunft haben, seine Heilungen für Betrug zu erklären (9 16 18f.) oder sie auf dämonische Macht zurückzuführen (10 20f., vgl. 8 48 52 11 41f.), so hat jede neue That den Erfolg, Viele zum Glauben an ihn zu bringen (11 45 12 17f.), und den ungemeinen Eindruck der Machtworte und Machtthaten Jesu zeichnet der Evangelist meisterhaft in dem immer erneuten Schwanken seiner Gegner (8 30f., vgl. 8 48 mit 52 10 21ff. 31ff. 11 45ff.). Demgemäss folgert Nikodemus (3 2) und nicht er allein (12 42) aus Jesu Zeichen seinen prophetischen Charakter und Nathanael aus seinem Allwissenheitswort seine messianische Würde (1 48f.). Mehrfach gelingt es Jesus, Jemand, der einen lebendigen Eindruck von seinen Machtthaten erhalten hat, zum Bekenntniss seiner Messianität durch einfaches Selbstzeugniss weiterzuführen, so die Samariterin (4 19 26 39 42) und den Blindgeborenen (9 35—38).

Dieser hohen Schätzung des Wunders scheint nun die Geringschätzung des Wunderglaubens zu widersprechen. Denen, die auf Grund seiner Zeichen in Jerusalem zum Glauben kamen, vertraute sich Jesus nicht an, weil er sie durchschaute (2 23f.). Ebenso hielt er vom Wunderglauben der Galiläer (4 45, vgl. 6 2) so wenig, dass er eben um ihres Unglaubens willen unter ihnen zu arbeiten begann (4 44).

Während er dem Glauben der Martha das Schauen der Wunderherrlichkeit Gottes selbst in Aussicht stellt (11 40, vgl. 1 50 51), tadelt er es, dass man nur auf Zeichen und Wunder hin glauben will (4 48) und macht den Versuch, den Menschen vom Verlangen nach sinnenfälligen Zeichen zum Glauben an sein Wort zu führen (4 48 50). Ja er preist den selig, der glaubt, auch ohne dass er geschaut hat (20 29) und bezeichnet es als das Normale, ihm auf's Wort hin zu glauben (5 24 10 38 14 11, vgl. 6 63 f.). Auf dies richtige Verhalten kann er freilich bei seinen Feinden nicht rechnen (10 25), findet es aber bei den Seinen. Es gibt solche, die, ohne Wunder zu schauen, auf das Zeugniss Anderer (4 39) oder auf Jesu Wort hin glauben, dass er wirklich der Weltenheiland sei (4 41 f.). Auf Grund seiner Worte sind seine Jünger zum Glauben gekommen (6 68 f. 16 30 17 8, vgl. 9 38 20 8), und ebenso werden auf Grund ihres Wortes Andere glauben (17 20 f. 19 35 20 31).

Diese Vorliebe für das Wort Jesu gegenüber dem Wunder beweist zunächst, dass dies eine höhere Offenbarungsform sein muss als das Wunder. In der That ruft das Wunder an und für sich nur den Eindruck des Ausserordentlichen und Geheimnissvollen hervor, den Eindruck, dass der Wunderthäter mit einer höheren, übermenschlichen Macht im Bunde steht. Aber ein solcher Glaube verdient noch nicht Glaube zu heissen, weil er noch nicht den eigentlichen Sinn und das Gesammtziel der Erscheinung Jesu in's Auge gefasst hat. Als die Herrlichkeit, die „wir“ am Logos schauten und die so gross war, wie sie eben nur ein einiger Sohn vom Vater haben kann, wird an hervorragender Stelle die Fülle seiner Gnade und Wahrheit bezeichnet (1 14). Der Totaleindruck der Erscheinung Jesu ist also nicht der einer Machtwirkung, sondern der Huld und Erkenntniss Gottes. Vermittelt sich diese in erster Linie durch Jesu Predigt, so muss das Wort, nicht das Wunder den Höhepunkt dessen bezeichnen, was wir in Jesus haben. Es ist klar, dass von dieser Höhe der Beurtheilung aus das sinnenfällige Wunder dem geistigen Offenbarungsmittel des Wortes untergeordnet werden muss.

Aber ist nicht die Tendenz jener Worte eine weitergreifende, liegt nicht mindestens in ihrer Konsequenz der Schluss, dass jedes Kleben am Ausserordentlichen, am sinnenfälligen Schauen des Göttlichen verurtheilt werden müsse? Welche Folgerungen etwa unsere unter ganz anderen Denkbedingungen stehende Zeit aus der johanneischen Anschauung für sich ziehen darf, ist eine Sache für sich. Johannes derartige Gedanken imputiren, hiesse die geschichtliche Bedingtheit seines Denkens und die ganze Art seiner Religiosität verkennen. Was an der Wundersucht getadelt wird, ist nicht so sehr das dem Menschen natür-

liche Verlangen nach übersinnlichem Schauen, als die Herabwürdigung des Wunders, die es in den Dienst selbstsüchtiger Interessen zieht, aus dem Schauen der Herrlichkeit Gottes (2 11 11 40) ein gewöhnliches Essen und Sattwerden macht (6 26). Zwar fehlt auch die Seite nicht ganz bei Johannes, dass das Wunder unter den Gesichtspunkt der Hilfe in der Noth, der Liebeserweisung gestellt wird. Ausdrücklich hebt Jesus hervor, wie er durch seine Sabbathheilung (Kap. 5) einen ganzen Menschen gesund gemacht habe (7 23). Auch seine Wunder sind καλὰ ἔργα (10 32), und der Kontext macht es überall selbstverständlich, dass durch das Wunder Wohlthat erwiesen werden soll. Aber diese Seite der Sache ist doch nur sekundär. Das menschliche Bedürfen gibt wohl den Anlass, ist aber nicht das entscheidende Motiv. Zwischen menschlichem und göttlichem Urtheil ist hier ein grosser Abstand (2 3 4 4 48 vgl. 50, 7 3—8 11 6). Wo ein Wunder vollzogen wird, da wird es von vornherein unter den Gesichtspunkt der Theodicee gestellt (9 2—5). Ja die eigentliche Bedeutung der Wunder besteht für den vierten Evangelisten darin, dass sie Symbole, Verkörperungen des Wortes Jesu, Offenbarungen seiner auf geistigem Gebiet liegenden Herrlichkeit sind. Diese Spiritualisirung der Wunder ist nicht ein Fündlein der Kritik, sondern das Prinzip der allegorischen Deutung liegt im Evangelium selbst deutlich vor. Christus ist das Licht der Welt und diese von ihm ausgehende Lichtwirkung ist es, welche in der Heilung des Blindgeborenen sinnbildlich offenbar werden soll (vgl. 9 3 mit 9 4—6 39), denn an ihm sollen die Werke Gottes, die Jesus zu wirken hat, offenbar werden (9 3f.). Die Krankheit des Lazarus ist ebenfalls zur Verherrlichung Gottes bestimmt, dass sich der Sohn durch sie verherrliche (11 4), sofern die ihm gelungene Auferweckung ein Beweis seiner geistig und einst auch körperlich auferweckenden und lebenstiftenden Wirkungskraft ist (11 23—26), und desshalb die Seinen an ihn glauben (11 15 45). Ebenso wird die Sabbathheilung zum Abbild der ununterbrochenen Wirksamkeit, die der Vater mit dem Sohne gemein hat (5 17). Die Speisung hat ihren Sinn nicht in der leiblichen Sättigung (6 26), sondern als Abbild der zum ewigen Leben wirksamen Speise (6 27), des wahrhaftigen Himmelsbrotes, welches der Vater aus dem Himmel gibt, um der Welt Leben und volle Befriedigung zu schenken. Diese Deutung gilt dem Evangelisten nicht als nachträgliche, geistvolle Zurechtlegung und Ausdeutung, sondern als die Herausstellung der eigentlichen Absicht, von der Jesus sich bei seinem Handeln leiten liess.

So verstanden macht es natürlich nicht die geringste Schwierigkeit, Jesu Wunder mit seinen Worten zusammenzufassen, sie als einen Theil der auf das Heil gerichteten Gesammtwirkung Jesu zu verstehen.

Denn sie sind insofern seiner Lehre gleichartig, als sie eine Veranschaulichung und Bestätigung für diese darbieten. Sie sind gleichsam das zunächst vorgeführte Anschauungsmaterial, an dem Jesus seine geistige, aber reale Heilsanschauung darstellt und entwickelt. Bedenkt man, wie Gott als Geist zugleich Herr der sinnlichen Welt ist, wie der Logos Fleisch wird, wie das Ende als Vermählung von Sinnlichem und Geistigem gedacht wird, so ergibt sich hier auch die Angemessenheit der Wunder als Bindeglieder von Geistigem und Sinnlichem, als sinnlicher Beweisungen der realen Kraft des Geistes. Und eben als σημεῖα, Zeichen von einer höheren Welt als der sinnlichen, haben sie ihr Recht, machen dem Menschen die Kraft des Geistes anschaulich und gewiss. Denn ein unwillkürliches Bedürfniss des sarkischen Menschen ist es, eine sinnliche Grundlage für seinen Glauben zu haben, eine handgreifliche Erfahrung von der übersinnlichen Wahrheit zu machen (vgl. 6 30 ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν), und Christus trägt demselben in seinen Wundern Rechnung[1]. Aber wenn er auch dies sinnliche Anschauungsbedürfniss selbst in der krassen Form, in der es bei Thomas ihm entgegentritt (20 25), nicht von vornherein abweist, weiss er doch durch die überwältigende Offenbarung seiner Herrlichkeit auch ohne sinnliche Berührung dasselbe zu befriedigen (20 26—28). Wenn freilich dem Apostel als solchem selbst ein sinnliches Schauen und Betasten des über die Schranken der Sinnlichkeit bereits Erhabenen zugestanden wird (vgl. I 1 1 2), so wird für die Folgezeit ein Glauben ohne sinnliches Schauen in Aussicht genommen (20 29b). Aber für diesen Verlust wird den Gläubigen als Ersatz das Schauen und unmittelbare Innewerden des Geistes Gottes (14 17) und in ihm Christi (14 19f.) verheissen. Wie also bei Jesu Lebzeiten seine Worte und (Wunder-)Werke, so legen nach seiner Auferstehung die Augenzeugen und das Walten des Geistes in den Gläubigen (15 26f. vgl. I 5 6) Zeugniss ab für die Wahrheit des Glaubens. So ist die Auffassung des Evangelisten eine durch und durch supranaturalistische. Nicht ein äusserlicher, sinnlich gerichteter Supranaturalismus! Denn als äusseres Werk hat das Wunder nur Werth in der sinn-

[1] Mit Recht betont BALDENSPERGER (p. 28), dass die starke Entwerthung des natürlich Sinnlichen als Ergänzung „eine um so grössere Werthschätzung der übersinnlichen, wunderbaren Vorgänge, welche dem religiösen Gehalte zur Bekräftigung dienen", erfordert. Auch die ethischen Momente der Gnade und Wahrheit haben in dem Zusammenhang des Logosgedankens als ein „Ausschnitt aus dem Pleroma" metaphysische, übersinnliche Bedeutung (p. 38, 46). Ein immer deutlicheres Heraustreten des Logos, eine sinnenfällige Erscheinung seiner Doxa war „der Menschen halber nothwendig" (p. 31 vgl. p. 37). Der Schwachheit des „Fleisches" muss das Uebersinnliche in sinnlicher Form entgegengebracht werden. Vgl. noch unten Kap. VIII N. 6.

lichen Andeutung und Kundmachung der innerlichen, pneumatischen Kraft. Es wird desshalb in Zukunft durch das Walten des Geistes in den Herzen ersetzt, wobei freilich eine Fortdauer der δυνάμεις in Kraft des Geistes der allgemeinen Annahme der alten Christenheit zufolge mitgesetzt sein wird. Aber wohl ist ein innerlicher Supranaturalismus die Seele der johanneischen Anschauung, der Gedanke einer supranaturalen, wahrhaft realen Kraft des Geistes, die in geschichtlicher, geistiger Form sich ausprägend und vermittelnd im Wort, doch auch die Sinnlichkeit unmittelbar beherrscht und bei der Weltvollendung diese Herrschaft im vollen Umfang ausüben wird.

6. Der Geist ist jener übernatürliche Faktor, durch den Gott und Christus in den Gläubigen leben und wirken, er ist aber unauflöslich verbunden mit dem Worte; beide sind gleichartige Grössen, sofern schon im Wort jene supranaturale Kraft des Geistes enthalten ist, die sich in Jesu Wunderwerken zeigt und sich nach seiner Erhöhung in den Geistesgaben der Gemeinde auswirkt. Umgekehrt besteht der Inhalt dieser Geisteswirkungen in der völligen Enthüllung und Sicherung der Wahrheit, die schon in Jesu Worten enthalten ist. Es muss nun aber hinzugefügt werden, dass damit das volle und ganze Heilsgut gegeben ist. Wie die Christus- oder Gottesgemeinschaft den ganzen Inhalt des ewigen Lebens ausmacht, so auch der Geistesbesitz. So wie für die paulinische und die gesammte urchristliche Auffassung die Gleichung von Geist und Leben gilt, so werden 6 63 Geist und Leben in den engsten Zusammenhang gerückt, der Geist geradezu als lebenschaffend bezeichnet. Die gleiche Verbindung zeigt I 5 6—11. Will man nicht (mit WEISS) die Gedankenentwicklung zerreissen und dem Verfasser ein Spielen mit zwei ganz verschiedenen Gedanken, die er beide als Zeugniss einführt, zumuthen, so muss dasjenige, welches der Gläubige in sich hat (v. 10) und das im Besitz ewigen Lebens besteht (v. 11), mit jenem v. 6—8 genannten des Geistes zusammenfallen. Auch ist ja das Zeugniss des Geistes in der That ein innerliches (I 2 27) und ist als Wirkung des Gottesgeistes Gottes eigenes Zeugniss[1]. Den gleichen Zusammenhang zwischen Geist und Leben zeigt schliesslich Ev 3 5f. Nur eine durch Wasser und Geist erfolgende Zeugung von Oben kann in das Reich Gottes einführen d. h. des Lebens theilhaftig machen, weil nur Geisteszeugung Geist hervorbringen kann.

[1] Das Zeugniss von Wasser und Blut, wie man es auch verstehe, hat doch als Zeugniss nur unterstützende Kraft. Das zeigt 6c, wo das πνεῦμα als der eigentliche Zeuge gedacht wird, daher im weiteren Verlauf die Vorstellung von Blut und Wasser als Zeugen gegenüber dem inneren Zeugniss des Geistes zurücktritt. Erst der Geist widerlegt die Irrlehre und thut das durch Hinweis auf Wasser und Blut.

Wie die Wahrheitsmittheilung des Geistes unmittelbar das ewige Leben mit sich bringt, so auch die Gesammtheit der Funktionen dieses Lebens. Bleibt im Geiste Gott selbst unmittelbar in uns (I 3 24 4 13), so besitzen in ihm die Gläubigen gegenüber den vielen ἀντίχριστοι (I 2 18), in denen jetzt bereits der Geist des Antichrists sich auswirkt (I 4 3), das göttliche χρῖσμα, werden also gewissermassen als die χριστοί (I 2 20) und eben damit, wie Christus 10 36, als die ἅγιοι, die Gottangehörigen bezeichnet (daher ἀπὸ τοῦ ἁγίου I 2 20). Mit dieser Gottangehörigkeit verbindet sich die rechte Gottesanbetung im Geist (Ev 4 23 f.) und die Befruchtung Anderer mit den Strömen lebendigen Wassers (7 38 f.), d. h. das wirksame Glaubenszeugniss (vgl. II Kor 4 13). Dieselbe missionirende Kraft wird dem Zeugniss des Geistes 15 26 16 8—11 zugeschrieben, wobei die aggressive Haltung des Propheten, der die Welt ihres Unrechts, ihrer inneren Haltlosigkeit überführt, lebhaft an I Kor 14 24 f. (vgl. das ἐλέγχειν) erinnert. Wie alle diese Funktionen, so reicht es über die blos offenbarende Thätigkeit des Geistes auch hinaus, wenn dieser als παράκλητος eingeführt wird, der ihnen „schützend, helfend, stärkend gegen alle feindlichen Mächte zur Seite steht“. Damit wird als Frucht der inneren, geistgewirkten Vergegenwärtigung der Wahrheit die Stärkung, Tröstung und Ermuthigung der Jünger im Kampfe gegen die feindliche Welt in's Auge gefasst.

Die Mittheilung des ewigen Lebens durch den Geist bewährt sich darin, dass dieser die Gesammtheit wie der religiösen so der sittlichen Beziehungen umfasst. Allerdings behauptet Weiss mit Berufung auf 14 15 ff., dass der Geist nicht als sittlich bestimmende Kraft gedacht werde. Aber wenn hier die aus Liebe zu Jesus hervorgehende Befolgung seiner Gebote als Voraussetzung der Geistessendung genannt wird, so schliesst das bei der johanneischen Wechselbeziehung von Religion und Sittlichkeit nicht aus, dass der Geistesempfang, wie sittlich bedingt, so auch wieder sittlich wirksam ist. Diese sittliche Beziehung des Geistes wird ebenso in seiner heiligenden Wirkung auf die Gläubigen (s. o., für die ethische Beziehung des ἁγιάζειν vgl. 17 17 mit 15 2 3), wie in seiner die Ungläubigen ihrer Sünde überführenden (16 8—11) und zur Austheilung der Sündenvergebung befähigenden (20 22 f.) Kraft ausgesprochen. Auch klingt 3 5 6 6 63 der paulinische Gegensatz zwischen Fleisch und Geist an, wenngleich nicht in direkt ethischer, sondern in allgemein religiöser Wendung. Das Fleisch ist nutzlos und kann in's Reich Gottes nicht eingehen (vgl. I Kor 15 50), dagegen ist, was vom Geiste gezeugt ist, von Geistesart und passt zum Reiche Gottes. Schliesslich muss man beachten, dass die vom Geiste mitgetheilte Erkenntniss ihrer ganzen Art nach sittlich wirksam ist (vgl. Kap. VIII No. 2).

Diese Andeutungen genügen, um die sittliche Art der Geisteswirkungen sicherzustellen. Aber richtig ist allerdings, dass, während bei der Lebensgemeinschaft mit Christus die sittliche Abzweckung stark in den Vordergrund tritt, der Geistesbesitz vornehmlich mit der Wahrheitsmittheilung in Zusammenhang gebracht wird. Während in den älteren Paulusbriefen dem Geiste neben anderen Funktionen auch unmittelbare sittliche Impulse zugeschrieben werden (Abth. II p. 232f.), stimmt die johanneische Anschauung darin mit dem späteren Paulinismus (ib. p. 278f.) überein, dass die direkte Wirkung des Geistes als offenbarende, Erkenntniss mittheilende erscheint, sich aber zugleich, da sie die vitalsten Interessen der Persönlichkeit berührt, als eine das ganze Leben umgestaltende Kraft bewährt. Dieser Gedanke wird 3 1ff. ausgeführt. Von einer direkten Hervorbringung sittlichen Lebens ist hier so wenig wie sonst die Rede[1]. Parallelisirt man — mit Recht — die hier erhobene Forderung eines aus dem Geiste hervorgehenden neuen Lebensanfanges mit der Forderung der μετάνοια Mc 1 15, so muss man auch beachten, dass dort das Resultat der Sinnesänderung als Glaube auf Grund des Evangeliums bezeichnet wird[2]. Nur wenn man bei Johannes die gleiche Beziehung auf die Glaubensforderung (vgl. auch 6 28f.) erkennt, ergibt sich ein logischer Uebergang von v. 2 auf 3, indem Jesus im Bilde hervorhebt, dass der von N. ausgesprochene Glaube noch garnicht Glaube sei (vgl. 4 47f.). Diese Deutung bestätigt sich auch dadurch, dass der Eintritt in's Reich Gottes, d. h. die Erlangung des Lebens im vierten Evangelium vielfach vom Glauben, nirgends aber direkt vom sittlichen Leben abhängig gemacht wird (vgl. o. p. 31f.). Unsere Kombination wird schliesslich durch den weiteren Verlauf der Rede bestätigt, wo der Wichtigkeit der Geisteszeugung das bedeutsame und sonst unvermittelte Hervortreten des Glaubens in v. 11 12 15 16 entspricht, der ja mehrfach als gottgezeugt erscheint (p. 53f.). Durch sein Zeugniss von der Wahrheit wirkt also der Geist hier wie überall das neue Leben der Glaubenserkenntniss. Mit dieser ist das neue Leben in allen seinen Beziehungen gegeben, aber die direkte Geisteswirkung ist nicht die sittliche, sondern die religiöse Neugestaltung, die dann freilich die sittliche unmittelbar in sich enthält.

---

[1] Vgl. Abth. I p. 166.

[2] Auf den gleichen Gedanken führt Mc 10 15, während Mt 18 3 allerdings den Sinn verengert.

Achtes Kapitel.

Die Erkenntniss.

1. Der Kreis der Darstellung, in dem wir uns bewegen, muss sich schliessen, wenn wir von hier zur Erörterung der Erkenntniss übergehen. Denn dies ist die Form, in der Johannes das geistige Moment zum Ausdruck bringt, welches wir überall als das Korrelat des supranatural-pneumatischen Faktors kennen lernten. Der Uebergang zu dieser neuen Gedankenreihe ist besonders hier ganz ungezwungen, da, wie wir sahen, Geist und Erkenntniss auf's Engste zusammengehören, und zugleich wird, indem wir dies Moment an den Schluss stellen, damit angedeutet, dass in der Form der Erkenntniss, die dem griechischen Geiste völlig kongenial ist, das Christenthum der neuen Welt übergeben wird, in der es Wurzel geschlagen hatte. Wenn irgendwo, so muss gerade an diesem Punkte der Einfluss des griechischen Denkens sich bemerkbar machen und desshalb bedarf die Erkenntnisslehre in dieser Beziehung einer besonders genauen Erwägung. Diejenige Funktion, welche sonst in der neutestamentlichen Religion das Verhältniss des Menschen zu Gott ausdrückt, ist die des Glaubens, und so ist zuerst die Frage nach dem Verhältniss der Erkenntniss zum Glauben in's Auge zu fassen. Für den Begriff des Glaubens hatte sich bei Johannes ein starkes Willensmoment des Trauens und Sichbeugens unter den, dem man glaubt, und der feste geschichtliche Zusammenhang mit der paulinischen Glaubenspredigt als charakteristisch ergeben (p. 33—35). Aber zugleich wird an den Gedanken des Glaubens die spezifisch johanneische Werthung der Erkenntniss angeschlossen, sodass der Glaube das Bindeglied zwischen dem paulinischen Glaubensgedanken und der johanneischen Erkenntnisslehre bildet. Hat man den Zusammenhang von Glauben und Leben wesentlich vom Paulinismus aus zu deuten, so ist doch andererseits nicht zu verkennen, dass bei Johannes das Moment der Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubensinhalts viel stärker als bei Paulus hervortritt. Die Grundbeziehung ist hier der Glaube, den man dem Worte schenkt und mit dem man es für wahr hält. Zwar fehlt dem Inhalt des Glaubens noch nirgends die Beziehung auf das Heil, aber die Bekämpfung des jüdischen Unglaubens wie des häretischen Irrglaubens hat es mit sich gebracht, dass der Glaube fast überall auf die Anerkennung der Person Jesu als des Messias zugespitzt ist[1]. Und zwar hat dies alte Bekenntniss den neuen

[1] Vgl. z. B. HOLTZMANN p. 484f. u. oben p. 34.

Sinn erhalten, dass der Mensch Jesus Christus der ewige Gottessohn ist. Die geschichtliche Nothwendigkeit hat es mit sich gebracht, dass hier zum ersten Male ein rein theoretisches Interesse, Abwehr einer spekulativen Theorie, an den Glaubensbegriff herankommt und ihn modifizirt.

Ist nun aber der Glaube in erster Instanz die Ueberzeugung von der Wahrheit eines bereits theologisch gefärbten Bekenntnisses zu Christus, so ist er mit der religiösen Erkenntniss auf's Engste verbunden. Diese wesentliche Uebereinstimmung zeigt sich darin, dass 4 41f. πιστεύειν und εἰδέναι ohne erkennbaren Unterschied abwechseln, 12 44f. πιστεύειν und θεωρεῖν parallelisirt werden, oder dass der gleiche Inhalt als Moment der Erkenntniss wie des Glaubens gedacht werden kann (vgl. z. B. 10 38 mit 14 10 11, oder 17 8 mit 16 27). Das enge Verhältniss zwischen Glauben und Erkenntniss spricht sich aber noch besser in der Wechselwirkung aus, die zwischen beiden besteht. Heisst es 6 69 πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, so erscheint die Erkenntniss als das spätere, als Frucht und Erkenntniss des Glaubens. Ja die Erkenntniss kann ausdrücklich von der Vorbedingung des Glaubens (πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε 10 38) abhängig gemacht werden. Die beiden Tempora in ihrer Verschiedenheit zeigen, dass mit dem Glaubensakt selbst die Erkenntniss bereits gegeben ist und dann als Zustand fortdauert. Der Glaube enthält also schon implicite die Erkenntniss in sich, diese tritt aber dann als selbständige Grösse im Bewusstsein hervor. Ist der Glaube die Bedingung der Erkenntniss, so ist er andererseits wieder von ihr bedingt. Das zeigt 17 8 I 4 16, wo der Glaubensakt auf den Erkenntnissakt erst folgt, und noch deutlicher 16 30, wo der Glaube auf die Erkenntniss begründet wird (νῦν οἴδαμεν . . . ἐν τούτῳ πιστεύομεν). Beide Reihen von Aussagen lassen sich nur durch die Annahme von Stufenunterschieden des Glaubens[1] mit einander ausgleichen. Diese wird auch durch die Abstufung der Schwierigkeiten, welche Jesu Lehren dem Glauben bereiten (3 12 5 46f. 6 60 16 4 12), erfordert. Wie dem Verfasser überhaupt die Aufmerksamkeit auf die wachsthümliche Entwicklung des religiösen Lebens eignet, so hat er hier die Beobachtung ausgesprochen, dass durch die Wechselwirkung des Glaubens mit der Erkenntniss beide sich vertiefen, und mit der wachsenden Erkenntniss der Glaube, wie mit dem Wachsthum des Glaubens die Erkenntniss eine höhere Stufe erreicht. Diese Wechselwirkung setzt freilich voraus, dass Glaube und Erkenntniss nicht völlig zusammenfallen[2], und dadurch bestätigt sich

[1] Vgl. Weiss, Bibl. Theol. § 149 Note 3.

[2] Vgl. hierzu Abth. II p. 281. Dagegen Weizsäcker p. 533: „Das Glauben ist nichts anderes als das Erkennen."

von Neuem, dass der Glaube mehr sein muss, als blosses Fürwahrhalten. Aber zugleich bürgt diese gegenseitige Beziehung dafür, dass nicht etwa die Erkenntniss den Glauben zu überbieten und aufzuheben vermag, so dass mit dem Eintreten der vollständigen Erkenntniss der Glaube aufhören könnte, sondern vielmehr behält die Erkenntniss ihrer Art nach den Charakter des Glaubens. Wie der Begriff des Glaubens dem der Erkenntniss, so wird umgekehrt die Erkenntniss auch dem Glauben angenähert, ist Glaubenserkenntniss und trägt die religiöse Art des Glaubens an sich.

2. Was wir hiermit aussprechen, kann freilich durch die bisherige Untersuchung noch nicht als erwiesen gelten, ist vielmehr eine These, die wir zu bewähren haben werden. Zunächst ist nämlich der Eindruck ein anderer, sobald wir auf das der Erkenntniss zugewiesene Objekt achten. Jedes Erkennen ist als solches auf Wahrheit gerichtet. Dieser rein formale Begriff bezeichnet die Rechtheit, die Normalität auf dem Gebiete des Erkennens, dass nämlich dies sich nicht vergriffen, sondern die Wirklichkeit erfasst hat. Ebenso handelt es sich für Johannes um das Erkennen der Wahrheit (8 32 I 2 21 II 1). Zwar hat Wendt mit Berufung auf den Sprachgebrauch der LXX die Ansicht vorgetragen, dass ἀλήθεια bei Johannes „die Gerechtigkeit, sofern sie ein gewissenhaftes, treues Verhalten ist", bezeichne (Lehre Jesu II p. 200—205), aber diese Auffassung ist wohl ziemlich allgemein abgelehnt und mit Recht, denn an den meisten Stellen ist die intellektuelle Beziehung des Begriffs unmittelbar deutlich, nirgends das Fehlen dieser Beziehung direkt nachweisbar, und in dieser Fassung entspricht zugleich der Begriff auf's Beste dem unbestreitbaren Hervortreten der Erkenntniss. Nur bezeichnet Wahrheit bei Johannes nicht den allgemeinen Inbegriff aller Wirklichkeit, sondern, der religiösen Wendung entsprechend, das „was in letzter Instanz allein Realität, Bestand und Geltung hat" (Cremer sub voce). Wie diese Fassung dem Grundgedanken des alttestamentlichen אֱמֶת gerecht wird, welches die innere Festigkeit und Kraft ausdrückt, so kommt sie zugleich mit dem philosophischen Sprachgebrauch, wie Cremer ihn bei Plutarch, Dion. Hal., Philo nachweist, überein. Aber die Auffassung dieser ewigen Realität ist nun ganz die den biblischen Glaubensgedanken entsprechende. Man kann die Wahrheit nicht wie irgend ein anderes Objekt der Erkenntniss als verstandesmässigen Besitz erwerben. Nicht wir haben die Wahrheit, sondern sie hat uns, gestaltet unser ganzes Leben um und nimmt es in seinen Besitz. Diesen Sinn hat es, wenn die Wahrheit als objektive, um nicht zu sagen persönliche, Macht dargestellt wird, die als solche durch Jesus Christus in die Geschichte eingetreten

ist (1 17) und das Gesetz des Moses abgelöst hat. Wie Paulus die messianische Epoche durch das Auftreten des Glaubens (Gal 3 23 25) und entsprechend durch die Königsherrschaft der Gnade (Rm 5 17 21) charakterisirt sein lässt, so tritt bei Johannes neben die Gnade und ihre Stelle einnehmend die Wahrheit (1 14 17). In ihrem Dienst steht das Zeugniss des Täufers und Jesu selbst (5 33 18 37). Sie bleibt ewig in der Gemeinde (II 2) mit ihrem Zeugniss (III 12), und die Prediger sind nur ihre Mitarbeiter (III 8).

Unter diesem Gesichtspunkt der objektiven Macht der Wahrheit verlangt es besondere Beachtung, dass die Wahrheit in engste Beziehung zum Gedanken des messianischen Reiches, der Herrschaft Jesu, gestellt wird. Seine Königswürde beruht in seiner Kenntniss der Wahrheit, und er übt seine königliche Würde durch das Zeugniss von der Wahrheit, dem die Kinder der Wahrheit gehorchen (18 36 f.). Der gleiche Zusammenhang zeigt sich, wenn die Herrschaftsstellung Christi über die Seinen, wie sie im Ausdruck κύριος hervortritt (6 68 11 27, vgl. 20 13 28) und προσκύνησις einschliesst (9 38), genauer als das Verhältniss des Lehrers zu den Schülern (13 13f., vgl. den Titel διδάσκαλος 1 38 11 28 20 16, vgl. 3 2) bezeichnet wird. Diese Anknüpfung an synoptische Vorstellungen zeigt, wie die johanneische Erkenntnisslehre im Grunde nur die synoptische Richtung innehält und fortführt, wonach Jesu messianische Herrschaftsübung prophetischen Charakter trägt (Abth. I p. 46 f.).

Aus der Natur der Sache selbst leuchtet ein, dass die Herrschaft, welche die Wahrheit übt, keine äusserliche, sondern eine innerlich, geistig vermittelte sein muss. So geht die Vorstellung von der einen bestimmten Raum einnehmenden Macht, in deren Bereich man lebt (8 44 ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν) oder wandelt (II 4 III 3 4) oder umhergeführt wird (16 13), in die andere über, dass, wer in ihr seinen Ursprung hat, ihr geistiges Gepräge an sich trägt und dauernd von ihr bestimmt wird (ἐκ τῆς ἀ. εἶναι 18 37 I 3 19), oder dass sie dauernd in ihren Angehörigen wohnt (Ev 1 14 8 44 I 1 8 2 4 II 2). Die Wahrheit wird mithin als eine den Menschen innerlich überwindende und umbildende Macht gedacht, als eine Norm, die sein ganzes Sein und Wesen zu bestimmen fähig ist. Niemand kann die Wahrheit festhalten, ohne sich dauernd von ihr bestimmen zu lassen. Sie macht den Menschen von der Sündenknechtschaft frei, von ihr geht ein heiligender, Gott zueignender Einfluss aus (8 32 34 17 17, vgl. 15 3). Aber die Wahrheit muss auch gethan werden (3 21 I 1 6). Wer die Erkenntniss Gottes zu haben behauptet, ohne seine Gebote zu erfüllen, ist ein (bewusster) Lügner (I 2 4). Denn nach der Natur dieses Erkenntnissobjekts ist

eine Erkenntniss, die nicht sittlich wirksam wäre, ein Unding; Jeder, der sich auf dies Gebiet begibt, weiss von vornherein, dass Beides unzertrennlich ist, so dass man an der Uebung der Sittlichkeit das Vorhandensein der Erkenntniss unmittelbar abnehmen kann (I 2 3). Nicht minder scharf wird diese sittliche Art der Erkenntniss I 3 6 III 11 ausgesprochen, und ganz besonders deutlich ist die Ausführung I 4 7 8: Jeder, der liebt, . . . erkennt Gott; wenn Jemand nicht liebt, so hat er Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe. Aus der sittlich-persönlichen Art und der zwingenden Gewalt der ewigen Realität, die das Erkenntnissobjekt bildet, ergibt sich mit Nothwendigkeit ihre den Menschen umgestaltende und zu heiligem Leben erneuernde Wirkung.

Der Evangelist hat sich aber zur Veranschaulichung des inneren wesentlichen Zusammenhanges, der zwischen der Erkenntniss und der Sittlichkeit besteht, einen besonderen Ausdruck geschaffen, den des Lichtes, der bei ihm seine Eigenthümlichkeit in der bestimmten Zusammenfassung beider Momente hat. Allerdings findet Weiss hierin keine ethische Beziehung, sondern er fasst das Licht ausschliesslich als Erleuchtungsmittel, d. h. als Träger und Vermittler der neuen Erkenntniss. Aber diese Auffassung scheitert an der Thatsache, dass neben dem Lichte auch stets die Finsterniss erscheint. Diese aber wird nirgend, wie es doch bei Weiss' Auffassung sein müsste, privativ, als blosser Lichtmangel, gedacht, sondern als der positive Gegensatz des Lichtes. Im Lichte und in der Finsterniss sein verhält sich wie Bruderliebe und Bruderhass (I 2 9—11). Die Liebe zum Lichte oder zur Finsterniss richtet sich nach dem Thun der Wahrheit oder des Bösen (Ev 3 19ff.). Die Finsterniss übt eine verblendende Wirkung aus (I 2 11), sie sucht das Licht zu überwältigen (so κατέλαβεν Ev 1 5 mit Weiss, der hier selbst die Finsterniss „nothwendig gegen die Wirkung des Lichtes reagiren“ lässt). Ist aber die Finsterniss, so wie I Kor 4 5 Rm 13 12 Kol 1 13 Eph 5 8 11 6 12, ersichtlich als ethische Grösse gedacht, so muss die gleiche Beziehung in Folge des diametralen Gegensatzes auch dem Lichte zukommen. Wie unter dem Deckmantel der Nacht das Böse vollbracht wird, und so die Finsterniss zum Schutzpatron, respektive zum Bereich des Bösen wird, so ist umgekehrt die Lichtwelt als solche die Welt des Guten und Wahren. Denn die Tageshelle und die Ehrbarkeit und Güte des Wandels stehen in direktem Verhältniss. Ist die Finsterniss der Machtbereich des Teufels (II Kor 6 14 Kol 1 13, besonders Eph 6 12), so ist dem gegenüber das Licht der Wohnsitz Gottes (I Tim 6 16 I Joh. 1 7) und seiner Heiligen (Kol 1 12, vgl. πατὴρ τῶν φώτων Jac 1 17 und den ἄγγελος φωτός II Kor 11 14).

Auf dieser uralten Vorstellung von der Lichtglorie, die Gott umgibt, und in der er wohnt, beruht auch der Satz, dass Gott Licht sei[1] (I 1 7, vgl. den ganz analogen Satz Jac 1 17). Man darf allerdings die johanneische Gottesanschauung nicht auf die alte, naive Anschauung vom lichten „Urgrund in Gott“ (HAUPT z. St.) beschränken, sondern es handelt sich um die auch sonst bei Johannes geläufige Deutung des Bildes. Aber die WEISS'sche Deutung „Licht ist das überall Sichtbare, das sich selbst überallhin kundgebende“, so dass der Satz „nur besagt, dass Gott in Christo offenbar geworden sei“, genügt nicht. Denn die Ausdrücke ἐν τῷ σκότει, ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν (v. 6 7) müssen auch hier den Wandel in dem objektiven Bereich von Licht resp. Finsterniss bezeichnen, der durch den Hinweis auf die κοινωνία μετ' ἀλλήλων (1 7b) erläutert wird; der subjektive Zustand des Erleuchtetseins oder Finsterseins, d. h. des Erkenntnissbesitzes oder Erkenntnissmangels kann auch desshalb nicht gemeint sein, weil es sich vielmehr um den Unterschied zwischen zwei diametral verschiedenen Erkenntnissinhalten handelt und um eine dem ποεῖν τὴν ἀλήθειαν (v. 6) entsprechende Lebensführung. Sind aber die Folgerungen in v. 6ff. durchaus materialer Art, so kann v. 5 nicht den blos formalen Werth haben, auszusagen, dass Gott offenbar geworden ist, zumal dies mindestens den Ausdruck φῶς ἐγένετο ἐν τῷ υἱῷ erfordert haben würde. Nicht die Thatsache der Offenbarung, sondern der Inhalt des göttlichen Wesens muss angegeben sein. Nur nicht in dem Sinne, dass Gott als Lichtnatur „absolute Vollkommenheit“ wäre, so dass die „schlechthin ethische“ Fassung des Gottesbegriffs gemeint wäre (HOLTZMANN z. St.), denn diese spricht Johannes aus, wenn er Gott als Liebe bezeichnet. Nach johanneischem Sprachgebrauch ist φῶς nie ein rein ethischer Begriff, sondern schliesst stets die Beziehung auf die Erkenntniss in sich ein. Man wird fraglich lassen müssen, ob wir das Bild — denn ein Bild bleibt ja der Ausdruck — ohne Rest begrifflich auszudeuten vermögen. Am ehesten würden wir die johanneische Anschauung erreichen, wenn wir etwa sagen: Gott ist die Wahrheit. Diese Fassung hat ihre Analogie in Ps 42 3 LXX (ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου καὶ τὴν ἀλήθειαν σου, vgl. auch 35 10 118 105 Prov 6 23) und entspricht der Bezeichnung Christi und des Geistes als Wahrheit (14 6 I 5 6), womit sie nicht nur als Träger und Vermittler, sondern als selbständige Quellpunkte der Wahrheit gedacht werden. Ebenso wird Gottes Wort nach seinem Wesen als Wahrheit qualifizirt (17 17) und auf Gottes Wahrheit (3 33 5 32 8 26 I 5 10) als den letzten Grund für die Richtigkeit der Offenbarung verwiesen.

---

[1] Ueber PHILO's entsprechende Vorstellung s. SIEGFRIED p. 208f.

Bedeutet Gottes Lichtnatur die Wahrheit seines Wesens, so ist damit die vollkommene und bewusste innere Uebereinstimmung Gottes mit sich selbst, die ihrer selbst völlig bewusste innere Einheitlichkeit, Einfalt und Lauterkeit seines geistig ethischen Wesens ausgedrückt, die ihn zum ewigen Quell aller Wahrheit macht und jeder seiner Normen die gleiche Unverbrüchlichkeit aufprägt, die ihm selbst eignet.

Doch würde man das Wesentliche dieses Satzes, dass Gott die Wahrheit ist, nicht dem abstrakten Begriff der Wahrheit zu entnehmen haben, sondern der konkreten und bekannten Wahrheit, die den Inhalt der christlichen Verkündigung ausmacht. Als die ewige und unwandelbare Wahrheit in Person ist Gott zugleich der einige Gott (17 3 5 44), und dieser Gottesgedanke ist nicht nur der Quell der Sittlichkeit im engeren Sinne, sondern ebenso aller Religiosität. Wie mit der Anerkennung des einigen Gottes das Streben nach eigener Ehre unvereinbar ist (5 44), so ergibt sich hier der Glaube als religiöse Pflicht, die aus der Wahrheit Gottes mit unbedingter Nothwendigkeit folgt. Er ist nur die Ausführung des grundlegenden ersten Gebotes, welches den Götzendienst verbietet (I 5 21). Aller Unglaube, speziell alle Irrlehre ist doch im Grunde garnichts Anderes, als dass man sich neben dem wahrhaftigen Gott selbst einen Gott erdichtet, also Götzendienst treibt (so I 5 21 im Zusammenhange). Auf das religiöse Gebiet bezieht es sich auch, wenn es gilt, an das Licht zu glauben, um Kinder des Lichtes zu werden (12 36). Ebenso kommt man in Gefolgschaft des Lichtes über sein Ziel in's Klare (8 12 12 35, vgl. I 2 11) und kann wandeln, ohne in's Straucheln zu kommen (11 10, vgl. 12 35). Aber hier zeigt sich schon wieder die ethische Färbung des Begriffs. Denn wer den Bruder liebt, bleibt im Lichte; eben durch die Uebung der Liebe hat er erwiesen, dass er mit seiner eigenen Art auf die Art des Lichtes innerlich eingegangen ist, und dass es mithin für ihn keinen Anstoss am Lichte mehr gibt (I 2 10).

3. Während also die Glaubenserkenntniss mit aller Erkenntniss dadurch parallelisirt erscheint, dass als ihr Objekt die Wahrheit erscheint, ist doch in Wirklichkeit dieser Begriff und damit auch die Erkenntniss vollständig nach dem Gottesgedanken bestimmt. Denn das letzte Ziel und somit das eigentliche Objekt der Erkenntniss ist Gottes Wesen selbst (vgl. z. B. 1 18 6 46 7 28 8 55 15 21 u. oft). Daneben richtet sie sich mehrfach auch auf Christus (1 10 6 69 10 14), seine göttliche Sendung (17 25), seinen Lebenszusammenhang mit dem Vater (10 38) und sein uranfängliches Wesen (I 2 13f., vgl. 1 1ff.). Einige Male wird die Beziehung auf Gott mit der auf Christus verbunden (8 19 16 3 17 3). Seinen Grund hat das darin, dass beides vollständig zusammengehört.

Die Gotteserkenntniss schliesst auch die rechte Christuserkenntniss in sich ein. Denn sein Wesen, seine messianische Art wird erst dann richtig erfasst, wenn man erkennt, dass er im Auftrage des Vaters kommt (7 28, vgl. 8 42 54 f.).

Umgekehrt schliesst die rechte Erkenntniss Christi eine richtige Gotteserkenntniss ein (8 19)[1]. Denn Christus kennt den Vater, kennt seine Rathschlüsse, steht mit ihm in Gemeinschaft, ja ist selbst göttlichen Wesens. Daher bezeichnet Jesus sich selbst als die Wahrheit (14 6), d. h. als lebendigen Quell und Mittler der Wahrheit; er selbst ist voll Gnade und Wahrheit (1 14), und durch ihn erst ist sie in's Leben getreten (1 17). Denn Niemand hat jemals Gott gesehen (1 18 6 46 I 4 12) in seiner wirklichen Gestalt (εἶδος 5 37) oder seine Stimme gehört (ib.), weil Niemand in den Himmel gestiegen ist (3 13). Erkenntniss von den himmlischen Dingen kann nur ein Himmelsbewohner haben. Das aber ist Christus. Denn er ist vom Himmel herabgestiegen (3 13 6 38 41 42 51 58). Demgemäss kann er auch von den himmlischen Dingen Zeugniss ablegen: Was wir gesehen haben, bezeugen wir (3 11); noch vollständiger lautet 3 32: was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er. Sein Zeugniss ist also auf eigene Erfahrung gegründet, denn als Himmelsbewohner hat er alles Himmlische unmittelbar durch den Augenschein kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Bezeichnet nun Jesu himmlische Herkunft den allgemeinen Grund seiner ursprünglichen Erkenntniss, so wird dieser Gedanke durch sein Verhältniss zu Gott genauer bestimmt. Zunächst wird hier an seine Sendung von Gott gedacht, die seine Herkunft von ihm involvirt. So heisst es 7 29: Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin, und er mich gesendet hat, oder 6 46: Der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen. Demgemäss wird auf das verwiesen, was er von Gott, seinem Sender, gehört hat (8 26 40 15 15), auf die Belehrung (8 28) oder den Auftrag (p. 52), der ihm geworden ist, so dass sein Wort garnicht mehr sein, sondern des Vaters Wort ist, der ihn gesendet hat (14 24). Mit dem schon in den Synoptikern vorliegenden Gedanken der göttlichen Sendung Jesu (Mt 10 40 15 24 21 37 Lc 4 18) verbindet sich die Reflexion auf seine ursprüngliche, durch Schauen vermittelte Erkenntniss des Vaters (17 25 ἔγνων) als den Grund seines Wissens von Gott, das er nun nach Gottes Auftrag den Menschen mittheilt. Ueber diesen Gedanken greift der Prolog noch hinaus, insofern nicht nur auf die uranfängliche Gemeinschaft mit Gott, sondern zugleich auf sein göttliches Wesen Nachdruck gelegt wird. Die Thatsache, dass der

[1] Vgl. zum Folgenden auch SCHÜRER's Vortrag: Das Wesen der christlichen Offenbarung nach dem neuen Testament. Ztschr. f. Theol. u. K. 1900 p. 1—39, besonders p. 17—24.

Logos göttlichen Wesens ist (1 1), macht die Erscheinung seiner fleischgewordenen Herrlichkeit zur Theophanie (1 14 18). Der gleiche Gedanke (14 9f., vgl. 12 45) wird auch auf die fortgehende, gegenwärtige Lebensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater (14 10) oder auf den Ursprung seiner Lehre (7 17) und Werke aus Gott (10 32) begründet. Daneben findet sich der Gedanke, dass der, den Gott gesendet hat, Gottes Worte redet, weil ihm der Geist in seiner ganzen Fülle gegeben ist (3 34). Auf eine derartige, durch Gottes Geist vermittelte, fortdauernde Gemeinschaft mit Gott weisen auch die Zeugnisse von einer dauernden, gegenwärtigen Erfahrung Gottes (5 19f. 30, vgl. 8 16 29). Ihren letzten Grund hat diese, wie schon in den synoptischen Evangelien (Mt 11 27), in dem einzigartigen Verhältniss des Sohnes zum Vater (p. 53).

Jesus Christus also ist der einzige Vermittler der Gotteserkenntniss, und es gibt keinen anderen Weg, Gott zu erkennen, als den Glauben an ihn. Damit ist von neuem ausgesprochen, dass alle Erkenntniss auf dem Gebiet der christlichen Religion Glaubenserkenntniss sein und bleiben muss. Während bei Paulus der Gedanke, dass Christus erst die volle Gotteserkenntniss gebracht habe, stark zurücktritt, zeigt sich bei Johannes in der neuen Form der Erkenntnisslehre der feste Zusammenhang mit der ursprünglichen Intention Jesu. Bei Paulus erscheint als der eigentliche Zweck der Sendung Jesu sein Tod um unserer Sünden willen und die Aufrichtung der messianischen Herrschaft durch seine Auferweckung. Auch bei Johannes findet sich für die Erscheinung Christi der Zweck angegeben, dass er die Sünden durch Sühne hinwegschaffe (I 3 5 4 10) und die Werke des Teufels zerstöre (I 3 8), somit durch Lebensmittheilung sich als Erretter der Welt bewähre (Ev 3 16 17 I 4 9 14). Aber daneben wird seinem Kommen mit gleichem Nachdruck das Ziel gesteckt, Gotteserkenntniss zu vermitteln. Er ist die Wahrheit (s. o.) und das Licht der Welt (1 4f. 7—9 8 12 9 5 12 46), ist dazu geboren und in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugniss zu geben (18 27), Gottes Namen zu offenbaren (17 6 26, vgl. 1 18[b]) und Verstand zur Erkenntniss des Wahrhaftigen zu schenken (I 5 20). In seiner Erscheinung ist geradezu eine Kundmachung Gottes selbst erfolgt (I 14 14 7—10, vgl. I 4 9f.).

Es ist der Gedanke der Offenbarung Gottes in Christus, der von Johannes aufgestellt, ja der in seiner Anschauung zum beherrschenden Grundgedanken geworden ist. Lehrreich ist es schon, auf die Ausdrücke zu achten, die der Evangelist für diesen Gedanken hat. Während das sonst übliche ἀποκαλύπτειν sich bei ihm nicht findet, verwendet er φανεροῦν in diesem Sinne 17 6 9 3, vgl. I 4 9. Ganz synonym mit

diesem Kund- und Sichtbarmachen eines bisher Verborgenen steht das öffentliche Bekanntmachen (γνωρίζειν 15 15 17 26). Daneben findet sich die einfache Verkündigung (ἀναγγέλλειν 4 25 16 13—15) und Rede (λαλεῖν), auch die Lehre (διδαχή 7 16 f., entsprechend sechs Mal διδάσκειν und διδάσκαλος). Diese Ausdrücke bringen deutlich den Sinn zum Ausdruck, dass es sich bei der Offenbarung Gottes durch Jesus um Predigt und um Lehre handelt.

Doch so wesentlich, der geistigen Art der Offenbarung entsprechend, dies intellektuelle Moment auch ist, es ist doch nicht das vorherrschende. Nicht die Mittheilung einer bestimmten Lehre von Gott ist hier das Entscheidende, sondern die Offenbarung ist ihrem Wesen nach Thatoffenbarung. Das zeigt sich schon darin, dass nicht nur die Lehre Jesu, sondern die gesammte Erscheinung der Sohnesherrlichkeit in seiner Person als Theophanie beurtheilt wird (1 14 14 7—9), dass man aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen kann (1 16), und dass uns Gottes Liebe, wie überhaupt das Wesen der Liebe, an seinem Liebestode für uns, zur Sühnung unserer Sünden aufgegangen ist (I 3 16 4 9). Dieser Gedanke, dass Gottes Offenbarung sich durch das persönliche Leben und Handeln Jesu vollzieht, ist so durchaus vorherrschend, dass selbst das Moment des Lehrens ihm vollständig unterzuordnen ist. Das Lehren Jesu trägt selbst das Gepräge der persönlichen That an sich. Denn viel häufiger als der Begriff der Offenbarung oder Lehre findet sich bei Johannes der des Zeugnisses (über dreissig Mal im Evangelium). Im Unterschiede von der Kundmachung bringt die Bezeugung unmittelbar die Vorstellung mit sich, dass man sich persönlich für die Wahrheit engagirt. Gegenüber der Welt, die das Zeugniss von der Wahrheit durchaus nicht willig hinnimmt, bedarf der Zeuge eines Heldenmuthes, der ihn gegenüber aller Reaktion der Welt wappnet (vgl. z. B. 7 7). Die Offenbarung wird also persönlich gewendet, erscheint als Ausfluss der persönlichen, thätigen Energie und zugleich als Aussprache des eigenen, unmittelbaren Erlebens und Empfindens, der religiösen Erfahrung.

Der Gedanke der Thatoffenbarung wird noch besonders dadurch deutlich gemacht, dass Christus sich die Ausführung der Werke Gottes zuschreibt. An dem Blindgeborenen sollen diese Werke, die bisher verborgen waren, Allen kund und deutlich gemacht werden (φανεροῦν 9 3). Aber überhaupt sind Jesu Werke Gottes Werk (4 34 10 37); zunächst insofern, als er im Auftrage (ἐν ὀνόματι) seines Vaters gekommen ist (5 43) und seine Werke thut (10 25). Seine Werke sind ihm vom Vater zur Vollbringung übergeben (5 36 17 4), und er führt damit nur Gottes Willen (4 34 5 30 6 38 7 18 8 29 50 55) und Gebot (10 18

12 49 14 31 15 10) aus. Aber nicht nur, dass das Werk im Allgemeinen, sozusagen in der Generalidee, Gottes Intention und Auftrag entspricht, sondern bis in die Einzelausführung hinein lehrt Gott ihn und thut der Sohn, was er den Vater thun sieht (5 19f. 7 16f. 8 28 14 10). Seine Wirksamkeit bleibt jedes Mal an die vom Vater bestimmte Stunde gebunden (2 4 7 6 8 10 30 8 20 9 4 11 7ff. 12 23 27 13 1 17 1, vgl. 13 18 16 32 etc.). Wenn so die Lebensführung des Sohnes bis in's Kleinste vom Vater geregelt, und sein ganzes Lebenswerk ihm vorgezeichnet erscheint, so soll damit freilich nicht der Eindruck der Unselbständigkeit des Sohnes hervorgebracht werden (vgl. dagegen z. B. 5 17 πατὴρ ... ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι; 17 24 πατήρ, . . . θέλω . . .), sondern der Verdacht abgewehrt werden, dass er auf eigenen Wegen wandle, statt Gottes Werk zu treiben. Der Identifizirung seines mit dem göttlichen Thun dient schliesslich auch der Gedanke, dass die Kraft dazu ihm von Gott dargereicht wird. Ohne des Vaters Wink und Willen kann der Sohn nichts thun (5 19 30). Das ist nicht blos von einer moralischen Unmöglichkeit zu verstehen, sondern nach dem allgemeineren Satz, dass Niemand sich etwas nehmen könne, es werde ihm denn von Gott gegeben (vgl. 6 44 19 11), der 3 27 speziell auf ihn angewendet wird. So beruhen seine Wunder auf Gebetserhörung (11 41 f., vgl. 3 2 9 16 33 11 22) oder auf der durch Gottes Engel vermittelten Kraft (1 51). Sein Leben (5 26), seine Herrlichkeit (17 24, vgl. 1 14), kurz seine ganze Existenz ist Gabe der ewigen, väterlichen Liebe Gottes. Dementsprechend gilt von dem Gesammtwerk Jesu, was in spezifisch johanneischer Lehrsprache 14 10 (vgl. 10 37f.) sagt: der in mir bleibende Vater thut seine Werke. Gott selbst ist es, der durch ihn hindurch und durch seine Vermittlung seine Werke treibt. Stärker könnte es gar nicht gesagt werden, dass er nur Gottes Werkzeug ist, und dass Gott selbst in ihm nicht nur sein Denken und Wollen, sondern auch sein Vollbringen wirkt. Weit gefehlt, dass die Offenbarung Gottes in der Mittheilung einer Lehre von Gott bestünde, enthüllt vielmehr Gott sich selbst in dem ganzen persönlichen Leben und Wirken des Sohnes. So ist also der ganze Christus in seiner Gesammterscheinung in That und Wort als Offenbarung Gottes zu fassen, so dass, wer ihn schaut, den Vater selbst schaut.

Aber völlig enthüllt sich uns der Gedanke der Offenbarung erst, wenn wir nach dem Inhalt des Werkes Christi fragen. Nun steht 4 34 ἔργον τοῦ θεοῦ synonym mit θέλημα (vgl. auch oben), der Inhalt beider Begriffe ist identisch. Als Inhalt des göttlichen Willens, den Christus sich angeeignet hat, wird angegeben, dass der an Christus Gläubige ewiges Leben erhalten und auferstehen solle (6 38—40); ebenso wird als Inhalt der Christus gewordenen ἐντολή ewiges Leben bezeichnet (12 50);

ferner ist 5 19—27 als Inhalt seiner Wirksamkeit die Lebendigmachung und das Gericht beschrieben. Damit stimmt es vollkommen überein, dass I 1 2 als Inhalt der Kundmachung, die den Augenzeugen wurde, das ewige Leben genannt wird, welches beim Vater war, und dass I 4 9 die Kundmachung der Liebe Gottes in der Lebensmittheilung Gottes erblickt wird. Besteht aber der eigentliche Inhalt des Werkes Christi in der Mittheilung des Lebens, so geht zugleich der Inhalt der Offenbarung dahin, dass der Gott, der in Christus kund wird, als das ewige Leben kund wird (I 5 20)[1], als der, der ewiges Leben nicht nur hat, sondern auch mittheilt und sich damit als Liebe erweist (Ev 3 16 I 4 8 9 16). Gottes Offenbarung ist Christus nicht durch Mittheilung von Gedanken, die der rechnende Verstand oder die tiefsinnig grübelnde Vernunft sich über Gott machen könnte, sondern durch wirksame Mittheilung des Lebens aus Gott.

Allerdings bleibt diese Offenbarung in Christus noch mit gewissen Schranken behaftet. Denn die Herrlichkeit, die man an Jesus schauen konnte, war doch nur eine fleischgewordene (1 14), der das supranaturale Gewand abgestreift war. Es handelte sich um ein geistiges, durch Worte sich vermittelndes Leben (vgl. den λόγος τῆς ζωῆς I 1 1 und die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου 6 68). Aber es trat darin doch dasselbe Leben zu Tage, welches, im Logos pulsirend, die Welt in's Leben rief (1 3 4), dasselbe Leben, das dem Sohne jetzt in seiner durch den Geist bezeugten (16 10), himmlischen Herrlichkeit (17 24) eignet, und in dessen dereinstigem Schauen (ib.) bei der Endvollendung wir die abschliessende Kundmachung Gottes selbst haben (I 2 28) und ihn schauen werden, wie er ist (I 3 2). Diese supranaturale Lebenskraft Christi, kraft deren er Macht hatte, sein Leben im Tode nicht nur zu lassen, sondern auch wieder zu ergreifen (10 18), brach in seinen Wundern hervor, in denen er sinnenfällig die Macht des Lebens darstellte und die vollendende That der künftigen Vollgesundung, Erleuchtung und Belebung vorwegnahm. Den gleichen Zusammenhang mit dem supranaturalen Leben Gottes behauptet aber auch das den Gläubigen mitgetheilte Leben durch den ihnen geschenkten, supranaturalen Gottesgeist, durch den sie so in Christus und er in ihnen ist, wie der Sohn im Vater und der Vater im Sohn. So wird das neue Leben der Erkenntniss mit dem Bestande der urchristlichen Hoffnungen und des pneumatischen Lebens auf's Engste verbunden und diesen Vorstellungen völlig gleichartig gedacht. Sie ist auf's Strikteste zu unterscheiden von der nüchternen, profanen, wissenschaftlichen Forschung, trägt vielmehr selbst himmlischen

---

[1] Bei der Beziehung dieses Satzes auf Christus wird der Sinn kein anderer.

Charakter an sich, wie er den heiligen Dingen zukommt; sie ist ebenso übernatürlich, wie das ganze Christenthum, ist geheiligt, ist sublimirt; wie sie aus dem Himmel stammt, und ihr Inhalt der Himmel ist, so sind in ihr unmittelbar himmlische Kräfte enthalten, und von hier aus lässt es sich verstehen, dass dieser Erkenntnissbesitz selbst ewiges Leben ist.

4. Die Offenbarung Gottes in Christus setzt eine vorbereitende Offenbarung voraus, eine durch die geschichtliche Entwicklung vermittelte Empfänglichkeit dafür. Diese vorbereitende Offenbarung ist nicht nur in, sondern auch ausserhalb Israels wirksam gewesen (10 16 11 52 12 20ff.). Näheres wird über dieselbe nicht gesagt; man wird insbesondere an das sittliche Bewusstsein der Heiden (Rm 1 32 2 14f.), auch an die bei griechischen Dichtern und Denkern vorhandenen Wahrheitselemente (vgl. Act 17 28, auch Tit 1 12) zu denken haben. Den Mittelpunkt der vorbereitenden Offenbarung bildet die Schrift, die bleibende Giltigkeit besitzt (10 35), aber über sich selbst hinausweist und von Christus zeugt (1 45 2 22 5 39 7 38 10 34 12 34ff. 13 18 15 25 17 12 19 24 28 36f. 20 9). Moses (5 45—47), die Propheten (12 38—41), der Täufer (1 6—8 15f. 19ff. 3 27ff. 5 33—35) weisen auf ihn. Durch solches Zeugniss ist gewiss das Ziehen Gottes zum Sohne (p. 35f.) vermittelt, und das Schriftwort ist das Gotteswort, das die Juden haben (5 38). Wie den Täufer (1 6 3 28), so hat er offenbar alle Propheten gesendet, und wie der Täufer durch ein Wort Gottes und eine Vision zu seinem Hinweis auf Jesus befähigt ward (1 33f.), so gewiss alle Propheten. Aber ebenso wie auf Gott selbst wird die vorbereitende Gottesoffenbarung auch auf Christus zurückgeführt, von dem die Propheten reden konnten, weil sie seine Herrlichkeit schauten (12 41). Im letzten Grunde ist die Offenbarung Gottes durch Christus bereits durch das metaphysische Verhältniss des Logos zur Welt vorbereitet. Vermöge der Weltschöpfung durch ihn ist der Welt auch die geistige Disposition anerschaffen, ihn zu erkennen; für die Menschen ist der Logos in eben so ursprünglicher Weise Licht, wie für die Welt im Ganzen Leben, und als Licht der Welt besitzt er seinem Wesen nach unbegrenzte Erleuchtungsfähigkeit (1 9 10, vgl. v. 4). — Auf Grund der vorbereitenden Offenbarung wird den Juden ein Mass von Gotteserkenntniss zugesprochen, welches sie zu Trägern des göttlichen Heilsplanes macht (4 22), und demzufolge sie Gott als ihren Gott in Anspruch nehmen (8 54). Wer freilich diese vorläufige Gotteserkenntniss der Schrift dazu gebraucht, um sich in der Meinung, darin die definitive Garantie des Lebens zu haben (5 39), selbstgenügsam gegen die endgiltige Offenbarung zu verstocken, der verliert damit auch das, was er besessen hat (5 38), und jede Gotteserkenntniss muss ihm abgesprochen werden (7 28 8 19 54f. 15 21 16 3).

Der Unterschied der vorbereitenden, alttestamentlichen Gotteserkenntniss, wie er auf ihrem Höhepunkt durch den Täufer repräsentirt ist, von der abschliessenden Offenbarung Gottes im Sohne wird 3 31 ff. auf einen scharfen Ausdruck gebracht. Der Unterschied ist so gross, wie zwischen Erde und Himmel. Denn wer von der Erde stammt, der gehört seinem Wesen nach der Erde an und redet, wie es die Erde ihm eingibt, während, wer vom Himmel kommt, entsprechend das bezeugt, was er im Himmel gesehen und gehört hat. Diese Unterscheidung darf natürlich nicht gepresst werden, so dass die göttliche Inspiration der alttestamentlichen Gottesmänner geleugnet würde, sondern ist auf den Totaleindruck berechnet (vgl. 1 6 das geflissentliche ἐγένετο ἄνθρωπος). Eine feinere Nüancirung hätte bei dem Gedanken einzusetzen, dass die Propheten eine nach Zeit und Kraft begrenzte Inspiration besassen, Jesus allein den Geist in unbeschränktem Masse (3 34) und bleibend (1 33) hatte, oder dass sie von Gottes Rathschlägen als beauftragte Knechte (vgl. 15 15) redeten, er aber als der Sohn, dem Alles übergeben ist (3 35). Aber am schlagendsten, weil massivsten, ist der Gedanke, dass alttestamentliche und neutestamentliche Offenbarung sich insofern unterscheiden, als die eine von irdischen Menschen, die andere von dem aus dem Himmel herabgekommenen Sohne Gottes stammt. Damit ist unmittelbar die überlegene Art der letzteren (3 31 ἐπάνω πάντων) und ihr definitiver Charakter (3 36) entschieden. Diese Ausführung scheint mir den Kommentar für 3 12 zu enthalten, durch dessen Anwendung auch jene schwierige Stelle einen klaren und deutlichen Sinn gewinnt. Die ἐπουράνια bezeichnen hier den spezifischen Inhalt der Kenntniss Jesu Christi als eines vom Himmel Herabgekommenen, wie die Aufnahme des Begriffs in v. 13 ausser Zweifel setzt. Umgekehrt zeigt die Zumuthung, beim Vortrage der ἐπίγεια von dem „Lehrer Israels" verstanden zu werden und bei ihm Glauben zu finden (v. 10—12), dass wir uns hiermit auf dem Gebiet der schon im Alten Testament vorliegenden Gotteserkenntniss [1] befinden, wie ja schon der Täufer von der messianischen Geistestaufe gesprochen hatte. Diese Unterscheidung des Alten und Neuen Testamentes als einer schon von (geistbegabten) Menschen ausgesprochenen, also irdisch gearteten und der vom himmlischen Gottessohne verkündeten, also himmlischen Erkenntniss hat ihre Analogie in dem paulinischen Gegensatz von γράμμα (vgl. 5 47) und πνεῦμα (Rm 2 29 7 6 II Kor 3 6), der ja den des καταργούμενον

---

[1] Mit BALDENSPERGER p. 80 als ἐπίγεια gerade die irdischen, sinnlichen und sinnenfälligen Dinge, „wie sie abgesehen vom Geiste Gottes erscheinen", zu verstehen, scheint mir durch den Kontext und die oben erörterte Parallele unmöglich gemacht.

und μένον (II Kor 3 11) in sich einschliesst. Beachtet man, wie I Kor 15 44—49 πνευματικός und ἐπουράνιος synonyme Begriffe sind, so kann es nicht Wunder nehmen, dass der dort zwischen ἐξ οὐρανοῦ (ἐπουράνιος) und ἐκ γῆς statuirte Gegensatz auch auf das Alte Testament im Unterschied vom Neuen übertragen werden kann. In dieser Richtung liegt schon das Bestreben des Hebräerbriefs, die Ueberlegenheit der neutestamentlichen Offenbarung über die alttestamentliche dadurch klarzulegen, dass diese auf Engel (2 2), jene aber auf den über alle Engel erhabenen (1 4ff.) Herrn zurückgeführt wird; bedenkt man, dass die Engel in diesem Zusammenhange (vgl. 2 5) als die Mächte der irdischen Welt (wie bei Paulus Gal 4 9f. Kol 2 8 20) in Betracht kommen, und dass der Hebräerbrief die irdische Art des Alten und die himmlische Art des Neuen Bundes scharf gegenüberstellt (z. B. 7 16 8 1f. 5 9 23f. 11 16 12 22 etc.), so kann die johanneische Unterscheidung nicht mehr als befremdlich erscheinen. Bei dieser Fassung fallen die Schwierigkeiten der Deutung fort, während alle Versuche, die Wirkungen des πνεῦμα sachlich beim Inbegriff des „Irdischen" unterzubringen, naturgemäss scheitern.

5. Der Prüfung bedarf noch HOLTZMANN's Annahme[1], dass Johannes hier die philonische Unterscheidung von γήϊναι und ἐπουράνιαι ἐπιστῆμαι im Sinne gehabt habe, jene Idee, dass der κόσμος οὗτος auf eine in die Sinnen fallende Weise ein Abbild der übersinnlichen Urbilder darstelle. Wer im vierten Evangelium die Anlehnung an die (philonische) Logoslehre vorfindet, wird gegen die Möglichkeit, dass auch der κόσμος νοητός (vgl. z. B. SIEGFRIED p. 232f.), die platonische Ideenwelt (z. B. HEINZE p. 217ff.), den bewussten Hintergrund der Weltanschauung des Evangelisten bilde, nichts einwenden können, zumal ähnliche Spekulationen sich schon vor Philo auf jüdischem Boden entwickelt hatten (vgl. z. B. SIEGFRIED p. 146, 148f.). Insbesondere wird man sich dem Eindruck einer starken Berührung von Joh 5 17 19 mit Sätzen, die uns bei Philo begegnen (SIEGFRIED p. 318f.), schwerlich entziehen können. Aber stärker als die Berührung ist der Unterschied. Denn jene Sätze sind bei Philo kosmologisch, bei Johannes soteriologisch gewendet, und ebenso erhält das Irdische und Himmlische durch Anwendung auf Christus und alle ihm vorangehenden Lehrer eine ganz neue Beziehung. Dagegen lässt sich mit der Annahme, dass die irdischen Dinge eine Abbildung der himmlischen seien, und es sich also um ein Reden in Gleichnissen handle, im Gegensatz zur adäquaten Erkenntniss, wie mir scheint, wenig anfangen. Denn 16 25 wird vorausgesetzt, dass Jesus ständig ἐν παροιμίαις, d. h. in Bildern geredet habe, und eine Verkündi-

[1] So im Handcomm. z. St. und besonders p. 44f., auch N. Test. Theol. p. 374ff.

gung ἐν παῤῥησίᾳ wird dem Auferstandenen vorbehalten. Hier dagegen macht Jesus offenbar den Uebergang von den ἐπίγεια zu den ἐπουράνια, indem er die nicht richtende, sondern rettende Liebe Gottes preist, welche (durch Kreuzestod und Auferweckung) die Erhöhung des Menschensohnes zum Mittel der Lebensspende für die Welt zu machen weiss. Ist hiermit die Quintessenz der ἐπουράνια gegenüber den ἐπίγεια des Judenthums und auch des Täufers treffend bezeichnet, so ist hingegen Holtzmann's Fassung für den Kontext völlig gleichgiltig und vermag nicht einmal zu motiviren, wesshalb die ἐπίγεια leichter Eingang finden sollten. Ueberhaupt ist nicht abzusehen, wie Christus als Fleischgewordener himmlische Dinge in anderer als sinnlich bildlicher Form hätte darstellen sollen und können.

Holtzmann hat nun seine Auslegung dieser Stelle auf eine breitere Grundlage gestellt, indem er in dem bei Johannes so beliebten Ausdruck ἀληθινός den Grundgedanken angedeutet findet, dass die rein irdischen Dinge nur als Abbilder, als vorgängliche Schatten der wesenhaften Urbilder, die droben sind, vorgestellt werden. Aber diese Deutung wird in der Anwendung überaus künstlich und erfordert ein stetes, müssiges Spiel mit der Allegorie. Am besten lässt sich vorstellig machen, dass das „wahrhaftige Licht" (1 9 I 2 8) das ewige Licht meint, von dem alles irdische Licht nur den Widerschein bildet; aber was soll man sich dabei denken, dass Christus der Weinstock (15 1) oder das Brot ist, von dem jeder irdische Weinstock oder jedes Brot nur ein schwaches Abbild ist? Und wenn hierin noch Methode liegt, so versagt jeder Sinn, wenn der „wahrhaftige" Gott (17 3 I 5 20) in allen irdischen Göttern, die „wahrhaftigen" Anbeter (4 23) in jeglichen προσκυνηταί, der wahrhafte Sender Jesu (7 28) in allen Absendern, das Gericht Christi (8 16) in allen Gerichten, die abgehalten werden, ihre Abbilder haben sollen! Aber auch wenn man den Gedanken abschwächt und durch das ἀληθινός die Beziehung auf das geistliche Gebiet angezeigt sehen wollte, also etwa mit „himmlisch", „geistlich", „allegorisch gefasst" je nach Bedürfniss übersetzen wollte, erhält man meist keinen befriedigenden, für den Kontext in Betracht kommenden Sinn. Dagegen kommt man überall vortrefflich mit dem Grundsatz aus, dass ἀληθής der Verstärkung der Behauptung, ἀληθινός der des Begriffs dient und das Subjekt als mit seiner Idee voll und ganz übereinkommend und ihr entsprechend bezeichnet.

Desshalb kann ich es nicht für zutreffend halten, dass bei Johannes „an die Stelle des populären Gegensatzes von Himmel und Erde, welcher die synoptischen Evangelien beherrscht . . . der philosophische Gegensatz des Himmels tritt mit seinen wahrhaftigen Gütern und der

Erde, darauf nur vergängliche Schatten der wesenhaften Urbilder, die droben sind, sich bewegen". Vielmehr bringt die Unterscheidung des Irdischen und Himmlischen den Abstand des Judenthums vom Christenthum zum unmissverständlichen Ausdruck. Die alttestamentliche Religion hat nicht den Himmel aufzuschliessen vermocht, das Studium der alttestamentlichen Schriften noch nicht den Besitz des ewigen Lebens vermittelt, weil ihre Urheber selbst nicht mehr geben konnten, als sie hatten und selbst ἐπίγειοι waren. Dagegen stammt die christliche Lehre von einem Himmlischen, enthüllt das Himmlische und händigt somit das ewige, himmlische Leben aus. Der Unterschied zwischen Johannes und Synoptikern ist hier nicht der zwischen volksthümlicher und philosophischer Anschauung, sondern der zwischen eschatologischer und transcendenter Auffassung; hinzu kommt die Betonung der Präexistenz und die Eingliederung der Erkenntniss in diesen Zusammenhang. So wenig Johannes (und seine ganze Zeit) zwischen kosmologischer und soteriologischer, religiöser Spekulation zu scheiden weiss, da ja das „Leben" ihm nicht eine rein geistige, ethisch-religiöse, sondern eine supranaturale, in seiner Vollendung von kosmischen Bedingungen abhängige Grösse ist, so wenig hat er doch das Bedürfniss gefühlt, seine Auffassung vom Werthe des Lebens durch Anzweiflung der vollen Wirklichkeit desselben zu stützen; seine unmittelbare Werthschätzung des Innenlebens gegenüber der Aussenwelt, sein starker Supranaturalismus und die teleologische, auf Lebensmittheilung gerichtete Art seiner Anschauung haben hier zusammengewirkt, um nicht eine auf die Ursprünge, sondern auf die Ziele der Weltentwicklung gerichtete Erkenntniss in den Mittelpunkt zu stellen. Nicht von der Beobachtung der in der Welt sich zeigenden Entwicklung des Lebens geht Jesus bei seiner Offenbarung des göttlichen Wesens aus, sondern Gottes Heilswerke, sein lebenschaffender, thätiger Heilswille ist es, von dem Jesus vermöge seiner Wesensübereinstimmung mit dem Vater unmittelbar in seinem Innersten Kunde erhält, und den er dann enthüllt.

6. Dass nicht etwa der philosophische Idealismus eines Philo, sondern ein starker Realismus und Supranaturalismus die Grundlage für die Werthschätzung des geistigen Lebens in der Erkenntniss bildet, stellt sich in charakteristischer Weise heraus, sobald wir die Frage nach dem menschlichen Organ stellen, wodurch die in der Offenbarung enthaltene Erkenntniss vom Menschen angeeignet wird. Man muss hier zunächst feststellen, dass dem Verfasser nicht etwa ein bestimmter Unterschied zwischen dem Zustandekommen der religiösen und aller sonstigen Erkenntniss geläufig ist. Alle Erkenntniss beruht ihm auf Erfahrung, als deren gewöhnlichste Formen er das Sehen und Hören, daneben auch

das Betasten nennt. Solche sinnenfällige Erkenntniss oder doch ein Analogon davon gibt es nach der Erkenntnisstheorie unseres Verfassers zweifellos auch auf dem Gebiet der übersinnlichen, himmlischen Dinge. Allerdings hat Niemand Gott je in seiner wirklichen Gestalt gesehen oder seine Stimme gehört (5 37 etc.), aber das liegt zunächst daran, dass eben Niemand in den Himmel gestiegen ist (3 13). Dieser Gedanke wird aber nirgends dahin weitergeführt, dass es von Gott eine (wenn auch übersinnlich-) sinnliche Anschauung überhaupt nicht gebe, sondern dahin, dass durch Christus dieser Defekt des Menschengeschlechts ausgeglichen sei. Das zeigt z. B. 6 46: Nicht dass Jemand den Vater gesehen hätte, ausser der von Gott herkommt, der hat den Vater gesehen. Man kann freilich diese Wendung vom Sehen und Hören, worauf Christi höhere Einsicht beruht, leicht als bildlich abthun. Aber so einfach liegt die Sache wirklich nicht. Schon die Konsequenz, mit der diese Ausdrücke festgehalten werden (p. 124), legt eine solche Annahme mindestens nicht nahe. Man beruft sich[1] freilich auf 4 24. Aber lässt sich wirklich behaupten, dass durch die Erkenntniss der pneumatischen Natur Gottes sein Sehen und Hören ausgeschlossen ist? Man denke nur daran, dass Paulus, der doch auch die Engel für πνεύματα hält (vgl. Hebr 1 14), sie mit γλώσσαις begabt denkt (I Kor 13 1) und im Paradiese Worte hört, die freilich ein Mensch nicht nachsprechen darf (II Kor 12 4)! Man beachte auch, wie realistisch und konkret das Urchristenthum das Leben des präexistenten Messias ausgemalt hat (Baldensperger p. 14 ff.). Dann wird man die φωνή Gottes (Joh 5 37) doch nicht ohne Weiteres als rein bildlich abweisen. Noch wichtiger ist das daneben genannte εἶδος αὐτοῦ, dem in Phil 2 6 die μορφὴ θεοῦ entspricht. An diesem Punkte ist ganz sicherer Boden zu finden, denn auch den Gläubigen ist verheissen, bei der Endvollendung Gott zu sehen, wie er ist, d. h. in seiner eigentlichen Gestalt (I 3 2, vgl. Mt 5 8). Diese quasi sinnlich wahrnehmbare Erscheinung Gottes ist aber die seiner δόξα, wie ja Gott φῶς ist (I 1 5). Hiernach ist das Sehen und Hören Christi im Himmel zu beurtheilen; es ist damit nicht ein rein sinnlicher Vorgang gemeint, da er ja nicht σάρξ, sondern πνεῦμα war, aber ebenso wenig ein rein innerlich-geistiger „actus purus“ des Geistes, sondern etwas Uebersinnlich-Sinnliches, ein pneumatischer Vorgang.

---

[1] In Wahrheit erwägt man diese Frage überhaupt nicht, auch auf kritischer Seite nicht, weil man hier bemüht ist, bei Johannes den philonischen Gottesbegriff in seiner Abstraktheit (vgl. z. B. Siegfried p. 199 ff.) wiederzufinden. Dann wäre freilich die Frage entschieden! Aber von der philonischen Negation des biblischen Gottesgedankens vermag ich im vierten Evangelium auch nicht die leiseste Spur zu entdecken.

Der sinnlich-übersinnliche Ansatz der johanneischen Erkenntnisstheorie wird noch in anderer Beziehung durchgeführt. Nicht nur hat Christus als Himmelsbewohner eine der irdischen Erfahrung mit eigenen Augen und Ohren an Sicherheit gleichstehende und auch im Modus ihr irgendwie analoge Erfahrung von Gott und göttlichen Dingen gemacht, sondern selbst den Menschen, speziell den Gläubigen wird etwas Aehnliches zu Theil. Wie Johannes einer Schauung des Geistes gewürdigt wurde, der nach Art einer Taube auf Jesus herabschwebte (1 32f.), so wird den Jüngern Jesu in Aussicht gestellt, dass sie den Himmel geöffnet und die Engel Gottes herauf- und herniedersteigen sehen sollen auf den Menschensohn (1 51). Wie einst Jesaia seine Herrlichkeit sah (Joh 12 41), so wird auch der Martha ein Schauen der Herrlichkeit Gottes zugesagt (11 40), die Jesus in seinen Zeichen offenbart (2 11). Dies sinnliche Schauen des Uebersinnlichen, wie es durch die Wunder Jesu ermöglicht wird, ist offenbar der Ersatz für das Schauen Gottes in seiner himmlischen Herrlichkeit, es ist das Schauen in der möglichst adäquaten Form, die sich für sterbliche, an's Sinnliche gebundene Menschen überhaupt erreichen lässt. Gangbar geworden ist dieser Weg eines direkt sinnlichen Schauens der Herrlichkeit Gottes zwar nicht erst durch die Fleischwerdung des Logos, aber doch ist in dieser Thatsache, dass der an sich für Fleisch nicht erfassbare Logos Gottes selbst Fleisch und mithin sinnlich fassbar geworden ist, der Grund dafür gegeben, dass es gerade in Jesu Leben eine solche Kette von Ereignissen immer kolossalerer Dimension gibt, durch die das Uebersinnliche sichtbar, hörbar, betastbar wird. Den Höhepunkt bildet hier der Verkehr der Jünger mit dem Auferstandenen. Während dieser bereits bei Lebzeiten auf den wilden Wogen des Meeres zu gehen vermochte (6 19) und vor den Augen seiner Getreuesten in übernatürlichem Glanze erstrahlte und mit Moses und Elias verkehrte (Mc 9 3 4), hat er jetzt die Schranken des Fleisches völlig durchbrochen und rüstet sich zur Auffahrt. Und diesen von ewiger Herrlichkeit schon Berührten vermögen seine Jünger zu sehen und zu hören, mit ihm zu essen, ja sogar, obwohl das nicht mehr angemessen ist, anzurühren und mit ihren Händen zu betasten. Ist das nun freilich der Kulminationspunkt der durch Christus erreichten, gleichsam sinnlichen Nähe der himmlischen Glorie, so hat sie doch auch für die Folgezeit nicht gänzlich aufgehört, sofern eben das Pneuma in seinen Wirkungen unmittelbar sinnlich wahrnehmbar ist, und wenigstens die Gläubigen es zu „schauen“ vermögen (14 17). Aber freilich richtet sich in demselben Masse, als die ekstatischen, so zu sagen mit Händen greifbaren, Geisteserscheinungen zurücktreten, der Blick in die Vergangenheit zurück, wo die wunder-

bare Verbindung des Sinnlichen und Uebersinnlichen in voller Kraft bestand.

Neben der natürlichen Steigerung des Wunderbaren, die durch das Zurücktreten der Mittelursachen in den von Mund zu Mund umlaufenden Erzählungen sich vollzieht, wirkt schon in den synoptischen Berichten jenes religiöse Bedürfniss mit, in dem Fleischesleben des Erlösers die Glorie durchbrechen zu sehen, die dem Auferstandenen zukam. So fand gewiss der Evangelist das Material zu seiner Auffassung von der sinnlichen Erscheinung der übernatürlichen, himmlischen Herrlichkeit des Sohnes Gottes bereits vollkommen vor. Indess ist es nicht genug, zu sagen, dass er eben an diesem Punkte das Vorhandene übernommen oder wohl gar dem Ueberkommenen sich nur anbequemt habe. Im Gegentheil ist es ein sehr starkes religiöses und, fast möchte ich sagen, theologisches Interesse, von dem er hierbei geleitet wird. Man achte darauf, wie der erste Brief mit dem Hören, dem Sehen mit eigenen Augen, dem Schauen und Betasten des Uranfänglichen mit den eigenen Händen anhebt (1 1), und man wird zugestehen müssen, dass der Verfasser nicht etwa rein geistige Erfahrungen meint, sondern gerade das sinnliche Innewerden des Uranfänglichen auf's Stärkste betont. Ein solches war freilich nur den Augenzeugen, dem Kreise der ἡμεῖς (I 1 3) vergönnt, und eben darin besteht ihre Bedeutung. Es ist ein eigenthümlicher Gegensatz zu der vom Evangelisten so stark hervorgehobenen geistigen Art des Christenthums, dass so grosses Gewicht auf das leibliche Sehen, Hören, ja Betasten gelegt wird. Das Räthsel löst sich, sobald beachtet wird, dass diese Ausführung durch den bestimmten Gegensatz zur christologischen Irrlehre orientirt ist. Nach I 5 6—8 kann die antichristliche Leugnung, dass Jesus der Christ sei (I 2 22), oder dass Jesus Christus im Fleische gekommen sei (I 4 2), nur den Sinn haben, dass zwischen Jesus und dem präexistenten Christus geschieden, und nur eine zeitweilige Vereinigung beider angenommen wurde, die mit der Taufe Jesu begann und vor seinem Sterben aufhörte. Offenbar ist Johannes durchaus im Recht, wenn er diese Lehre für eine grundstürzende, antichristliche hält und den Werth des Lebens Jesu gerade darin erblickt, dass sein Leben das des Christus, des Logos, selbst sei.

Unter der ihm mit der antichristlichen Spekulation gemeinsamen Voraussetzung, dass das uranfängliche Wesen des Sohnes Gottes, also das, was die Irrlehre als Χριστός bezeichnete, im Leben Jesu zur Erscheinung gekommen sei, musste sich dieser Gedanke in die Form kleiden, dass den Augenzeugen, welche in unmittelbarer, täglicher Berührung mit Jesus lebten, jener Christus in Jesus sinnlich greifbar, ein

Gegenstand sinnenfälliger Wahrnehmung geworden sei, und insbesondere das Wasser der Taufe und das Blut und die nachfolgenden Erscheinungen ihn als Fleischgewordenen, wirklich Gekreuzigten und Auferstandenen bezeugten. So fern also steht Johannes der ihm von HOLTZMANN imputirten philosophischen Verflüchtigung alles Irdischen in blosses Schattendasein, dass er selbst das Uebersinnliche in den Bann sinnenfälliger Wahrnehmung herabzuziehen sucht und die Realität und Gewissheit des Himmlischen nach irdischer Analogie denkt. Vom Standpunkte Philo's hätte man etwa so sich stellen können, wie die antichristlichen Irrlehrer, und dieser Tendenz stellt er das konkrete Eingehen in die geschichtliche Wirklichkeit, die Fleischwerdung des Logos entgegen.

Bildet die quasisinnliche Erfahrung der himmlischen Dinge den Grundansatz der johanneischen Erkenntnisstheorie, so führt doch von hier eine Brücke zu dem religiös-sittlichen Erkennen der geistigen Thatbestände hinüber. Wir zwar würden heute zwischen sinnlich vermittelter und religiös-sittlich begründeter Erkenntniss durchaus unterscheiden, aber für Johannes ist eben das Fehlen einer solchen klaren Unterscheidung charakteristisch. In dem Schauen der Wunderherrlichkeit Jesu liegt für ihn unmittelbar das Schauen seiner geistigen Herrlichkeit, seiner Gnade und Wahrheit, mit enthalten (1 14). Ein unsinnlicher, rein geistiger Thatbestand, nämlich das W o r t des Lebens (I 1 1) ist der schliessliche, entscheidende Inhalt des sinnlichen Schauens der Augenzeugen. In letzter Instanz kommt es auf die Erkenntniss der Liebe Gottes an (I 3 16 4 9 10 16). Es werden also die geistigen Inhalte in das Gebiet der ἐπουράνια mit eingerechnet, es erheben sich gleichsam auf übernatürlicher Grundlage diese geistigen, ideellen Thatbestände als die Höhepunkte. Entsprechend ist aber auch die rein sinnliche Erkenntniss des Himmlischen trotz der ihr zukommenden grossen Bedeutung nichts, wenn nicht mit dieser sinnlichen eine geistige, religiös-sittliche Erkenntniss sich verbindet; denn blos sinnliches Sehen genügt noch nicht, um von Gottes Heilsgedanken eine wirkliche Erkenntniss zu gewinnen. Dass die Gottes- und Christuserkenntniss nicht auf rein sinnlichem Wege hergestellt werden kann, lässt sich garnicht deutlicher machen, als durch die Darstellung des Evangeliums. Selbst Wunder sind nicht im Stande, die Glaubenserkenntniss hervorzubringen, wenn nicht der Wille auf das dargebotene Heil eingeht. Umgekehrt vermag die Heilsempfänglichkeit selbst das Schauen zu ersetzen (20 29).

7. Die sittlich-religiösen Vorbedingungen für den Glauben an Christus und die Erkenntniss Gottes in ihm brauchen wir hier nicht von Neuem zu erörtern (vgl. p. 34f., 42f., 65f. etc.). Wer nicht bereits „in

Gott“ gelebt (3 21) hat, insbesondere Gottes Ehre mehr als die der Menschen liebt (5 44) und für das ewige Leben das sinnliche in die Schanze zu schlagen bereit ist (12 25), oder wer nicht wenigstens unter Jesu Predigt das Verlangen nach einer solchen Lebenshaltung in sich erwachen fühlt, der wird freilich für Jesu Gottesoffenbarung unempfänglich bleiben. Wer aber irgendwie bereits aus der Wahrheit stammt und für sie empfänglich ist, der muss seinem machtvollen, königlichen Wahrheitswort gehorchen. Ein Dreifaches ist es, worauf sich diese zwingende Gewalt seines Wahrheitszeugnisses gründet. Zunächst beruft sich Jesus auf das Zeugniss der Schrift (5 39), des Moses (5 45—47, vgl. Lc 16 29—31) und des Täufers (5 33—35, vgl. Mc 11 29 ff.). Die gesammte Wahrheit ist eine einheitliche; seine Verkündigung ist von der des Moses und der Propheten nicht verschieden, sondern ihre Vollendung. Wer sich daher voll und ganz auf den Boden der schon erreichten Gotteserkenntniss stellt, der muss bei ihrer Homogenität mit der Offenbarung in Christus diese anerkennen; anderenfalls verliert er, was er bisher schon besessen hat. Alles Wachsthum der Erkenntniss — auch auf profanem Gebiet — ist ja dadurch bedingt, dass man sich voll und ganz auf den Boden der schon erreichten Erkenntniss stellt und sie mit einem der Wahrheit offenen Sinn zu vertiefen sucht. Auf dem Gebiet der Offenbarung aber bringt es die Eigenart der Wahrheit mit sich, dass man sich auf ihren Boden nur stellen kann, indem man bereit ist, sein Leben nach ihrer Norm zu gestalten. Geschieht das, so ist auch die Gewähr für die Bereicherung durch die Gotteserkenntniss Jesu Christi gegeben. Wer bereit ist, Gottes Willen zu erfüllen, der wird erkennen, ob Jesu Lehre von Gott ist oder ob er von sich selber redet (7 17).

Ueber den Gedanken der Gleichartigkeit der neu verkündigten Wahrheit mit dem bisher geübten Gotteswillen geht dieser Satz insofern hinaus, als der persönlichen Erfahrung des sittlich Bewährten die Befähigung zugesprochen wird, zu entscheiden, ob Jesus von sich selbst redet oder nicht. Der üblichste Grund für Verfälschung der Wahrheit ist der, dass Jemand dadurch sein eigenes Interesse zu fördern versucht. Das Charakteristische für Jeden, der sich ohne göttliche Berufung zum Lehrer aufwirft, ist, dass er seinen eigenen Ruhm sucht (7 18). Er will eben von seinem eigenen Fündlein auch die Ehre der Originalität und der persönlichen Anerkennung geniessen. So wäre auch, wollte Jesus sich selbst rühmen, sein Ruhm nichtig (8 54). Aber er sucht von Seiten der Menschen keine Ehre (8 50), ja nimmt von ihnen überhaupt keine Ehre an (5 41), sondern hat allein Ehre und Auftrag dessen, der ihn gesendet hat, im Auge (7 18). Diese selbstlose Demuth

legt den Schluss nahe, dass sein Zeugniss der Wahrheit entspricht. Ganz allgemein beruft sich Jesus auf seine vielen guten Werke (10 32f.) und darauf, dass Niemand ihn einer Sünde zeiht (8 46). Entsprechend wird als Hauptinhalt des Zeugnisses, das der Geist für ihn ablegt, der Erweis seiner Gerechtigkeit genannt (16 8ff.). Hierin liegt in gewisser Weise der Schwerpunkt seines Zeugnisses. Denn kann die Selbstlosigkeit und Uneigennützigkeit, ja kann die Sündlosigkeit seines Wirkens nicht bestritten werden, kann man nicht abstreiten, dass er die Wahrheit reden will, so hat er Anspruch darauf, Glauben zu finden (8 46). Diese zwingende Gewalt seines Zeugnisses erhellt auch daraus, dass hier für ihn selbst eine sittliche Verpflichtung, ein moralischer Zwang vorliegt. Jedes Verschweigen oder Ableugnen würde ihn zum Lügner machen (8 55). Denn der Vater hat ihm ein Gebot gegeben, was er sagen und reden soll (12 50 etc.). Im letzten Grunde beruht dieser Zwang, unter dem Jesus sich fühlt, auf der zuvorkommenden Liebe seines Vaters, die er sich nur durch seinen Wahrheitsmuth erhalten kann. Denkbar wäre freilich noch der Fall, dass Jesus bei aller Aufrichtigkeit sich über die Wahrheit selbst in Unklarheit befände. Aber eine derartige Unbesonnenheit und Schwärmerei wäre ethisch nicht einwandfrei, und ihre Annahme widerspricht der sieghaften Klarheit, die ihm eignet. Sein Selbstzeugniss, dass er das Licht der Welt sei, bewährt er dadurch als wahr, dass er, wie es dem Lichtträger gebührt, seiner Mission und seines Ziels sich voll bewusst ist (8 12—14)[1], und dieser wunderbaren Klarheit über Aufgabe und Ziel seines Lebens entspricht die Energie, mit der er sein Werk treibt (9 4). Ist aber Jesu Zeugniss wahrhaft und voll bewusst, so muss es wahr sein, es müsste denn Gott ihn und damit sich selbst zum Lügner gemacht haben, was der Wahrhaftigkeit Gottes widerstreitet (3 33 I 5 10) und damit alle Religion aufhebt. Desshalb ist also der Schluss von der Intaktheit der religiös-sittlichen, persönlichen Haltung Jesu auf die Wahrheit der von ihm mitgetheilten Gotteserkenntniss ein zwingender.

Aber noch ein drittes Kriterium für die Wahrheit der Gotteserkenntniss ist zu nennen. Wiewohl Jesus es für das richtige Verhalten erklärt, seiner völligen Vertrauenswürdigkeit wegen seinen Worten bedingungslos Glauben zu schenken (5 24 10 38 14 11 etc.), so weist er doch von seinen Worten auf seine Werke. Auch wer seinen Worten nicht glaubt, sollte doch seinen Werken glauben (10 38 14 11). Besonders scharf heisst es 15 24: Wenn ich die Werke nicht gethan hätte,

[1] Die sonst schwierige Antwort 8 14 wird sogleich völlig klar, wenn man beachtet, dass Jesus im Bilde vom Lichte bleibt und die v. 12 verheissene Sicherheit des Wandels an sich selbst nachweist.

welche kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde und 10 37 geradezu: Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so glaubet mir nicht. Nach dem Zusammenhang dieser Aussprüche bilden die Werke hier nicht den Gegensatz zu seiner Heilsverkündigung, diese bleibt vielmehr eingeschlossen, sondern zu seiner persönlichen Selbsteinschätzung. Demgemäss gesteht Jesus zu, dass man die Ansprüche, die er auf ein besonderes Verhältniss zu Gott geltend macht, als leere Worte beurtheilen könnte, ja müsste, wenn nicht die Werke, die er thut, für ihn sprächen (vgl. 5 36). Man wird aber hierbei nicht vornehmlich an seine Wunder denken dürfen, oder doch nur so, dass man in den Vordergrund stellt, was die Wunder bedeuten und sinnlich abbilden, nämlich die Mittheilung des ewigen Lebens, die den eigentlichen Inhalt seines Wirkens ausmacht (s. o. p. 127 f.). Hier kommt zunächst in Betracht, dass es ihm wirklich gelingt, Glauben zu erwecken. Der jüdischen Verstockung stellt er entgegen, dass er willige Hörer findet, die sich mit allen Künsten ihm nicht mehr entreissen lassen (10 27—29). Denn wer zu ihm kommt, den stösst er nicht hinaus, sondern befriedigt ihn dermassen, dass er nicht mehr hungert und dürstet (6 37 f.), lässt ihn aus seiner eigenen Fülle Gnade um Gnade schöpfen (1 16). Er hat Worte, wie man sie bei keinem Anderen findet (7 46), Worte voller Geist und Leben (6 63). So spricht es Petrus aus, dass die Seinen nicht mehr von ihm gehen wollen, weil sie bei ihm allein Worte des ewigen Lebens gefunden haben (6 68). Das also, was bei ihm festhält und die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit seiner Gotteserkenntniss gibt, ist die innere Erfahrung, die man damit macht, die Erfahrung von dem damit gegebenen ewigen Leben. Den gleichen Zusammenhang spricht ausdrücklich I 5 10 f. aus: Der Glaubende hat Gottes Zeugniss in sich selbst, nämlich das ewige Leben, das uns Gott in seinem Sohne geschenkt hat. Derselbe Gedanke kommt in der Pneumalehre zum Ausdruck. Denn Gottes Geist verbürgt eben desshalb die Wahrheit, die Christus verkündigt hat, weil er zugleich Leben aus Gott ist. Die Bürgschaft für die Wahrheit der Gottesoffenbarung in Christus beruht also letztlich darin, dass wir auf Grund seiner Verkündigung in uns die gleiche Erfahrung machen, wie sie schon den Augenzeugen auf Grund des Wortes des Lebens (I 1 1) aufging, die Erfahrung von dem ewigen, pneumatischen Leben, wie es im Sohne vorhanden ist und von ihm in uns strömt, und in dem Masse, als diese Erfahrung in uns ausreift, nach allen Seiten hin sich erprobt und nacherlebt wird, gelangen wir auch zur Vertiefung und zur Erkenntniss der Wahrheit in ihrem ganzen Umfange. So nur entspricht es dem Gedanken der Offenbarung Gottes in Christus,

die ja in der wirksamen Mittheilung des Lebens aus Gott besteht (p. 127 f.).

8. Unsere Untersuchung hat die wesentliche Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem neutestamentlichen Glaubensgedanken ergeben. Denn es handelt sich dabei nicht um eine trockene, verstandesmässige Erkenntniss, sondern ihr Objekt, die Wahrheit, fällt mit dem Gottesgedanken zusammen und kann daher ohne vollständige Unterordnung des Menschen unter sie garnicht erfasst werden; die Offenbarung dieser Wahrheit ist mit der Mittheilung des göttlichen Lebens identisch und hat die letzte Bürgschaft ihrer Wahrheit in dem erfahrungsmässigen Innewerden solchen Lebens. Diese Erkenntniss überbietet auch nicht etwa den biblischen Realismus und Supranaturalismus des Glaubens durch philosophischen Idealismus. Sondern der supranaturalistische Ansatz bleibt in voller Kraft bestehen. Nur durch den Himmelsbewohner Christus und seine sinnenfällige, wunderbare Darstellung des Himmlischen, nur durch das Ziehen des Vaters und die Belehrung des Geistes lässt sich diese Erkenntniss erreichen. Aber allerdings wird in diesen Supranaturalismus auch hineingerechnet und ist sogar das entscheidende Moment innerhalb desselben der sittlich-religiöse Eindruck der Wahrheit Christi, ihre den ganzen Menschen innerlich erfassende und umbildende Kraft, das innerliche Erleben der Wahrheit.

Von hier aus wird die Verlegung des ewigen Lebens in die Gotteserkenntniss (p. 24, vgl. p. 120) völlig verständlich. Denn es handelt sich um einen Vorgang, der zwar geistig zum Bewusstsein kommt und erlebt wird, der aber seinem ganzen Zustandekommen und seinen Bedingungen nach ebenso übernatürlich ist, wie das ewige Leben im Neuen Testament überall. Nicht ohne Absicht wird an hervorragender Stelle bemerkt, dass wir die Herrlichkeit des ewigen, gottgleichen Logos zu schauen bekamen (1 14). Denn wer Christus gesehen hat, hat damit den Vater selbst gesehen (14 9). Das Gottschauen aber bezeichnet nach allgemeiner neutestamentlicher Grundanschauung den Inbegriff der Seligkeit. Wird desshalb so geflissentlich von Johannes das Mass des Schauens, das mit der Glaubenserkenntniss verbunden ist, hervorgehoben, so ist damit gezeigt, dass Erkenntniss Seligkeit in der Form und dem Masse ist, welches bei Fortdauer des Fleischeslebens sich überhaupt erreichen lässt. Es lässt sich annehmen, dass auch die von Johannes übernommene stetige Verbindung des Glaubens mit dem Leben sich von diesem Gedanken aus verstehen lässt. Diese Deutung ist 6 40 indicirt, wo dem πιστεύων, der das Leben hat, unmittelbar ein θεωρῶν με vorangeht; ebenso legt 6 46 47 der Uebergang vom Schauen des Vaters zum Glauben diesen Gedanken nahe. Auch I 5 10 11 wird

der Satz, dass der Gläubige Gottes Zeugniss, nämlich das ewige Leben, in sich habe, durch den Mittelgedanken der Gotteserkenntniss zu verdeutlichen sein. Diese Umdeutung hat nichts Befremdliches an sich. Denn erhalten bleibt auch hier der biblische Grundgedanke, dass es sich beim Leben um eine pneumatische, himmlische, nur von Gott mittheilbare Grösse handle; aber dies supranaturale Leben erschliesst sich eben in der geistigen Form der Glaubenserkenntniss, so dass man in dieser Hinsicht den Glauben selbst als das Leben bezeichnen kann. Genau in derselben Weise ist es zu verstehen, wenn die Gotteserkenntniss mit dem Sein in Gott und in Christus (p. 81) oder dem Sein aus Gott in enge Beziehung gesetzt wird. Damit wird dem supranaturalen Charakter des Vorganges nichts abgebrochen, da ja die Erkenntniss selbst nach Entstehung, Inhalt und Wirkung übernatürlich ist, sondern nur die geistige Form betont, in der er im inneren Erleben sich vollzieht.

Dass aber diese Gotteserkenntniss wirkliches, ewiges Leben in sich schliesst, wird nicht nur aus ihrer Analogie zum Gottschauen erschlossen, sondern auch aus der ihr innewohnenden befreienden Kraft. Wissen ist geistige Macht, und so bezeichnet es ein ausserordentlich feines psychologisches Verständniss, dass von der vollen religiösen Erkenntniss auch die Vollendung der sittlich-religiösen Freiheit erwartet wird. Von dem Gedanken, dass der Sohn Macht habe, die Sklaven freizulassen (8 36), wird 8 32 34 die Anwendung auf die von der Sünde befreiende Macht der Wahrheit gemacht, 15 15 aber die Beobachtung ausgesprochen, dass der Knecht, mit den Plänen seines Herrn unbekannt, nur als sein blindes Organ handelt, dass aber auf die Jünger dies nicht mehr zutrifft, weil der Sohn ihnen Alles mitgetheilt hat, was er vom Vater gehört hat, so dass sie nunmehr selbständige Mitarbeiter und Gefährten in seinem Werke sind, an seiner Statt den Vater bitten und an Erfolgen mit ihm selbst wetteifern können. Wie Jesus durch seine Wahrheitserkenntniss zum messianischen König befähigt ist und durch das Wahrheitszeugniss seine Herrschaft ausübt (18 37 vgl. auch o. p. 120), so erlangen sie durch die Erkenntniss der Wahrheit eine der seinen gleichartige innere Freiheit und Selbständigkeit. Aber nicht nur in der königlichen Freiheit, deren Erfahrung dem ewigen Leben gleichartig ist, erweist sich die geistige Macht der Wahrheit, vielmehr wird 15 15 der Gedanke darauf hinausgeführt, dass Jesus durch die Mittheilung der Wahrheit seine Jünger zu seinen Freunden erhoben habe. Dies Vertrauensverhältniss, in dem man keine Geheimnisse mehr vor einander hat und auf einander sich verlassen kann, beruht eben darauf, dass er die Seinen kennt (10 14 27), sie bis auf den Grund ihres Herzens und somit besser als sie sich selbst kennt (vgl. 21 15—17), so wie Gott selbst grösser

ist als unser Herz und Alles kennt (I 3 20). Ebenso aber kennen ihn die Seinen, so wie er den Vater kennt (10 15 17 25). Diese persönliche Vertrautheit bringt von seiner Seite die hingebende Fürsorge, von ihrer den vertrauensvollen Gehorsam mit sich (10 27 ff.) Analog wird von der Vollendüng des Glaubens und der Erkenntniss erwartet, dass seine Jünger zu selbständigen Gegenständen der göttlichen Liebe werden (16 27 17 25 f.). Durch die Gotteserkenntniss wird also das gesammte geistige Verhältniss zu Gott und Christus vollendet, und weil sie die geistige Form ist, in der die supranaturale Gemeinschaft mit Gott und Christus erlebt wird, eben darum ist dies „das ewige Leben, dass sie dich, den alleinigen wahren Gott, und den du entsandt hast, Jesus Christus, erkennen“ (17 3). Durch solche Formulirung des Heilsgedankens ist dieser der hellenischen Art und Denkungsweise formell vollkommen homogen gestaltet, und damit die Einbürgerung des Christenthums in die Antike vorbereitet. Aber sachlich gehört der Gedanke durch seine nicht theoretische, sondern praktische, ethisch-religiöse Art und durch den supranaturalen Charakter, der ihm aufgeprägt bleibt, durchaus in die Reihe der biblischen Anschauung und trägt ihre Züge in aller Deutlichkeit an sich.

Mit der johanneischen Anschauung ist innerhalb des Urchristenthums der Höhepunkt jener Entwicklung der Seligkeitsidee gesetzt, welche von Jesus in jüdischer Form im Gegensatz gegen den Geist des Judenthums ausgesprochen, von Paulus mit den Mitteln jüdischer Schriftgelehrsamkeit und eines glühenden Enthusiasmus direkt gegen die jüdische Religion des Nomismus gekehrt war. Es ist die Umschmelzung der geistig-religiösen Heilsidee in die hellenischen Denkformen, die die Eigenart der johanneischen Anschauung ausmacht. Alle übrigen Schriften, die uns im Neuen Testament oder ausserhalb desselben bis zu den Zeiten der Apologeten aufbehalten sind, haben ihren Werth darin, dass sie dem gleichen Ziel zustreben oder die Reaktion dagegen zum Ausdruck bringen. Der genialen Intuition des hellenistischen Mystikers, auf den doch noch starke Wirkungen aus dem intimsten Kreise um Jesus eingedrungen sind, stellen wir die breitere, aber überall noch tüchtige und aller Achtung werthe Schaar von Führern zweiten und dritten Ranges gegenüber, soweit ihre Stimmen auf uns gekommen sind.

DIE

NEUTESTAMENTLICHE LEHRE

VON DER

SELIGKEIT

UND

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART

DARGESTELLT

VON

D. ARTHUR TITIUS
A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

DER GESCHICHTLICHEN DARSTELLUNG VIERTE (SCHLUSS-) ABTHEILUNG

**DIE VULGÄRE ANSCHAUUNG
VON DER SELIGKEIT IM URCHRISTENTHUM**

TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1900

DIE

VULGÄRE ANSCHAUUNG

VON DER

SELIGKEIT IM URCHRISTENTHUM

IHRE ENTWICKLUNG

BIS ZUM

ÜBERGANG IN KATHOLISCHE FORMEN

DARGESTELLT

VON

D. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1900

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

Der hochwürdigen

theologischen Fakultät zu Berlin

als Zeichen ehrerbietigen Dankes

für die ihm verliehene theologische Doktorwürde

gewidmet

vom Verfasser

Vorwort.

Mit dem vorliegenden Bande ist die geschichtliche Darstellung von der Seligkeit in ihrem beabsichtigten Umfange beschlossen. Allerdings wird die christliche Heilsanschauung der Gegenwart mit der urchristlichen durch Mittelglieder verbunden, deren epochemachende Bedeutung nicht aus den Augen gelassen werden darf, aber sofern sie hier nur durch ihren Zusammenhang mit der Gegenwart, nicht für sich interessiren, muss ihre Würdigung in der systematischen Gesammtdarstellung der Lehre von der Seligkeit erfolgen. Für eine solche besitze ich zwar Vorarbeiten und Entwürfe, doch wird es mehrjähriger Arbeit bedürfen, ehe ich das Ganze so, wie es mir vorschwebt, darzustellen vermag.

Ueber Anlage und Zweck der hier geführten Untersuchung habe ich mich schon auf den ersten Seiten der zweiten Abtheilung geäussert und darf darauf verweisen. Man wird vielleicht bemängeln, dass ich über die im Titel gegebene Begrenzung der Aufgabe auf das Neue Testament hinausgegangen bin. Meinestheils gebe ich bereitwillig zu, dass die theologische Wissenschaft, wenn sie mit ihren heutigen Mitteln über die Bildung des Kanons zu entscheiden hätte, jedenfalls wesentliche Veränderungen nicht vorzunehmen in der Lage wäre. Ebenso wird es aus Zweckmässigkeitsgründen sein Bewenden dabei haben, dass man im akademischen Unterricht die dem Neuen Testament nächststehende Litteratur nur sparsam heranzieht. Aber durch diese Erwägungen wird in der Sache selbst nichts geändert. Für die wissenschaftliche Betrachtung lassen sich die kanonisch gewordenen Schriften von anderen der gleichen Periode nicht willkürlich trennen. Das Kanonische, d. h. Mustergiltige, reicht bis in die nichtkanonischen Schriften hinein, und das Unkanonische, d. h. die „Entartung“ des christlichen Geistes, ein „katholisirender“ Zug, in den Kanon. Nicht künstliche Isolirung des Neuen Testaments, sondern Gesammtdarstellung des Urchristenthums nach seinen markanten

Zügen ergibt sich vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt als Aufgabe.

Allerdings steigen und kompliziren sich damit die Anforderungen. Und wenn der Satz gilt, dass über eine Epoche nur der ein sicheres Urtheil abgeben kann, der eine genaue Kenntniss der folgenden besitzt, so wird von Neuem die grosse Schwierigkeit der angefassten Aufgabe deutlich. Darum übergebe ich nicht ohne Bedenken meine Untersuchung den Fachgenossen, hoffe aber, dass man den, einem ersten Versuch nothwendig anhaftenden Mängeln billige Rücksicht nicht versagen wird.

Kiel im Juli 1900.

A. Titius.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Mit der Darstellung der paulinischen und johanneischen Anschauung haben wir zweifellos innerhalb des Urchristenthums den Höhepunkt der Entwicklung erreicht, und es könnte scheinen, als ob die noch ausstehende Untersuchung der anderen Schriften zwar um der Vollständigkeit willen nothwendig sei, aber nur ein geringeres Interesse zu beanspruchen vermöge. Dass dem doch nicht so ist, ergibt sich aus zwei Erwägungen. Ist es ein geschichtliches Problem ersten Ranges, die Umbildung des Urchristenthums in die altkatholischen Formen in ihrer Kontinuität aufzuweisen, so darf man sich mit einer isolirten Betrachtung der Koryphäen nicht begnügen; man muss auch die Männer zweiten und dritten Ranges und die Epigonen liebevoller Aufmerksamkeit würdigen und dem Christenthum der Gemeinden nachzuspüren versuchen. Nur wenn man so das Milieu, in das jene Grössen einzuzeichnen sind, rekonstruirt, werden die Verbindungslinien, die zwischen dem paulinisch-johanneischen und dem altkatholischen Typus des Christenthums unzweifelhaft bestehen, durch den naturgemäss grossen Unterschied der geistigen Höhenlage aber zum Theil verdeckt sind, mit voller Deutlichkeit hervortreten. Noch ein anderer Gesichtspunkt von nicht geringerer Tragweite darf hervorgehoben werden. Die paulinisch-johanneische Anschauung repräsentirt nur Eine, in sich zusammenhängende Entwicklungsreihe des Urchristenthums. Denn den vierten Evangelisten wird man, wenn uns nicht Alles getäuscht hat, als Pauliner zu würdigen haben, freilich nicht im kleinlichen Sinn der Schule, sondern etwa so, wie man mit gutem Recht Calvin als Lutheraner bezeichnen könnte, wird doch nirgends die paulinische Grundlage so verständnissvoll angeeignet und den Fortschritten der Entwicklung entsprechend umgebildet als von Johannes. Stellen aber trotz gewichtiger Unterschiede beide gewissermassen denselben Typus dar, so fragt sich, ob nicht innerhalb des Gesammtumfangs des Urchristenthums andere, vom Paulinismus weniger oder gar nicht berührte Gedankenmassen sich

aufweisen lassen. Der unmittelbare oder mittelbare Einfluss des Paulinismus auf das Gebiet der Heilsanschauung — und das heisst, auf das Gebiet der Religion — muss sich von hier aus feststellen lassen, ja es eröffnet sich zugleich ein Rückblick in die älteste, vor und neben Paulus bestehende Phase des Christenthums.

Dürfen wir hoffen, auf die von uns bereits durchmessene Entwicklung neues Licht zu werfen, unsere Ergebnisse zu befestigen und zu ergänzen, so bietet umgekehrt unsere bisherige Darstellung uns erhebliche Förderung für die noch zu lösende Aufgabe. Wer die Unsicherheit der chronologischen Einordnung, wie sie für die meisten der uns jetzt beschäftigenden Schriften besteht und die sehr grosse Verschiedenheit des unmittelbaren Eindrucks, den sie auf uns machen, in Anschlag bringt, der wird die feste und sichere Orientirung, die wir durch Darstellung der paulinisch-johanneischen Anschauung gewonnen haben, zu schätzen wissen. Es wäre sehr voreilig, vorauszusetzen, dass alle jene Urkunden uns die gleiche Entwicklung der Ideen wiederspiegeln werden, die wir bisher haben wahrnehmen können, aber naturgemäss muss die erreichte Einsicht uns von Vortheil sein. Wenn wir, ohne pedantisch zu werden, dem Querdurchschnitt, den wir auszuführen gedenken, im Wesentlichen das Schema zu Grunde legen, das bei der Darstellung einer so umfassenden und doch zugleich so einheitlichen Gesammtanschauung wie der paulinischen aus der Natur der Sache selbst folgte, so dürfen wir uns der Hoffnung hingeben, damit allen Gesichtspunkten gerecht zu werden, deren Beachtung unser Thema verlangt, ohne doch den Stoff in eine ihm widerstrebende oder fremde Form zu zwingen. Zugleich aber hat die Entwicklung der Grundanschauung Jesu über Paulus zu Johannes hin uns bereits den Blick für die Probleme und Aufgaben geschärft, in deren Lösung sich damals der Entwicklungsprozess der christlichen Anschauung vollzogen hat. Den gleichen schwebenden Fragen, wenn auch nicht immer den gleichen Antworten, dürfen wir auch jetzt zu begegnen erwarten.

Mit voller Sicherheit erfassbar und dabei von centraler Bedeutung war die Umbildung der Eschatologie. Von Jesus durch den grossen Glauben an die Gegenwart des Reiches Gottes in seinem Wirken begonnen, ist sie bei Paulus an allen Punkten wahrnehmbar. Ueberall setzt sich ihm die erhoffte Zukunft mit ihren Gütern und Massstäben in Gegenwart um, aber überall ist dem Heil der Gegenwart auch der Stempel der Unfertigkeit und der Abhängigkeit von der Eschatologie aufgedrückt. Selbst in den originalsten Conceptionen des Apostels, dem forensischen und dem pneumatischen Gedankenkreise, bildet die Eschatologie den Wurzelstock. Auch Johannes hält an der Heilsvollendung

fest, aber sie ist für ihn nicht mehr Grundlage, sondern krönender Abschluss des ganzen Gebäudes. Was in Jesus gelebt hat, und was bei Paulus mindestens die Höhenlage seines Bewusstseins bildet, die selige Heilsgewissheit, wird von ihm mit voller Klarheit ausgesprochen. Die apokalyptische Beziehung der Grundgedanken ist an allen Punkten stark abgeschwächt. Aber nicht nur Gewicht und Ausdehnung der eschatologischen Betrachtungsweise hat sich verändert, auch ihr Wesen ist ein anderes geworden. Der von Anfang an vorhandene, transcendente Zug der Hoffnung ist um so stärker geworden, je bestimmter das der endgeschichtlichen Gedankenreihe anhaftende, sinnlich-politische Moment abgelehnt wird, und der Ertrag der Heilsvollendung für jeden Einzelnen in den Vordergrund tritt. Diese Erkenntnisse bieten uns offenbar die Gesichtspunkte, die Fragen, mit denen wir an unseren Stoff herantreten und hoffen dürfen, den Pulsschlag der Zeit zu fühlen und in ihre Geheimnisse Einblick zu gewinnen.

Der transcendenten Fassung des Heilsgutes muss die Transcendenz Gottes entsprechen. Diese tritt in der That bei Paulus sehr stark hervor, ja es lässt sich nicht verkennen, dass Gottes Erhabenheit und Ueberweltlichkeit gegenüber den ethischen, in der Vaterstellung gipfelnden Eigenschaften Gottes vorzuwiegen beginnt. Bei Johannes wird allerdings der ethische Gottesgedanke des Vaters mit wundervoller Kraft geltend gemacht, aber man darf nicht vergessen, zu welch' schwindelnder metaphysischer Höhe das Christusbild hat erhoben werden müssen, um die Uebertragung des Sohnesnamens im vollen Sinn auf ihn zu gestatten. Auch kommt in Betracht, dass sich die ethischen Wirkungen auf supranaturaler Grundlage erheben und den Wunderkräften, von denen Jesu Leben erfüllt ist, gleichartig gedacht werden. So kommt es, dass trotz des Vater- und Schöpfergedankens, wie bei Paulus, so auch bei Johannes von einer Ineinsbildung des natürlichen Lebens mit dem christlichen Lebensideal keine Rede sein kann. Möglichste Konzentration auf das religiöse Leben ist das Ziel, das bei Johannes wo möglich noch schärfer ausgeprägt ist als bei Paulus. Gleichgültigkeit, ja Misstrauen und Scheu gegenüber der Welt ist die herrschende Stimmung, die trotz der Anerkennung der Schöpferordnung kein genügendes Gegengewicht erhält. In dieser Hinsicht besteht ein fester Zusammenhang der paulinisch-johanneischen mit der allgemein herrschenden Stimmung, deren Verfestigung in bestimmten Lebensformen wir werden beobachten können.

Sehr lehrreich ist die Vergleichung des paulinischen Rechtfertigungsgedankens mit den analogen Anschauungen des Johannes. Die Form ist zerschlagen, aber die wesentlichen Elemente der paulinischen

Anschauung wirken fort, insbesondere die centrale Stellung des Glaubens und der Gnade; beides verbindet sich mit der Auffassung des Christenthums als Gebot und bezeugt damit, dass diese nicht nothwendig im „gesetzlichen" Sinn verstanden werden muss. Sodann ist bei Johannes die Sündenvergebung für Christen in den Vordergrund getreten, wie auch die Beurtheilung des Abfalls bei ihm deutlich hervortritt. Weise ich noch darauf hin, dass bei ihm die Vergebung an ethische Bedingungen geknüpft wird, so tritt die Analogie zu den Problemen der späteren Zeit auf's Deutlichste hervor, und zugleich eröffnet sich die Aussicht, paulinischen Geist auch dort zu entdecken, wo die paulinischen Lehrformen nicht mehr lebensfähig sind. Auch für das Verständniss des Vorganges, wie sich der Enthusiasmus in die geordneten Lebensformen einer religiösen Gemeinschaft umzubilden beginnt, für die Entwicklung und Bedeutung der Erkenntniss, für die Mystik sind uns durch die bisherige Untersuchung werthvolle Winke gegeben. Folgen wir ihnen, so dürfen wir hoffen, trotz der Verschiedenheit der Formen die Einheit des Geistes und den stetigen Zusammenhang der religiösen Entwicklung im Urchristenthum zu verstehen; wir dürfen erwarten, auch von diesen Männern einen reichen Schatz bleibend werthvoller Anschauungen zu heben. Denn wenngleich sie an jene ersten Grössen nicht heranreichen, so sind doch auch sie Geistesträger und haben aus dem sprudelnden Born religiöser Erfahrung einen tiefen Trunk gethan.

Erstes Kapitel.

Der Gottesgedanke in seiner Beziehung zur Seligkeit.

Zweckmässig wird die Darstellung wieder mit dem Gottesgedanken einsetzen. Dieser eignet sich dazu in besonderem Masse, weil er die Glaubensgedanken in sich zu einer geschlossenen Einheit zusammenfasst und gegenüber der Mannigfaltigkeit der Einzelausführungen die feste und gleichbleibende, einheitliche Grundlage der gesammten Entwicklung darbietet. Aus unserer Aufgabe ergibt sich von selbst, dass uns nicht der Gottesgedanke als solcher, sondern nur seine Relation zur Seligkeit zu beschäftigen hat. Man wird aber behaupten dürfen, dass dieser Gedanke in allen wesentlichen Punkten von entscheidender Bedeutung für die Fassung der Seligkeit ist, sofern er die religiöse Stimmung stetig und nachhaltig beeinflusst, in sich selbst die Seligkeit enthält und zu vollkommener Anschauung bringt und alles Heil und Leben aus sich heraus erzeugt.

1. Der allgemeinste Gedanke, der als Frucht der alttestamentlichen Entwicklung über Gott feststeht, ist, dass er der eine und einzige Gott und Herr sei (I Tim 1 17 2 5 6 15 Jac 2 19 4 12 Jud 25), und an dieser Einzigkeit und Unvergleichlichkeit nehmen auch seine Eigenschaften Theil (I Tim 6 16 Apk 15 4, vgl. Rm 16 27). Diejenige Eigenschaft, in der die Einzigkeit des göttlichen Wesens dem frommen Bewusstsein vorzüglich gegenwärtig ist, ist seine Allmacht. Sie versucht uns der Apokalyptiker zum Bewusstsein zu bringen, indem er von dem Throne Gottes, vom himmlischen Altarfeuer, von der erscheinenden Bundeslade Donner und Blitze, Schall und Erdbeben ausgehen lässt (Apk 4 5 8 5 11 19). Bei Offenbarung der Macht und Herrlichkeit Gottes füllt sich sein Tempel mit Rauch, so dass Niemand ihn betreten kann (15 8). Vor dem Antlitz Gottes fliehen Erde und Himmel, und ihre Stätte ward nicht mehr gefunden (20 11). Ist in der himmlischen Welt Alles gewaltig, unwiderstehlich, hoch und hehr und heilig, so hat vollends der Allmächtige nur sein: Es ist geschehen! (16 17 21 6) zu sprechen und in feierlicher Ruhe das Richteramt zu vollziehen (20 11 f.), im Uebrigen nimmt er die Lobgesänge über den Sieg entgegen, den er in jedem Augenblick voll in der Hand hat. Nur untergeordnete Kräfte führen den Streit, er selbst ist in seinem heiligen Tempel verborgen. Was hier dichterische Phantasie schildert, ist doch der Sache nach religiöses Gemeingut. Vornehmlich in dem Schöpfungsgedanken kommt es zum Ausdruck (z. B. Act 4 24 14 15 17 24 Hebr 3 4 Apk 10 6 14 7). Die unvergleichliche Erhabenheit der Machtfülle Gottes zeigt sich in der Unbedingtheit seiner Weltschöpfung. Durch seinen Willen war die Welt und ward erschaffen (Apk 4 11), durch sein Wort ist Alles in's Dasein gerufen (I Cl 27 4) aus dem Nichtsein (Herm Vis I 1 6 M 1 1)[1] und auf seinem Willen beruht der Weltbestand (I Cl 33 3); mit einem Wort kann er Alles wieder zerstören (I Cl 27 4). Durch ihn ist Alles und um seinetwillen (Hebr 2 10); er hat das All geschaffen um seines Namens willen (Did 10 3).

Es sind nicht etwa metaphysische Bedürfnisse[2], die zu solcher Hervorhebung der Allmacht Gottes führen, sondern es ist das religiöse Heilsbedürfniss, das sich darin ausspricht. Das zeigt in ausgezeichneter Weise das Abendmahlsgebet in Did 10 4: „Vor Allem danken wir dir, weil du mächtig bist“. Denn eben durch seine Macht-

[1] Dazu vgl. Hatch, Griechenthum und Christenthum p. 144.

[2] So auch Hatch p. 90, 187 f. Das Bedürfniss nach „einer vernünftigen Grundlage für den jüdischen Monotheismus“ (p. 151) zeigt sich im Kreise unserer Schriften noch nirgends. Indess ist die Theologie der Apologeten wenigstens zunächst schwerlich als Neuerung empfunden worden (vgl. Abth. II p. 29, Schürer[3] III p. 415 f. 420 f.).

erweise unterscheidet sich der „lebendige“ Gott (Act 14 15 I Tim 3 15 4 10 Hebr 3 12 9 14 10 31 12 22 Apk 4 9f. 7 2 10 6 15 7) von den „todten“ Göttern (Did 6 3). Nur als der Allmächtige kann er der Heilsgott sein. Als die eigentliche und abschliessende Erweisung der Macht, für die wir zu danken haben, nennt Did 10 4 5 die Sammlung der Gemeinde aus den vier Winden in Gottes Reich. Sehr eigenartig tritt diese eschatologische Beziehung der Allmacht Gottes in Apk hervor. Gott hat nämlich seine grosse Macht ergriffen und ist König geworden durch den Sturz des Anklägers und die Abhaltung seines Strafgerichts (11 17 12 10 19 1). Würdig aber ist Gott, die Gewalt zu ergreifen, weil er das All erschaffen hat (4 11). Die Schöpfung also und alle Gewalt Gottes kommt als Vorbedingung des eschatologischen Dramas in Betracht; sie garantirt gleichsam die glückliche Lösung (vgl. noch den Parallelismus zwischen Schöpfung und Vollendung in 10 6 14 7 15 3). Diese entschiedene Unterordnung aller Machterweisung Gottes unter das Endheil ist für den christlichen Gottesgedanken charakteristisch, schliesst aber natürlich nicht aus, dass die schaffende und erhaltende Thätigkeit Gottes auch an sich bereits Heilswerth hat. Ist sie es doch, die Allem Hauch und Leben und Alles gibt (Act 17 25 I Tim 6 13). Vom Himmel her hat Gott Regen gegeben und fruchtbare Zeiten, mit Nahrung und Frohsinn anfüllend die Herzen (Act 14 17). Schon im Bereiche der natürlichen Schöpfung zeigt er sich als der Wohlthäter Aller (I Cl 20 11 59 3) voll süssen Erbarmens (14 3) und Langmuth (19 3). Noch darüber hinaus gehen die geistlichen Güter, die er schenkt (s. u.). Eine deutliche Rangordnung der natürlichen, pneumatischen und eschatologischen Gottesgaben enthält das Gebet in Did 10 3—5, die gleiche, die die letzten Bitten des Vaterunsers enthalten (Mt 6 11—13).

Am meisten tritt neben Gottes Allmacht seine Ewigkeit hervor. Ueberall wird diese vorausgesetzt und zumal in den Lobpreisungen hervorgehoben. Ewigkeit ist zunächst unbegrenzte Dauer. Dass Gottes Kraft und Herrlichkeit ewig (z. B. I Tim 6 16 I Pt 5 10), unvergänglich sei, das ist es, worauf es ankommt. Wenn Johannes Gott als das A und O, den Anfang und das Ende, als den, der da war und ist und kommt, bezeichnet (z. B. Apk 1 4 8 4 8 22 13 etc.), so hat er das religiöse Interesse, Gott in der Gegenwart und am Ende die gleiche Macht beizulegen wie am Anfang. Aber doch ist Ewigkeit mehr als unbegrenzte Dauer. Als der Ewige ist Gott unveränderlich. Ein Leuchten in wechselnden Zeiträumen und mit dazwischen eintretender Dunkelheit gibt es bei Gott nicht (Jac 1 17 und dazu Spitta p. 44f.). Aber Gott ist nicht nur selbst über den Zeitlauf erhaben, er beherrscht ihn auch; er hat die Zeiten (αἰῶνες) geschaffen (Hebr 1 2 I Cl 35 3) und ist der König,

der Gott der Zeiten (I Tim 1 17 I Cl 61 2 55 6). Ein Tag beim Herrn ist wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag (II Pt 3 8).

Gottes ewige Kraft und Allmacht zeigt sich in seiner Herrscherstellung. Er ist der Herr (κύριος z. B. Act 2 39 4 29 u. oft) und Gebieter (δεσπότης z. B. Act 4 24 Apk 6 10 Did 10 3), der einzige Herr, der König der Könige und der Herr der Herrn (z. B. I Tim 6 15). Der Apokalyptiker beschreibt den göttlichen Thronsaal in seiner Pracht (Apk 4), und Hebr nennt ihn die Majestät auf dem Throne in der Höhe (Hebr 1 3 8 1, vgl. 4 16 12 2). Nichts geschieht ohne Gott (Did 3 10). Er hat gemacht, dass aus Einem das ganze Menschengeschlecht stammt und die ganze Erde bewohnt; er hat feste Zeiten und die Wohnsitze der Völker bestimmt (Act 17 26). Die ganze Geschichte Israels und der Väter ist eine fortdauernde Offenbarung Gottes (Act 7), während er die Heiden ihren eigenen Weg gehen liess (Act 14 16). Ebenso entspricht der gesammte Verlauf der Endgeschichte bis in die Einzelheiten hinein dem Willen Gottes. Er setzt jedem Unheil eine bestimmte Frist (z. B. Apk 11 2 13 5 7), er gibt den Königen in's Herz, seinen Sinn auszurichten (Apk 17 17) u. s. w.

Wenn Gott als der Ewige und Allmächtige der Welt gegenüber sich erweist, so hat das natürlich seinen Grund in der kraftvollen Unvergänglichkeit, die ihm innewohnt. Er ist der Einzige, der Unsterblichkeit hat und unvergänglich ist (I Tim 6 16 1 17). Darin besteht die göttliche Natur, an der den Gläubigen Antheil verheissen ist (II Pt 1 4, beachte den Gegensatz von θεία φύσις und φθορά). So selten das ausdrücklich ausgesprochen ist, so sicher ist doch das ewige Leben und die Unvergänglichkeit Gottes mit seiner Allmacht und Ewigkeit gegeben. Nicht minder seine Seligkeit, die keines Dinges bedarf (Act 17 25 I Tim 1 11 6 15 I Cl 52 1). Dafür hat die biblische Religion einen besonderen Ausdruck geprägt. Die göttliche Herrlichkeit nämlich (δόξα z. B. Act 7 55 Apk 15 8 21 11 I Pt 5 10 I Tim 1 11, auch Herm Vis I 3 2—4) ist gar nichts anderes als die äussere Form des unvergleichlich seligen Innenlebens wie der ihm zukommenden Ehre und Werthschätzung (vgl. die häufige Verbindung von δόξα und τιμή z. B. Hebr 2 7 9 II Pt 1 17, auch den Gegensatz von δόξα und ἀτιμία I Kor 15 43)[1]. Dass diese Herrlichkeit das Wesen der Erscheinung Gottes bezeichnet, zeigt sich, wenn Gott als θεὸς δόξης charakterisirt (Act 7 2) oder der Sohn als Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes gedacht (Hebr 1 3) oder Gott geradezu die grosse Herrlichkeit (II Pt 1 17) und die Engel Herrlichkeiten genannt werden (Jud 8 II Pt 2 10). Die Herrlichkeit wird als ein Gott umweben-

[1] Vgl. Abth. II p. 72.

der Lichtglanz vorgestellt, wie das ἀπαύγασμα Hebr 1 3 oder φωτισθῆναι ἐκ τῆς δόξης (Apk 18 1 vgl. Act 12 7) zeigt, und sie wird geschildert, wenn von Gottes wunderbarem Lichte (I Pt 2 9) oder von dem unzugänglichen Lichte, das er bewohne (I Tim 6 16), gesprochen wird (vgl. Jac 1 17 πατὴρ τῶν φώτων). Es ist nur eine andere Veranschaulichung der gleichen Herrlichkeit, wenn Gott auf seinem Throne von Ansehen gleich einem Jaspis und sardischen Stein geschaut wird (Apk 4 2 3). Auch wenn alles Himmlische in Weiss vorgestellt wird (z. B. Apk 1 14 2 17 4 4 6 2 etc), ist dabei an den weissen Lichtglanz zu denken (Mt 17 2, auch vgl. Act 1 10 ἐσθῆτες λευκαί mit 10 30 ἐσθὴς λαμπρά), der allem Himmlischen eignet, während im Gegensatz dazu der Satan als der Schwarze eingeführt wird (Barn 4 10 20 1). Es ist bekannt, dass diese Anschauung von Gottes Wesen mit der Vorstellung von der vollendeten Seligkeit geradezu zusammenfällt. Besteht doch diese in nichts Anderem als in der Theilnahme an dem unvergänglichen Leben und der ewigen Herrlichkeit Gottes.

2. Die gleiche enge Beziehung zwischen der Seligkeitsidee und dem Gottesgedanken tritt hervor, sobald wir die ethische Art Gottes in's Auge fassen. Die allgemeine Voraussetzung dafür besteht in dem geistigen Personleben Gottes. Bildet diese dem Menschen verwandte, seine geistige Art in vollendeter Weise an sich tragende Art die Grundvoraussetzung des neutestamentlichen Gottesgedankens, so wird doch nur Joh 4 24 die vollendete Geistigkeit Gottes ausdrücklich hervorgehoben. Immerhin liegt auf der gleichen Linie die Heilswirksamkeit Gottes durch seinen heiligen Geist und die Vermittlung seiner Weltwirksamkeit durch die sieben Geister (in Apk 1 4 3 1 4 5). Die überweltliche, rein geistige Herrlichkeit Gottes zeigt sich ferner in seiner Erhabenheit über jeden Tempelkult, geschweige denn die götzendienerische Form desselben (Act 7 48 ff. 17 24 25) und über alle äusseren Unterschiede zwischen den Menschen. Gottesfurcht und Rechtsübung allein sind ihm angenehm (Act 10 34 f., vgl. I Pt 1 17). Daraus ergibt sich dann unmittelbar, wie im Johannesevangelium und bei Paulus, der Universalismus des Heils für das ganze Menschengeschlecht als θεοῦ γένος (Act 17 29). Die Eigenschaft Gottes, in der seine geistige Art unmittelbar wirksam wird, ist neben seiner Erhabenheit über den Raum, die Act 7 48 f. 17 24 angedeutet ist (vgl. dann I Cl 28 4 Herm M 1 1 etc.), seine Allwissenheit, die überall vorausgesetzt, besonders aber in der Form ausgesprochen wird, dass Gott der Herzenskündiger sei (z. B. Act 1 24 15 8, vgl. auch Hebr 4 12 13, besonders I Cl 59 3[b]).

Fassen wir die ethischen Eigenschaften Gottes in's Auge, so gipfelt die alttestamentliche Gottesidee, und zwar nicht nur in ethischer Be-

ziehung, in der Idee des Heiligen (vgl. DILLMANN, Alttest. Theol. p. 27). Um so auffälliger ist, dass das Neue Testament, so häufig es den Begriff der Heiligkeit verwendet, von der Heiligkeit Gottes nur sparsamen Gebrauch macht. Denn abgesehen von I Pt 1 15 f. und Apk 4 8, wo alttestamentliche Reminiscenzen vorliegen, tritt der Begriff nur Joh 17 11 Hebr 12 10 Apk 6 10 (vgl. I Cl 33 4 35 3 58 1 59 3 Did 10 2) hervor. DILLMANN erklärt dies daraus, dass für die Heiligkeit die negative Thätigkeit der Bekämpfung der Sünde charakteristisch sei, noch nicht aber die positive der Selbstmittheilung göttlichen Lebens (ib. p. 257). Daneben macht er den noch umfassenderen Gedanken geltend, dass im Prädikat der Heiligkeit die strenge Scheidung von Gott und Welt zum Ausdruck komme; Gott ist heilig „als der über alles Endliche und Unvollkommene schlechthin erhabene, für dasselbe unnahbare, Scheu und Ehrfurcht fordernde, anbetungswürdige“ (Comm. z. Jes 6 3 p. 57). In sehr pointirter Weise wird der gleiche Gedanke bei RITSCHL dahin gewendet, dass im Titel der Heiligkeit fast überall die relative Verschlossenheit Gottes, die leidenschaftliche Wahrung seiner Zurückgezogenheit und Unnahbarkeit vorbehalten, im Neuen Testament aber dieser undurchsichtige Hintergrund seines Wesens abgestossen sei (Rechtf. u. Vers. II[3] p. 89 ff.). Diese Sätze sind mindestens missverständlich. Richtig ist, dass die mit der alttestamentlichen Gottesanschauung sich verbindende und nie ganz überwundene Inkongruenz zwischen Gott und Mensch, der Gegensatz von Gott und Welt und die daran haftende Weltferne Gottes im Neuen Testament aufgehoben ist, aber diese Einigung ist nicht etwa erzielt durch eine Herabminderung des Eindrucks von der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes oder der zwischen Gott und Menschenwelt gegenwärtig bestehenden Spannung; auch die Energie, mit der Gott auf die machtvolle Ueberwindung und Vernichtung der seinem Wesen entgegenstehenden Welt- und Menschenart hinarbeitet, erscheint in nichts abgeschwächt. Gott ist verzehrendes Feuer (Hebr 12 29, vgl. 10 27), durch furchtbare Strafgerichte wahrt er die Reinheit seiner Gemeinde (Act 5 1—11), eifersüchtig verlangt er nach dem Geiste, den er in uns wohnen liess (Jac 4 5), und wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind (ib. v. 4). Insbesondere im Zorngericht des Endes zeigt sich diese heilige Energie Gottes (Apk 6 17 11 18 14 10 19 15 7 16 1 19 19 15, vgl. Hebr 3 11 4 3). Trotzdem ist jener Abstand zwischen Gott und Mensch, der die Schranke des alttestamentlichen Heilsbewusstseins bildet, überwunden, zunächst durch die Theilnahme am himmlischen Leben, die den Gläubigen verheissen ist. Sehr instruktiv heisst es Hebr 11 16, dass Gott sich nicht schämt, ihr (der Väter) Gott zu heissen, weil er ihnen eine Stadt (das himm-

lische Vaterland) bereitet hat. Diese Hoffnung, deren Erfüllung im Neuen Bunde eine bessere Garantie hat, als im Alten, ist's auch, durch die wir Gott nahen (Hebr 7 19). Die künftige Theilnahme an Gottes Natur (II Pt 1 4), durch welche der Abstand zwischen ihm und uns, sofern er ein Hinderniss der Gemeinschaft ist, definitiv überbrückt wird, ist es also, die schon für die Gegenwart das Verhältniss der Gottesnähe konstituirt. Ein ganz analoger Gedanke ist es, wenn die Vorzüglichkeit des Priesterthums Christi immer wieder auf seine himmlische Wohnstätte (4 14 6 20 7 26 8 1 9 11 24 10 12) und die Unvergänglichkeit seines Lebens (7 3 8 16 24 9 14) hinausgeführt wird. Die Inconcinnität des alttestamentlichen Dienstes, der dem lebendigen Gott im Himmel von sterblichen Menschen auf Erden dargebracht werden musste, hat einem der Gottesidee völlig adäquaten Priesterdienst Platz gemacht.

Wie der Abstand zwischen Gottes ewiger Kraft und des Menschen vergänglicher Schwachheit, so ist auch die Spannung zwischen Gottes Vollkommenheit und menschlicher Sünde in der Vollendung ganz, für die Gegenwart wenigstens in Christus beigelegt. Von hier aus wird es in der That deutlich, wesshalb das Prädikat der Heiligkeit im Neuen Testament zurücktritt, und hier die Offenbarung Gottes im Begriff des Vaters gipfelt. Eben als gegensätzlich gemeintes kann es auf dem Standpunkt der machtvollen und vollendenden Selbstmittheilung Gottes nicht das höchste sein. Dass aber der eigentliche Inhalt dieser Idee im Neuen Testament übernommen ist und zwar in spezifisch ethischer Zuspitzung, das zeigt nicht nur die häufige Verwendung, die der Begriff des Heiligen im Bereich des christlichen Lebens erhält, sondern besonders auch die so beliebte Bezeichnung des Geistes, in dem Gott sich den Gläubigen erschliesst, als des heiligen (z. B. Hebr 2 4 6 4 I Pt 1 12 Act 1 5 etc.). Auch wird ja, wenngleich nicht oft, von der Heiligkeit Gottes gesprochen. Joh 17 11 erwartet die Bewahrung der Jünger in der Sphäre des Namens Gottes von dem heiligen Vater, und Did 10 2 dankt ihm, dass er seinen heiligen Namen in den Herzen wohnen lässt. I Pt 1 15 f. Hebr 12 10 stellen Gottes Heiligkeit und die Theilnahme daran als Ziel der Christen hin, und Apk 6 10 erbittet vom heiligen Herrn, dass er endlich Gericht halte an den Erdbewohnern. Ueberall ist es Gottes sittliche Erhabenheit, die nichts Unreines duldet und dies machtvoll überwindet, was den Verfassern vorschwebt, eine Erhabenheit aber, welche sich in den Gedanken des Vatergottes einordnet und den Seinen sicheren Schutz gewährt. Natürlich gehört zu dieser sittlichen Erhabenheit auch die Unnahbarkeit Gottes für jede Versuchung zur Sünde (Jac 1 13, vgl. v. 17 I Joh 1 5). Man wird aber hier noch ein weiteres Moment zu beachten haben. Gottes Heiligkeit kommt nämlich zu sinnlicher An-

schauung, wenn er in seinem Tempel weilend gedacht wird, d. h. in heiligem Bereich (vgl. I Cl 59 3 „als Heiliger weilend unter Heiligen"). Der Hebräerbrief denkt das irdische Heiligthum als Abbild des himmlischen (8 5) und im Himmel das wahre Bundeszelt befindlich (8 2 9 24). Besonders aber der Apokalyptiker schaut Gott in seinem himmlischen Tempel (11 19 14 17), der gemeinhin geschlossen ist, nur bei besonderem Anlass sich öffnet (11 19 15 5). Dieser Tempel ist die Stiftshütte (15 5, vgl. noch σκηνή und σκηνοῦν 7 15 12 12 13 6 21 3). Auch ein goldener Altar, die Bundeslade, ein Weihrauchfass sind hier vorhanden (6 9 8 3—5 11 19), und Tag und Nacht findet Verehrung und Anbetung vor Gottes Thron in seinem Tempel statt (z. B. 4 8—11 7 15 u. s. w.). In diesem Zusammenhange erst mit seiner Anbetung kommt der Gedanke der Heiligkeit Gottes zu seinem Abschluss. Das kultische Moment dürfte für die ganze Idee werthvoller sein, als die Darstellungen meist erkennen lassen. Die Scheu, Ehrfurcht und Anbetung ist ihr unmittelbares Korrelat.

Die Heiligkeit als die alle Gottesverehrung bedingende, überweltliche, aber auch ethisch geartete Erhabenheit Gottes bewährt sich in seiner Gerechtigkeit. Hier wird man Cremer zustimmen müssen, wenn er gegen Ritschl sagt: Die energische Beziehung der Gerechtigkeit Gottes auf das göttliche Richten ist im vollen Rechte, falsch nur die einseitige Beziehung auf die Strafgerechtigkeit (Christl. Lehre v. d. Eigensch. Gottes 1897 p. 50). Ebenso trifft seine Definition (ib. p. 66) zu: „Die Gerechtigkeit Gottes ist die Bethätigung seiner Macht im Gericht in Gemässheit seiner Heiligkeit zu Gunsten" — seiner Gerechten. Eine genaue Reflexion über die, welche Gottes Gerechte sind und darauf hoffen dürfen, dass er ihnen Recht schafft, wie Cremer sie noch bietet, gehört nicht zu den gemeinsamen neutestamentlichen Gedanken über Gottes Gerechtigkeit. Dagegen erprobt sich jener Satz an den hier in Betracht kommenden neutestamentlichen Aussagen ohne Schwierigkeit. Ausdrücklich wird Gottes Gerechtigkeit auf die Gerichtsübung bezogen (I Pt 2 23 II Tim 4 8 Apk 15 3f. 16 5—7 19 2), die ohne Ansehen der Person (I Pt 1 17) in Gerechtigkeit (Act 17 31 Apk 19 11) auf Grund seiner Heiligkeit (vgl. Apk 6 10 15 4 16 5) erfolgt. Die Bethätigung gegen die Bösen ist aber unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit der gegen die Gerechten nicht gleichgeordnet, sondern, wenngleich diese nach dem Gesichtspunkt der Aequivalenz auch in sich selbst berechtigt ist (vgl. z. B. Apk 16 6), als Mittel untergeordnet. Das zeigt besonders deutlich Apk 18 20, wo die Heiligen zur Freude aufgefordert werden, weil Gott ihr Gericht gerichtet habe ἐξ αὐτῆς sc. πόρνης. Ebenso sehnen 6 10 die Märtyrer das Gericht herbei, weil es die Rache für ihr

unschuldig vergossenes Blut mit sich bringt (ib. vgl. 19 2). Ja II Cl 17 7 preisen die Gerechten Gott wegen der Qual der Gottlosen, weil darin die Hoffnung ihrer Erlösung von aller Pein gegeben ist (vgl. noch Jac 5 4—6 mit v. 1—3). Wird nun aber die Vergeltung dem Rechtschaffen für die Gerechten untergeordnet, so ist offenbar die wesentliche Bethätigung der Gerechtigkeit der Lohn, den er seinen Gerechten gibt (vgl. Apk 11 18). So kann der gesammte Inhalt des Gottesgedankens dahin zusammengefasst werden, dass Gott denen, die ihn suchen, ein Aushändiger des Lohnes wird (Hebr 11 6 10 35 11 26 Did 4 7 5 2), ihnen die Krone der Gerechtigkeit gibt (ἀποδώσει II Tim 4 8). Damit ist freilich eine wichtige Vorfrage noch nicht erledigt, die Frage nämlich, wen denn Gott als seinen Gerechten anerkennt und behandelt. Für die uns beschäftigende Litteratur ist nun charakteristisch, dass im Zusammenhange mit der Gerechtigkeit Gottes und mithin prinzipiell, wie bei Paulus, dies Problem nirgends behandelt ist. Immerhin ist es beachtenswerth, dass Hebr 6 10 von der Gerechtigkeit Gottes auf Grund ihrer früheren Dienste die Bewahrung der lässig gewordenen Christen vor dem Abfall erwartet. Undeutlich ist II Pt 1 1. Doch scheint hier auf die „Gerechtigkeit unseres Gottes“ die Gleichwerthigkeit des Glaubens für jüdische und heidnische Christen zurückgeführt zu sein. Am nächsten streift es an die paulinische Fassung der Gerechtigkeit Gottes, wenn die Sündenvergebung für bussfertige Gläubige auf Gottes (Treue und) Gerechtigkeit zurückgeführt wird (I Joh 1 9, vgl. Abth. III p. 41).

Mit Gottes Gerechtigkeit verbindet sich mehrfach der Hinweis auf seine Wahrhaftigkeit. Beide geben seinen Wegen (Apk 15 3) und Gerichten (16 7 19 2) das Gepräge, wie auch 6 10 auf Grund seiner Wahrhaftigkeit (und Heiligkeit) das Gericht erwartet wird. Bezogen ist Gottes Wahrhaftigkeit hier wie Hebr 6 18 Tit 1 2 I Cl 27 2 auf die von ihm gemachten Verheissungen. Dadurch wird sie inhaltlich auf's Engste mit der Treue Gottes verbunden, die das in der Verheissung gegebene Versprechen einlöst (Hebr 10 23 11 11 I Cl 27 1). Daneben wird (I Pt 4 19 I Cl 60 1) Gottes Treue auch auf die Innehaltung seiner Schöpfergesinnung bezogen. Eine andere Seite der göttlichen Wahrhaftigkeit wird bezeichnet, wenn auf Gottes Einfalt hingewiesen wird, der, wenn er gibt, es aufrichtig und ohne vorzurücken thut (Jac 1 5). Mit der Wahrhaftigkeit und Treue, die Gottes Stetigkeit in der Durchführung seiner Heilsabsichten gewährleistet, verbindet sich seine Weisheit (z. B. Apk 7 12 I Cl 24 5 33 3 60 1 Herm Vis I 3 4), die die rechten Mittel dafür zu finden weiss.

Wenn diese Eigenschaften Gottes sämmtlich auf die Heilsdarbietung Bezug haben, so sind sie doch selbstverständlich zugleich für

die Art des uns dargebotenen Heiles charakteristisch. Gottes Tugenden (I Pt 2 9 II Pt 1 3) sind nicht nur das Mittel unserer Berufung und der Gegenstand unseres Lobpreises, sondern zugleich das Ideal der Gesinnung, der Gottes Herrlichkeit und Seligkeit beigelegt werden. Dieser Zusammenhang der Gottesidee ist später zu entwickeln, hier genügt es, darauf hinzuweisen, dass die Christen als Heilige und Gerechte bezeichnet werden, dass Gottes Absicht dahin geht, uns an seiner Heiligkeit theilnehmen zu lassen (Hebr 12 10), und wir daher heilig werden müssen (I Pt 1 15 16).

3. Die Anschauung, in der sich im Christenthum die auf das Heil gerichtete Tugend Gottes in ihrer ganzen Grösse erschliesst, ist die seiner Vaterliebe. Hier zeigt sich zugleich der starke Zusammenhang des Gottesgedankens mit dem Christusglauben. Denn Gott erscheint in ursprünglicher Weise als Vater Jesu Christi (Apk 1 6 2 27 3 5 21 14 1 Hebr 1 5 I Pt 1 3 I Cl 7 4 II Cl 9 11 Ign E 2 1 M 3 1 T 9 2 etc. Polyc 12 2 Herm S V 6 3 4 IX 12 2) und ebenso Christus als Gottes Sohn (Act 9 20 13 33 Apk 2 18 Hebr 1 2 5 6 8 3 6 4 14 5 8 6 6 7 3 28 10 29 II Pt 1 17 I Cl 36 4 Barn 5 9 6 12 7 2 9 12 8—12 15 5 Ign E 20 2 M 13 1 R in etc. Herm Vis II 2 8 etc. Did 7 1 3, vgl. 16 4). Diese Beziehung ist für das Verständniss des Vatergedankens von grundlegender Bedeutung. Denn handelt Gott als Vater mit Christus und erst in ihm mit den Menschen, so ist damit der Inhalt der Vatergesinnung an dem Heilsstande und der Seligkeit Christi deutlich erkennbar. Die Vorstellung von Christus wird zum Massstab des Vatergedankens. Damit ist jeder Verflachung der Vateridee ein Riegel vorgeschoben; denn mit dem blossen Schöpfergedanken kann nun diese Idee desshalb nicht identifizirt werden, weil Christus als der Sohn mit seinem Lebensbestande sich so unendlich über die natürliche Schöpfung erhebt. Wie es Gottes eigenes Leben ist, das in Christus sich darstellt, so ist der erschöpfende Erweis der Vatergüte erst mit der Mittheilung seines eigenen, überweltlichen Lebens gegeben.

Dem entspricht denn auch die Anwendung des Gedankens. Als Vater Christi ist Gott Vater überhaupt (Act 1 4 7 2 33 I Pt 1 2 17 Jac 1 27 3 9 I Tim 1 2 II Tim 1 2 Tit 1 4 Jud 1 II Pt 1 17 I Cl 8 3 19 2 23 1 29 1 56 16 62 2 II Cl 3 2 8 4 10 1 14 1, vgl. 3 1 20 5 Barn 12 8 14 6 Ign E 3 2 4 2 5 1 u. oft. Herm Vis III 9 10 Did 1 5 7 1 3 8 2 9 2 3). Entsprechend wird auch von den Christen als Söhnen Gottes geredet (Hebr 2 10 12 5—8 I Pt 1 14 Apk 21 7, vgl. II Cl 9 10 I Cl 56 4 Barn 1 1 4 9 15 2). Der Vatergedanke und der entsprechende Kindschaftsgedanke steht in vorherrschender Beziehung zur Heilsvollendung (Act 1 7 Hebr 2 10 Apk 2 27 3 21 21 7 II Pt 1 17) und den geistlichen Gaben der Heils-

gegenwart (Act 1 4 2 33 I Pt 1 2 3 I Tim 1 2 II Tim 1 2 Tit 1 4 Jud 1 Did 9 2 3 10 2), aber auch die Schöpfung mit ihren Gaben ist bereits auf Gottes Vaterwesen zurückgeführt. So erscheint Gott in einem (durch die Schöpfung vermittelten) Vater-Verhältniss zu den Lichtwesen (Jac 1 17, vgl. Eph 3 15), ja zu allen, auch den Menschengeistern (Hebr 12 9). Entsprechend wird das Bruderverhältniss des Erlösers zu den Erlösten, demgemäss sie alle als Gottessöhne bezeichnet werden, auf den gemeinsamen Ursprung aus Gott zurückgeführt (Hebr 2 10 11). Auch Jac 3 9 liegt der gleiche Zusammenhang vor, wenn der Widerspruch zum Lobpreis des Vaters im Fluch gegen die nach Gottes Bild geschaffenen Menschen gefunden wird. Von hier aus fällt auf den Gedanken des „treuen Schöpfers“ (I Pt 4 19 u. s. o.) neues Licht. Es ist an sich gewiss keine Verkümmerung, sondern eine konsequente Erfassung Gottes als des Vaters, wenn schon die Schöpfung nach Gottes Bilde, zu Gottes Geschlecht (Act 17 28 f.) als eine That des Vaters verstanden wird. Aber allerdings hat dies Moment zur Verkümmerung des reichen Inhalts dieses Gedankens, nämlich zur einfachen Gleichung des Vater- und Schöpfergedankens geführt[1]. Auch lässt sich nicht leugnen, dass schon in unseren Schriften die köstliche Unmittelbarkeit und Einfalt der hiermit von Jesus ausgesprochenen Gottesanschauung hinter den Schauern der Majestät und des Mysteriums zurücktritt (vgl. p. 3). Immerhin ist noch ein so tiefes Verständniss mindestens sporadisch vorhanden, wie es Barn ausspricht, dass nämlich Gott die Gläubigen zu Kindesseelen umgeschaffen habe (6 11). Treffender kann gewiss das Geheimniss des Christenthums nicht bezeichnet werden.

Wenn Gott als Vater bezeichnet wird, so soll damit vor Allem seine Liebe zu uns ausgesprochen werden. Denn in Christus ist seine Menschenliebe erschienen (Tit 3 4), die Gläubigen sind seine Geliebten (Jud 1 21 Ign R in. T in., vgl. auch Ph 1 1 Hebr 12 6 Apk 20 9 Barn 4 1 21 9 I Cl 3 1 8 5 56 4). Mit Gottes Liebe ist seine unveränderliche Güte gegeben (Tit 3 4 I Cl 9 1 60 1 u. ö. Ign M 10 1, vgl. Jac 1 17), sein grosses Mitleid und Erbarmen (Jac 5 11 Hebr 4 16 I Pt 1 3 2 10 I Cl 9 1 20 11 23 1 Ign T 12 3 R in. Ph in. S in. 12 2), seine Langmuth, mit der er einst das Fluthgericht (I Pt 3 20), jetzt das Endgericht verzögert

---

[1] So schon I Cl 19 1 35 3, vgl. Harnack, Dgg. I p. 170. Zu beachten ist, dass schon bei Philo diese Gleichung sich findet, indem die Welt als νεώτερος oder αἰσθητὸς υἱός bezeichnet wird (Siegfried p. 235). Auf die Güte des seligen Gottes wird die Schöpfung und sein ununterbrochenes Wohlthun zurückgeführt (ib. 205 ff.). Nicht minder wichtig ist, dass auch Seneca (Zeller III 1³ p. 703) und Epictet (Hatch p. 113 f.) von Gotteskindschaft reden. Diese schien also als allgemein menschlicher Ausdruck natürlicher Religiosität verstanden werden zu müssen.

(II Pt 3 15) und uns trägt (Ign P 1 2 3 1 Eph 11 1), ja selbst Gottes Sanftmuth gegen uns (Ign P 6 2)[1].

Der Vatergedanke schliesst in sich ein, dass das ganze Leben der Christen durch Gottes gnädigen Willen getragen ist. Alle Begebnisse, die uns treffen, müssen wir als gute hinnehmen, weil ohne Gottes Willen nichts geschieht (Did 3 10). Denn ohne ihn geht auch nicht ein Haar vom Haupte verloren (Act 27 34). Er sorgt für die Seinen (I Pt 5 7 Hebr 13 6), erhebt die Gebeugten (I Pt 5 6) und sendet rechtzeitige Hilfe (Hebr 4 16). Wie er mit Jesus war (Act 10 38), so wirkt er auch mit den Aposteln (14 27 15 4) und durch sie (15 12 21 19), indem er seine Hand ausstreckt (4 30). Wie Paulus es auf den göttlichen Beistand zurückführt, wenn er bis zur Stunde dasteht (26 22, vgl. 18 21 27 24), so werden alle Brüder der Gnade Gottes übergeben (20 32 14 26), der seine Knechte vor Plagen versiegeln lässt (Apk 7 3). Er hilft denen, die in Gefahr sind, rettet die Verzweifelten (I Cl 59 3), ist ein Schutz und Schirm der Seinen, behütet sie mit starker Hand vor ihren Feinden (60 3), dass sie sicher wohnen können (58 1). Er sättigt die Darbenden (38 2 59 4), erbarmt sich der Niedrigen, rettet die in Trübsal Befindlichen, heilt die Kranken, löst die Gefangenen, ermuthigt die Kleinmüthigen, erscheint den Bittenden, kurz er ist Helfer und Patron der Seinigen (59 4). Wie alle Hilfe und Bewahrung, so ist überhaupt alles Gute Gottes Gabe (Jac 1 17), auch alle leibliche Speise und Genuss (Act 14 17 I Tim 4 3f. 6 17 Did 1 5 10 3 etc.). Vornehmlich in der Erhörung der Gebete zeigt sich die Hilfsbereitschaft des Vaters. Das kräftige Gebet des Gerechten vermag viel (Jac 5 16—18). Denn Gottes Ohren sind auf die Bitten der Gerechten gerichtet (I Pt 3 12). Der Herr ist sehr barmherzig, und Allen, die ihn bitten, giebt er unaufhörlich (Herm S V 4 4, vgl. V 3 9 M IX Vis III 10 6 u. s w.). Geflissentlich weist der Apokalyptiker darauf hin, welch' einen gewaltigen Einfluss auf die Herbeiführung des Endes das Gebet der Heiligen hat (6 9f. 5 8 u. 8 2ff. 15 2ff., 16 7, vgl. Hen 47 etc.). Ebenso ist das Gebet um geistliche Gaben der Erhörung sicher (Jac 1 5 6 5 16), aber auch in jeglicher Noth ist das Gebet am Platz, um Hilfe zu erlangen (vgl. Jac 5 13ff. etc.).

Durch den Vatergedanken bestimmt sich das Verhältniss, in dem die Christen stehen. Er ist unser Vater, ist unser Gott (Act 2 39 Apk 5 10 7 3 10 12 11 15 12 10 19 1 5 6 Hebr 11 16; beachte besonders die Korrelation ἔσομαι αὐτῷ θεός καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός Apk 21 7) und wir

---

[1] Die mystische Anschauung von einem Sein Gottes im Menschen wie vom Geiste Gottes könnte als besonders inniger Ausdruck seines Verhältnisses zu den Gläubigen hier angeschlossen werden, bleibt aber besser einem anderen Zusammenhange vorbehalten.

sind sein (Act 27 23 οὗ sc. θεοῦ εἰμι, II Tim 2 19 τοὺς ὄντας αὐτοῦ), seine Söhne (s. o.), sein Eigenthumsvolk (I Pt 2 9 10, vgl. Act 15 14 Hebr 4 9 8 10 Apk 18 4 21 3), ein auserwähltes Geschlecht und ein heiliger Stamm (I Pt 2 9), dem der Name Gottes und der Gottesstadt an die Stirn geschrieben ist (Apk 3 12 14 1 22 4), Menschen Gottes (I Tim 6 11 II Tim 3 17), seine Heerde (I Pt 5 2, vgl. 2 25 Hebr 13 20 Apk 7 17, auch Act 20 28f.), sein Haus (I Tim 3 15 Hebr 3 6 10 21 I Pt 2 5 4 17) und sein Tempel (Apk 3 12 etc), seine Gemeinde (Act 20 28 I Tim 3 5 15 Did 9 4 10 5 etc.) und sein Reich (Apk 1 6 5 10). Gern wird das Verhältniss zu Gott unter dem Bilde des Priesterdienstes beschrieben. Die Christen sind eine heilige, königliche Priesterschaft (I Pt 2 5 9), Gottes Priester (Apk 1 6 5 10 20 6, vgl. auch Tit 2 3 ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς und I Cl 40f.)[1]; es ist ihr Recht, zu Gott herzuzutreten und seinem Gnadenthron zu nahen (Hebr 4 16 7 19 25 10 1 22 11 6, vgl. Jac 4 8). Denn durch Christus sind sie zu Gott herzugebracht (I Pt 3 18); er naht sich denen, die ihm nahen (Jac 4 8). Dieser Priesterdienst übertrifft den alttestamentlichen. Denn das erste Zelt ist weggenommen, der Weg zum Heiligthum blossgelegt (Hebr 9 8, vgl. 6 19), die Christen treten näher und höher hinauf zum Altar Gottes als die Juden (Barn 1 7), ja sie sind zur himmlischen Wohnstätte Gottes herzugetreten (Hebr 12 22f.). Wenn es den Seligen vorbehalten ist, vor Gottes Thron, in seinem Zelt zu stehen (Apk 7 15 21 3), sein Antlitz zu schauen (22 4), so ist doch dies alles in gewisser, in geistiger Weise schon jetzt ihnen gegeben. Als Gottes Priester haben sie aber auch Priesterdienst zu verrichten (λατρεύειν Act 24 14 27 23 II Tim 1 3 Hebr 9 9 14 10 2 12 28 Apk 7 15 22 3, θρησκεία Jac 1 26f.), d. h. geistliche, wohlgefällige Opfer darzubringen (I Pt 2 5). Es ist nichts, was nicht unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt werden könnte (vgl. Rm 12 1), so der Zeugentod des Paulus (II Tim 4 6, vgl. Phil 2 17), das Almosen (Hebr 13 16), das Gebet (v. 15). Ebenso wird das ganze Leben zum Priesterdienst vor Gott, wenn den Priestern zur Aufgabe gemacht wird, Gottes Tugenden zu verkündigen (I Pt 2 9). Denn Gottes Ehre haben die Christen auch durch ihr Leben zu wahren; durch guten Wandel wird Gottes Lehre geschmückt (Tit 2 10), durch muthiges Bekenntniss wird Gott gepriesen (I Pt 4 16, vgl. 4 11). Durch schöne Werke bringt man selbst die Ungläubigen dahin, ihn zu preisen (2 12), während man durch böse Thaten Anlass zur Lästerung seines Namens gibt (I Tim 6 1 Tit 2 5 II Cl 13). Auch Jac 1 27 wird die Gottesverehrung (θρησκεία) in sittlichem Handeln

[1] Hier findet sich allerdings schon die erste Einschränkung des Gedankens, während Did 13 3 noch die Propheten als die geborenen Hohenpriester erscheinen und die Beamten erst an ihre Stelle zu treten beginnen (15 1).

aufgewiesen. Wenn so das ganze Leben gleichsam zum Kultusakt gemacht wird, bleibt doch natürlich ein wesentlicher, um nicht zu sagen, der wesentlichste Theil des Gottesdienstes die direkt religiöse Bethätigung, die Anbetung (προσκυνεῖν), die nur Gott allein zu Theil werden darf (Apk 19 10 22 8 9) und unter Niederfallen (Apk 4 10 5 14 7 11 11 16 19 4 10) auf's Angesicht (7 11 11 16) vollzogen wird. Darin kommt die Einzigartigkeit Gottes zu scharfem Ausdruck. Dass man Gott die Ehre gibt, ist dabei das Entscheidende (Act 10 25f. 14 14f. 12 22f. Apk 11 13 14 7 15 4 16 9 19 7 etc.). Mit dem Lobpreis (αἰνεῖν Act 2 47 3 8f. Hebr 13 15 Apk 19 5, εὐλογεῖν I Pt 1 3 Jac 3 9 Apk 5 12 7 12) und der Verherrlichung Gottes (δοξάζειν Act 4 21 11 18 13 48 21 20 I Pt 2 12 Apk 15 4) verbindet sich der frohe Dank, der ihm gebührt (z. B. Act 28 15 I Tim 2 1 4 3 4 Apk 4 9 7 12 Did 9 10 Barn 7 1), die Anrufung (ἔντευξις I Tim 2 1 4, ἐπικαλεῖσθαι z. B. I Pt 1 17) und das Gebet.

Die Stimmung, die diesen religiösen Akten entspricht, ist, mit Beziehung auf Gottes Vaterstellung zu uns, Liebe zu ihm (Jac 1 12 2 5 II Tim 3 4 I Cl 29 1 49 5 59 3 Ign E 9 2 11 1 15 3 Polyc 3 3 Barn 19 2 Did 1 2) und sollte vollendete Liebe sein (Did 10 5). Dagegen wirkt die Vergegenwärtigung der einzigartigen Erhabenheit und Macht Gottes Scheu und Furcht (z. B. Act 5 5 11 Hebr 12 28 I Pt 1 17 Apk 11 11 14 7 15 4 etc. I Cl 2 8 19 1 23 1 51 2 etc. Herm M 1 2 u. s. w.), Gehorsam (z. B. I Pt 1 2 14 Jac 4 7 Hebr 5 8 12 9 u. oft) und Demuth (z. B. Act 20 19 I Pt 5 5f. Jac 1 9f. 4 6 10 u. oft), mit der man nicht nur sein ganzes Leben unter den Willen Gottes stellt (z. B. Jac 4 15), sondern auch seine eigene kreatürliche (z. B. I Cl 16 15f. 17 2) und sündliche (I Cl 18) Nichtigkeit empfindet und den Ernst seiner Beugung unter Gott selbst durch Kasteiung erweist (I Cl 53 2 55 6; anders Barn 3 1; s. u. Kap. III). Beide Grundempfindungen gegen Gott, von denen letztere doch, namentlich in vielen von den späteren Schriften, bereits überwiegen dürfte, fassen sich im Begriff des Glaubens zusammen, sei es, dass man Gott Glauben schenkt (z. B. Act 16 34 27 25 Tit 3 8), oder auf ihn sein Vertrauen setzt (z. B. Hebr 6 1 I Pt 1 21, vgl. auch Hebr 2 13; Gegensatz ἀπιστία = ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος Hebr 3 12), sich und seine Sache Gott anheimstellt (I Pt 2 23 4 19), alle Sorge auf ihn wirft (I Pt 5 7), sich seinem Arzte hingibt (II Cl 9 7) und auf ihn hofft (oft z. B. I Pt 1 21 3 5 I Tim 4 10 5 5 6 17 Did 4 10). Zu stande gekommen ist dies ganze Verhältniss durch die Bekehrung zu Gott (z. B. Act 14 15 15 19 26 20 I Pt 2 25 u. s. w.) oder durch die Richtung des Sinnes auf ihn (z. B. μετανοεῖν εἰς θεόν Act 20 21).

4. Zeigt unsere gesammte bisherige Erörterung, wie beide Seiten der Gottesanschauung mit einander zusammenhängen, wie die Allmacht und Herrlichkeit Gottes auf das Heil gerichtet, seine Vaterliebe voll unendlicher Erhabenheit gedacht wird, so lässt sich diese innere Einheit beider Momente doch noch deutlicher aufweisen. Bei Paulus knüpft sie sich vorzüglich an den Gedanken der Gnade Gottes als der „ausschliesslichen, göttlichen Kausalität des Heiles", die „alle menschliche Aktivität ausschliesst" (Weiss, Bibl. Theol. p. 282). In Bezug auf diese Ausprägung des Gedankens verhalten sich die von uns zu betrachtenden Schriften nicht gleichmässig. Im Alten Testament bezeichnet Gottes Huld das „Prinzip der ganzen Offenbarung" Gottes, zumal seiner „speziellen Heilsthätigkeit an Israel" (Dillmann, Alttestl. Theol. p. 264). In diesem allgemeineren Sinn finden wir Gnade, wie auch Erbarmen und Langmuth, überall gebraucht[1]. Die Christen werden der Gnade Gottes befohlen (Act 14 26 15 40, vgl. 13 43), und diese wird ihnen gewünscht (I Tim 1 2 6 21 II Tim 1 2 4 22 Tit 1 4 3 15 Hebr 13 25 I Pt 1 2 II Pt 1 2 Apk 1 4 22 21 u. s. w.). Der Christenstand (Act 11 23), insbesondere der Leidensstand (I Pt 2 19 f.) ist Gnade, ein ζυγὸς τῆς χάριτος I Cl 16 17, denn sie ist der Inhalt der Verkündigung (Act 14 3 20 24 32, vgl. I Pt 5 12), durch sie sind die Christen gläubig geworden (Act 18 27); von Gottes Gnade unverkürzt (Hebr 12 15), vermögen sie durch diese Gott wohlgefällig zu dienen (12 28) und dem Gnadenthrone zu nahen, um Gnade und Erbarmen zu erhalten (4 16). Aller Segen der Gemeinde beruht auf Gottes Gnade (Ign M in.), sie ist das Lebenselement, in dem der Christ sich bewegt (E 20 2). Die gegenwärtige Gnade müssen wir lieben und, statt sie zu missbrauchen (Jud 4), vielmehr seine Langmuth fürchten (Ign E 11 1), mit der er uns hält und trägt (ib. P 1 2 6 2). Alle Güter des Christen sind Gnadengaben (χάρις Act 6 8 Jac 4 6 I Pt 1 10 13 3 7 4 10 I Cl 23 1, vgl. χαρίζεσθαι Did 10 3), auch irdisches Leben und Eigenthum (Act 27 24 Did 1 5, vgl. Rm 8 32). So ist Gott der Gott aller Gnade (I Pt 5 10), der Geist ein Geist der Gnade (Hebr 10 29 I Cl 46 6)[2], ja das Kommen der Vollendung ist nichts als das Kommen der Gnade (Did 10 6)[3].

In allen diesen Aussagen fehlt die paulinische, gegensätzliche Zuspitzung der Gnadenlehre, aber offenbar ist mit ihnen die Grundlage

---

[1] Auch von v. Schubert, Kirchengeschichte I p. 128 hervorgehoben: „Ueberwältigend entgegengetreten ist ihnen der Glaube an Einen Gott Himmels und der Erde als einen solchen, der die Menschen in Gnaden suchen will."

[2] Vgl. Sach 12 10 LXX.

[3] Die genauere Ausführung dieses Gedankens siehe in dem Abschnitt über Religion und Sittlichkeit (Kap. IV).

für den paulinischen Gedanken gegeben. Daneben finden sich Aeusserungen, die eine Annäherung an den paulinischen Gedanken aufweisen. So, wenn der Gegensatz der Gnade zu eigenem Können hervortritt. Gott bewahrt gnädig vor Versuchungen, denen unser schwaches Fleisch nicht gewachsen ist (Polyc 7 2). Nicht durch seinen bewussten Willen, sondern aus Gottes Gnade gehört Ignatius der Gemeinde an (S 11 1). Ganz besonders entspricht das Jac 4 6 = I Pt 5 5 sich findende alttestamentliche Citat der paulinischen Empfindung, wenn es den Gegensatz der Gnade Gottes gegen allen Hochmuth der Menschen ausspricht. Wenn zudem Jac 4 4f. dem (zornigen) Eifer Gottes die Gnade in ihrer überragenden Grösse gegenüberstellt, so lässt sich hier, wie in dem schönen κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως (2 13) eine an die paulinische ungesucht erinnernde Stimmung nicht verkennen. In anderer Weise nähert sich dem paulinischen Gegensatz zwischen Gnade und Werken Hebr 13 9, wenn die Festigung des Herzens der Gnade, nicht einer Speiseordnung zugeschrieben wird. Der genuin paulinische Gegensatz, ob auch in eigenartiger Nuance, begegnet uns nur II Tim 1 9 Tit 3 5 und, in direkter Abhängigkeit von Eph 2 8 f., in Polyc 1 3. — Nach anderer Seite erinnert an die paulinische Anschauung die enge Verbindung, in die mehrfach die Gnade Gottes mit dem Kreuze Christi gebracht wird. Durch Gottes Gnade hat Christus den Tod erlitten (Hebr 2 9); die Gnade, unter der die Christen stehen, geht vom Kreuze aus (Barn 9 8). Die Beziehung auf Christus und der Gegensatz gegen alles menschliche Verdienst sind zusammengefasst, wenn es heisst, dass Gottes rettende Gnade (in Christus) erschienen ist (Tit 2 11). Demgemäss wird Gott selbst, wie schon im Alten Testament, als Erretter nicht nur I Tim 1 1 2 3 4 10 Tit 1 3 2 10 3 4, sondern auch Jud 25 I Cl und Ign (vgl. Apk 7 10 ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν, auch 12 10 19 1) bezeichnet und Act 15 11 die ausschliessliche Errettung durch die Gnade des Herrn Jesu bezeugt.

5. Lässt sich hier die gemeinsame Grundlage der Anschauung von der sich in engen Grenzen haltenden Beeinflussung durch den paulinischen Typus deutlich unterscheiden, so gilt Aehnliches von der That der göttlichen Berufung und Erwählung. Die Berufung wird überall als Gottes That gedacht (II Tim 1 9 I Pt 1 15 2 9 5 10, auch II Pt 1 3 I Cl 32 4 65 2 etc.) und desshalb als heilige (II Tim 1 9) oder als himmlische (Hebr 3 1) bezeichnet. Ziel der Berufung ist das vollendete Heil (I Tim 6 12 I Pt 5 10 Hebr 9 15 Apk 19 9 vgl. II Pt 1 3), aber überhaupt Gottes Licht und Segen (I Pt 2 9 3 9 I Cl 59 2). Auch die Verpflichtung zur Heiligkeit und zu unschuldigem Leiden wird I Pt 1 15 f. 2 20 f. unmittelbar in ihr gefunden, II Pt 1 10 der sittliche Wandel als ihre Befestigung

gedacht. Im Wesen der Berufung liegt es von vornherein, dass sie eine freie, zuvorkommende That der göttlichen Gnade ist. Ausdrücklich wird das ausgesprochen, wenn sie II Tim 1 9 als Rettungsthat bezeichnet, und die darin sich erweisende Gnade unseren Werken entgegengestellt wird (vgl. das ἐλεηθῆναι I Tim 1 13 16), aber auch II Pt 1 3 klingt dieser Gegensatz an, wenn auf Gottes eigene Herrlichkeit und Tugend die Berufung zurückgeführt wird.

Der Gedanke der Erwählung hat einen sehr weiten Umfang und wird nicht nur auf den Heilsstand, sondern auch z. B. auf den Aposteldienst (Act 1 2 24 9 15), auf Märtyrer (Polyc 1 1), auf Engel (I Tim 5 21) und selbst auf einzelne Dienste (Act 15 7) bezogen. Charakteristisch ist für die Erwählung zunächst das Moment der Auswahl, wie nicht nur die Beziehung auf die Apostel, sondern auch die auf die Erwählung der Väter zeigt (13 17). Mit dem Moment der Auslese verbindet sich naturgemäss das des Werthvollen (vgl. I Pt 2 4 ἐκλεκτόν, ἔντιμον). Auch im Begriff der ἀπαρχή ist beides mit einander verbunden (Jac 1 18 Apk 14 4). In der Erwählung liegt aber auch der Gedanke einer vorangehenden Erkenntniss; so setzt Act 1 24 die Erwählung damit in Verbindung, dass Gott Aller Herzen kennt; ebenso beruft sich II Tim 2 19 f., wo ersichtlich auf die Erwählung angespielt wird, darauf, dass der Herr die Seinen erkannt hat; nach I Pt 1 1 f. vollzieht sich die Erwählung κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ (vgl. noch das προεγνωσμένου in I Pt 1 20). Schliesslich versteht es sich von selbst, dass die Erwählung für einen bestimmten, sei es vorübergehenden oder bleibenden Zweck stattfindet (vgl. Act 1 24), und dass dazu der Mensch durch Gottes bestimmten Rath und Willen erwählt wird (vgl. βουλὴ ὡρισμένη Act 2 23 4 28, auch προχειροτονεῖν 10 41 und προχειρίζεσθαι 22 14 26 16 etc.). Indem nun der Gedanke auf den Heilsstand der Christen angewendet wird, erscheinen diese als das erwählte Geschlecht (I Pt 2 9, vgl. 1 1 5 13 II Tim 2 10 Tit 1 1 Jac 2 5). Die Erwählung wird hierbei, anders als bei Paulus, mit der Berufung zusammenfallend und durch sie vollzogen gedacht. Das zeigt schon die Zusammenstellung von κλῆσις καὶ ἐκλογή II Pt 1 10 oder κλητοὶ καί ἐκλεκτοί Apk 17 14. Beweisend dafür ist I Pt 1 1 2, wo die Erwählung ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος vollzogen erscheint, während Ign E in. die Gemeinde in wahrhaftigem Leiden geeinigt und erwählt ist, die Erwählung also in den Kreuzestod Christi eingeschlossen gedacht wird.

Daneben finden sich aber auch mannigfaltige Berührungen mit dem paulinischen Gedanken. Man wird es schon dahin rechnen dürfen, wenn die Erwählung auf Christus bezogen (I Pt 2 4 6) und gesagt wird, dass er vor Grundlegung der Welt von Gott erkannt ist (I Pt 1 20); speziell wird Christi Leiden von dem bestimmten Rathschluss

und der Vorauserkenntniss Gottes abhängig gemacht (Act 2 23 4 28). Mit Bezug auf Gottes Heilsrathschluss heisst es ferner, dass Gott vor ewiger Zeit das Leben verheissen (Tit 1 2), und dass er uns vor ewiger Zeit seine Gnade geschenkt habe (II Tim 1 9). In letzterem Schreiben findet sich auch der spezifisch paulinische Erwählungsgedanke. Wenn der Apostel um der Erwählten willen seine Thätigkeit am Worte übt, so muss die Erwählung dem Glauben vorangehend gedacht werden (II Tim 2 10); der gleiche Gedanke wird ausgesprochen, wenn die Berufung durch den eigenen Vorsatz Gottes motivirt wird (II Tim 1 9). Nur ist der Erwählungsgedanke unmittelbar mit der sittlichen Abzweckung verbunden. An den Satz, dass der Herr die Seinen erkannt hat, schliesst sich unmittelbar die Aufforderung, von der Ungerechtigkeit abzutreten (II 2 19). Wer im Haushalte Gottes zu den zur Unehre dienenden Gefässen gehört, kann durch Reinigung ein Gefäss zu ehrenvollem Gebrauch werden (II 2 20 21). Von einer durch die Erwählung gesetzten Naturbestimmtheit darf also nicht geredet werden. An Paulus orientirt ist auch die freilich sehr abgeblasste Auffassung von I Cl. Es ist eine feste Zahl von Auserwählten (59 2), die Gott durch Christus (64 1 50 7 59 3) erwählt hat. Motiv der Erwählung ist Gottes Liebe (49 6) zu denen, die ihn lieben (59 3). Doch hat er seine Wohlthaten für sie bereitet, ehe sie geboren wurden (38 3). Auch bei Cl tritt das ethische Moment stark hervor (vgl. namentlich 46 4 49 5). Der paulinische Gedanke wird aber auch sonst, zum Theil in ganz anderer Form, ausgesprochen, so dass man sieht, wie er seinem Kern nach religiöses Gemeingut war. Direkt an Paulus erinnert es, wenn nach Ign E in. Gott die Gemeinde πρὸ αἰώνων προώρισεν, und Nachklang der paulinischen Predigt wird es auch sein, wenn Act 13 48 von einer Verordnung Gottes zum ewigen Leben (τεταγμένοι) geredet wird. Eigenartig gewendet ist der Gedanke, wenn Hermas die Kirche als vor allen Dingen geschaffen darstellt (Vis II 4 1, ebenso II Cl 14 1). Ohne Beziehung zur paulinischen Ausprägung dürfte der Gedanke des Apokalyptikers sein, der die Namen der Seligen von Gott bereits in's Lebensbuch geschrieben sein lässt (Apk 20 12 15 21 27, auch Herm Vis I 3 2 M VIII 6 S II 9), und zwar von Grundlegung der Welt her (Apk 13 8 17 8), was freilich eine Streichung nicht ausschliesst (Apk 3 5). Ebenso denkt Hebr 12 23 die Gemeinde der Erstgeborenen im Himmel angeschrieben. Eigenthümlich ist der Gedanke, dass Gott die berufen, für welche er den Geist bereitet habe (Barn 19 7 = Did 4 10), und entsprechend heisst es Barn 6 14, dass der Geist des Herrn voraussah, wer statt des steinernen ein fleischernes Herz erhalten solle (vgl. auch 3 6). Aber auch die Kehrseite fehlt nicht. Denn die Gottlosen, die sich in die christliche Gemeinde ein-

geschlichen haben, sind (in der Weissagung des Henoch und somit nach Gottes Rathschluss) längst προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα (Jud 4) und die, die am Worte Anstoss nehmen, wurden dazu auch gesetzt (I P 2 8).

6. Deutlich zeigen diese Sätze, wie auch der Erwählungsgedanke überhaupt, die Freiheit im Walten der göttlichen Gnade und somit die Verbindung des gütigen Vaterwesens mit der unendlichen Erhabenheit und Heiligkeit Gottes. Indess sind doch diese Aeusserungen, und gleiches gilt von denen über die Berufung und über Gottes Gnade, zu spärlich, als dass wir aus ihnen schon auf eine entsprechende, stets sich gleichbleibende religiöse Grundstimmung schliessen könnten. Aber diese ist in der That vorhanden. Sie zeigt sich, sobald wir auf das Verhältniss des Gottesgedankens zum Heilsgedanken achten. Denn das ist der ausschliesslich und überall herrschende Grundsatz, dass alles Heil von Gott und von ihm allein bedingt sei. Sein ist das Reich, in dem die Vollendeten leben (βασιλεία θεοῦ) oder das Paradies (π. θεοῦ Apk 2 7). Die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem, steigt von Gott herab (3 12 21 2 10), er ist ihr Künstler und Schöpfer und hat sie bereitet (Hebr 11 10 16, vgl. auch Did 10 5). Aus seinem Throne quillt das Wasser des Lebens, und er gibt es (Apk 21 6 22 1). Diese Seligkeit hat er vor ewigen Zeiten verheissen (Tit 1 2, vgl. Jac 1 12 2 5 II Pt 1 4), und er führt seine Söhne zur Herrlichkeit (Hebr 2 10). Zur rechten Zeit wird er die Erscheinung Christi zeigen (I Tim 6 15) und seine Gemeinde in sein Reich sammeln (Did 9 4 10 5). Durch das Wort des Allmächtigen ist der Thurm der Kirche gegründet und von der unsichtbaren Gewalt des Herrschers wird er gehalten (Herm Vis III 3 5 vgl. I 3 4). Von ihm kommt alles Heil (θεὸς εἰρήνης Hebr 13 20) und jede Gnade (θ. πάσης χάριτος I Pt 5 10), eitel gute und vollkommene Gabe (Jac 1 17). Ja der Dienst in der Gemeinde geschieht durch seine Kraft, jedes erbauliche Wort als sein Spruch (I Pt 4 11), jede Gabe ist seine Gnadengabe (II Tim 1 6, vgl. oben p. 18). Er hat uns Leben und Erkenntniss und Glauben, den heiligen Weinstock David's und Unsterblichkeit bekannt gemacht und ewiges Leben geschenkt (Did 9 2 3 10 2 3).

Es ist nun aber nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass diese Abhängigkeit alles Heils von Gott auch an der menschlichen Freiheit keine Schranke hat. Vielmehr erscheint auch das innere, das religiössittliche Leben als Gottes Gabe und Gottes That. Und zwar findet sich dieser Gedanke nicht etwa nur in paulinisch beeinflussten Schriften, sondern erweist sich als religiöses Gemeingut. Mit besonderer Stärke tritt er in Act hervor. Gott hat den Heiden die Thüre des Glaubens geöffnet (14 27) und durch Glauben ihre Herzen gereinigt

(15 9). Zum Glauben kommt es durch Gnade (18 27) bei Allen, die zum Leben verordnet sind (13 48, vgl. noch 15 7 11 23). Der Herr führt sie Alle aus der Ferne herzu (2 39), wie er den Paulus zur Erkenntniss seines Willens vorausbestimmt hat (22 14). Ebenso gilt die Sinnesänderung als Gottes Geschenk (11 18). Auch der ganze Verlauf des Heiligungslebens steht unter Gottes Walten. Er muss seinen Knechten geben, mit Zuversicht das Wort zu reden (4 29). Ihm wird die Gemeinde befohlen, denn er hat Macht aufzubauen und Allen Erbtheil zu geben unter den Geheiligten (20 32). Gleiche Gedanken sind den anderen Schriften nicht fremd, wenn sie auch sich nicht in gleicher Fülle finden. Gott hat uns neu geboren durch sein Wort (I Pt 1 23 Jac 1 18), er gibt Sinnesänderung zur Erkenntniss der Wahrheit (II Tim 2 25, vgl. φωτισθέντες Hebr 6 4 10 32) und hat mit der Erkenntniss uns alles zum Leben und zur Frömmigkeit Dienende geschenkt (II Pt 1 3). Gott schenkt dem Täufling auf seine Bitte ein reines Gewissen (I Pt 3 21), gibt sein Gesetz in die Herzen (Hebr 8 10 Herm S VIII 1—3), lässt die Gerechtigkeit träufeln, um von jeder Bosheit frei, gerecht und heilig zu machen, und wer um Gerechtigkeit bittet, nimmt ein Theil von ihr mit nach Hause (ib. Vis III 9 1 2 1 6). Er gibt die himmlische Weisheit des neuen Lebens (Jac 1 5 3 15 17), Kraft zum Leiden (II Tim 1 8), den Geist der Kraft, Liebe und Mässigkeit (ib. vgl. 7). Durch Gnade wird das Herz gefestigt (Hebr 13 9), Gott selbst wird die Christen bereiten, stützen, stark machen (I Pt 5 10). In seiner Macht werden die Christen vor dem Straucheln bewahrt zur Errettung (I Pt 1 5 Jud 24, Polyc 7 2), wird ihnen Sinnesänderung geschenkt, wenn sie gefallen sind (Herm S VIII 6 1 2 Barn 16 9) und der richtige Zustand hergestellt (Ign Ph 8 1). Gott muss die Gemeinde im Glauben, in der Wahrheit und in allem Guten erbauen (Polyc 12 2), sie zum Wohlthun bereit machen (Ign P 7 3), sie in allem Guten vollbereiten, dass sie seinen Willen thun und in ihnen schaffen, was vor ihm wohlgefällig ist (Hebr 13 21, vgl. 6 2 3), sie in seiner Liebe vollenden (Did 10 5). Besonders reich ist die Aussprache dieses Gedankens in I Cl. Gott schenkt eine unersättliche Begier zum Gutesthun (2 2), Bruderliebe (48 1 50 1 2), Enthaltsamkeit 38 2), Muth im Leiden (55 3), Demuth (56 1). Man achte besonders darauf, wie 60 64 alles sittliche Leben als Gottes Gabe erbeten wird.

Die Kehrseite dieses Gedankens wäre, dass auch die Sünde auf Gott zurückgeführt würde [1]). Indess ist das nur selten ausgesprochen. In Betracht kommt zunächst, dass die Kreuzigung Jesu durch die Juden dem vorgefassten Plane Gottes gemäss war (Act 2 23 3 18 4 27f.).

---

[1] Vgl. dazu CLEMEN, Lehre von der Sünde I (1897) p. 123—151.

Ebenso entsprechen dem Plane Gottes alle Greuelthaten der Endzeit, welche die Apokalypse schildert, da für Alles bereits eine feste Frist bestimmt ist. Eine direkte Zurückführung der Sünde auf Gott findet sich Act 7 42 (von Clemen übersehen): der Sterndienst, dem Israel verfiel, wird darauf zurückgeführt, dass Gott sich wandte und sie dahingab. Ferner führt es Hermas auf Gott zurück, wenn die Kinder der Ungerechtigkeit in der Gemeinde nicht Busse gethan haben (Vis III 6 1). In beiden Fällen handelt es sich aber um eine Gerichtsthat des göttlichen Zornes, durch vorangehende menschliche Sündenschuld hervorgerufen. Ebenso wird Hebr 6 4 12 17 zu verstehen sein. Mit dem Gedanken der göttlichen Vergebungsbereitschaft wird der des Zorngerichts im Hebräerbrief dadurch ausgeglichen, dass alle Mittel der Erneuerung und Vergebung bereits verbraucht sind (vgl. noch 10 26), bei Hermas durch die Voraussicht, dass die Busse doch nicht aufrichtig sein, und sie Gott zum zweiten Male lästern würden (S VIII 6 1 2). Doch zeigt sich andererseits das Bestreben, die göttliche Liebe und Vergebungsbereitschaft in ihrer ganzen Fülle darzustellen und durch die Annahme eines Verstockungsgerichts nicht verkürzen zu lassen (vgl. darüber unten Kap. V). Ebenso wird einmal (Jac 1 13 17) kräftig hervorgehoben, dass Gott bei seiner vollständigen Unzugänglichkeit für die Sünde auch nicht zur Sünde versuchen könne, sondern von ihm nur gute und vollkommene Gabe, die Neugeburt durch das Wort der Wahrheit stamme.

Im Gottesgedanken, das dürfte unsere Ausführung erwiesen haben, sind die wesentlichen Momente der Heilsanschauung wie in einem Brennpunkt vereinigt. Das ewige Leben ist ein Leben, wie es Gott führt, ein Leben gleicher Massen voll seliger Herrlichkeit und sittlicher Grösse, ein Leben voll unendlicher Erhabenheit über die Welt und Beherrschung der Welt. Alle diese Momente stehen nicht für sich isolirt, sondern sind in lebendiger Einheit zusammengefasst. Dies Leben Gottes erschliesst sich seinen Kindern im Verkehr mit ihm, es ist seine Gabe an sie, ein Leben im steten Bewusstsein der vollständigen Abhängigkeit seiner selbst und aller Aeusserungen von ihm und doch der völligen geistigen Gleichartigkeit mit ihm, ein Leben in unendlicher Furcht und Liebe. Der Verkehr mit Gott, die Gottesnähe und Gottesgemeinschaft, das ist das Heilsgut, das ist die Seligkeit. Darin liegt unmittelbar, dass die Seligkeit schon da ist, denn Gott ist nahe, aber ebenso unmittelbar, dass sie noch der Vollendung bedarf, dass sie nicht nur geistig-gedankenmässig, sondern real, in einer übernatürlichen Sphäre, bei Gott, erlebt sein will. Diese Gedanken in ihrer ganzen Fülle und Anschaulichkeit vorzuführen, wird jetzt die Aufgabe sein, und da naturgemäss die Heilserfahrung der Gegenwart in mancherlei

Formen beschrieben wird und darzustellen ist, so empfiehlt es sich, mit der Heilsvollendung, in der Alles sich leichter zusammenfassen und überblicken lassen muss, den Anfang zu machen.

Zweites Kapitel.

Die Heilsvollendung.

1. Bei der Heilsvollendung muss für uns nach unserem leitenden Gesichtspunkt das Wesentliche sein, die Züge möglichst deutlich auszuprägen, in denen die Seligkeit dieses Zustandes zum Ausdruck kommt. Indess lassen sich diese Züge aus dem geschichtlichen Zusammenhange nicht herauslösen und, wenn sich das selbst in einem gewissen Grade erreichen liesse, würde dies Verfahren doch ein fehlerhaftes Bild ergeben, denn es bliebe unberücksichtigt, was festzustellen doch von grosser Bedeutung ist: mit welcher Energie, mit welcher Wucht der Gedanke der Heilsvollendung auf die Empfindung einwirkt. Wir gehen daher, indem wir die geschichtliche Form der Heilsvollendung, die Eschatologie betrachten, dabei von dem Zeitpunkt aus, an dem die Parusie erwartet wird.

Ueberraschend ist es zu sehen, wie die Empfindung von der Nähe der Parusie sich gestaltet. Auf den ersten Blick nämlich scheint es, als würde in der von uns betrachteten Periode der Gedanke von der Nähe der Parusie gleichmässig von allen festgehalten. Ueberall findet sich das Bewusstsein, dass die Christen in der letzten Zeit (Act 2 17 Hebr 1 2 Jac 5 3 I Pt 1 5 20 II Pt 3 3 II Tim 3 1 ff. Jud 18 f. Barn 4 9 12 9 Ign Eph 11 1 II Cl 14 2) leben. Noch Ignatius nennt als Inhalt des Evangeliums an erster Stelle die Wiederkunft des Herrn (Ph 9 2), und II Cl 12 1 erhebt die Forderung, stündlich auf das Reich Gottes zu warten, weil wir den Tag nicht kennen. Es ist bekannt, dass dieser Gedankenkreis noch auf lange hinaus zum eisernen Bestande der Christengemeinde gehörte. Interessant ist es nun aber zu beobachten, wie doch in der Stärke der Empfindung, mit der der Gedanke an die Nähe des Weltendes angeeignet wird, eine Entwicklung sich deutlich beobachten lässt. Ganz eigenartig wirken einige Sätze in Act, die den Eindruck höchsten Alters machen. Während der Autor selbst eine gewisse Zurückhaltung beobachtet und z. B. nirgends, wie Paulus, das Eintreffen der Parusie für seine Generation ausdrücklich in Anspruch nimmt, gibt er doch eine Rede wieder, in der Christi Aufenthalt zur Rechten Gottes nur als kurzer Zwischenakt bis

zur Zeit der Wiederherstellung erscheint (3 21). 1 6 setzen die Apostel die Aufrichtung des Reichs für Israel zu ihrer Zeit voraus, müssen sich aber freilich, statt eine bestimmte Antwort zu erhalten, auf die Machtvollkommenheit des Vaters verweisen lassen (v. 7). Neben den Himmelszeichen oben werden auch die Wunder unten auf Erden und die Geistesausgiessung als Vorzeichen des grossen Tages gedacht (2 17 ff.). Schliesslich hebt sich auch 17 30 f. die Gegenwart (τὰ νῦν) dadurch scharf von der Vergangenheit ab, dass Gott den Gerichtstag und den Richter bestimmt hat. Nicht minder lebendig tritt uns in der Offenbarung des Johannes die Erwartung in ihrer lebendigsten Gestalt entgegen. Immer wieder wird es ausgesprochen, dass Christus schnell kommt (2 5 16 3 11 22 7 12 20), dass die Zeit nahe ist (1 3 10 7 12 12 22 10) und die Weissagung sich eilends erfüllt (1 1 22 6). Brennende Sehnsucht athmen die kurzen Stossseufzer, wenn der Geist und die Braut sprechen: Komm, und der Hörer sagen soll: Komm (22 17), und wenn dem Zuruf: Ja, ich komme schnell! die Antwort folgt: Amen, komm Herr Jesu (22 20). Die ganze Composition ist darauf angelegt, als Ausgangs- wie Zielpunkt der irdischen Geschichte stetig die himmlische Welt zu vergegenwärtigen, und so wiederholt sich unermüdlich die Schilderung der Vollendungszeit. Es ist etwas Grossartiges um den Gedanken, dass, wie diese Schrift es zeigt, die unmittelbare Nähe des Endes in den 90er Jahren noch mit gleicher Freudigkeit und Siegesgewissheit geglaubt und empfunden wird, wie zur Zeit der ersten Anfänge[1]. Indess darf man nicht vergessen, dass wir eine Schrift apokalyptischer Gattung vor uns haben und nicht berechtigt sind, anzunehmen, dass durch solche religiöse Kost das Leben der Gemeinden ganz oder auch nur überwiegend bestimmt wurde. Im Gegentheil, die Apokalypse musste „auf ihre Zeit wirken, wie ein wildes flammendes Kriegsmanifest“, sie war eine helle Posaune, die zu mehrhundertjährigem Kampfe rief (Bousset p. 161). Um den letzten grossen Kampf, um den Sieg durch's Martyrium handelt es sich hier, um die Zusammenfassung aller Kraft in der Stunde der Gefahr und Verfolgung[2]. Ohne den Gedanken des todesmuthigen Zeugnisses bliebe Apk unverständlich, denn dazu zu entflammen ist sie geschrieben. Damit hängt zusammen, dass die Weissagung zum gewaltigen Bussruf wider alles laue und todte Leben in den Gemeinden wird (c. 1—3). Wer dem Heidenthum bei seinem furchtbaren Anprall widerstehen will, muss mit allem heidni-

[1] Dass die Zeitverhältnisse dazu angethan waren, diesem Glauben neue Nahrung zuzuführen, bemerkt mit Recht v. Schubert p. 81 f.

[2] Eine treffliche Darstellung der Spannkraft des Parusiegedankens schon bei Baur, Christenthum u. Kirche[2] p. 292 f.

schen Wesen der Irrlehre brechen, sich konzentriren in seinem Christenthum.

In dieser apokalyptischen Kombination, als Gegengewicht gegen Leiden und Verfolgung und als Ruf zu energischer Konzentration, treffen wir die Erwartung des nahen Endes noch mehrfach an. Es steht nicht so, dass, wo bedrängte Situationen fehlen, der Gedanke des nahen Endes überhaupt nicht mehr nachzuweisen ist. Die alten Gebete der Apostellehre zeigen, dass, so oft die Gemeinde das Abendmahl geniesst, solche Gedanken die Seelen durchfluthen (Did 9 10). Aber doch tritt das apokalyptische Element mit besonderer Gewalt nur stossweise hervor, in Zeiten der Drangsal und Verfolgung. Eine ganz ungebrochene und frische Erwartung athmet I Pt. Am Ende der Zeiten ist Christus kundgeworden (1 20, vgl. 1 5), auf unser Heil gehen die Worte der Propheten (1 12). Bereit zur Enthüllung ist die Errettung (1 5), bereit der Richter (4 5). Nur kurz ist das Leiden (1 6 5 10), denn schon hat das Gericht am Hause Gottes seinen Anfang genommen (4 16 f.), und so hat (in der Verfolgung) das Ende sich genaht (4 7). Einen ähnlichen Eindruck erhalten wir aus dem Hebräerbrief. Am Schluss der Zeiten ist Christus erschienen, am Ende „dieser Tage“ hat er geredet (1 1). Nur eine kurze Spanne Zeit (μικρὸν ὅσον ὅσον) trennt das „Heute“ (3 13) von der Vollendung (10 37). Die Christen sehen bereits den Tag sich nahen (10 25). Auch der Jacobusbrief zeigt das gleiche Kolorit. Wir leben in den letzten Tagen (5 3), die Ankunft des Herrn ist nahe, der Richter steht vor der Thüre (5 8 9). Man beachte nur, wie der Hinweis auf's Ende schon 1 9—12 2 5 12 13 3 1 hervortritt, bis er dann in machtvoll anschwellender Rede (5 1—11) ausgeführt wird.

Scheint es hier, als ob in diesen Briefen die Zukunftserwartung die gleiche Kraft zeige, wie in der ersten Zeit, so ändert sich das Bild, wenn wir die Stimmung in den Gemeinden in's Auge fassen. Jacobus setzt in ihrer Mitte tiefen Verfall voraus, Bevorzugung der Reichen vor den Armen (2 1 ff.), Abspeisung des bedürftigen Bruders mit frommer Redensart (2 14 ff.), Zorn, Zwietracht, Haderrede, Krieg und Streit in der Gemeinde (2 6 3 4), Weltsinn (4 3 f. 13 ff.) und ein Verhalten der Reichen, so unchristlich, dass es immer wieder an ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde Zweifel erweckt. Das sind nicht gerade Symptome einer lebendigen Zukunftserwartung. Noch deutlicher ist in dieser Hinsicht der Hebräerbrief. Denn der praktische Grundgedanke ist hier geradezu die Warnung vor dem Abfall. Allerdings glaubt der Verfasser nicht daran (6 9 10), aber er sieht sich einer religiösen Energielosigkeit gegenüber, die das Schlimmste befürchten lässt. Er tadelt die Stumpfheit gegenüber der prophetischen Rede und sieht den sinken-

den Zustand der religiösen Erkenntniss vor sich (5 11 12). Schon beginnt die Gleichgiltigkeit sich darin zu zeigen, dass Manche die Gemeindeversammlung nicht mehr besuchen (10 25). Ihrer gedrückten und schwierigen Lage sind sie überdrüssig geworden, und das Verhalten Einzelner zeigt bereits, wohin das führen muss (12 3—5 12 ff.), wenn nicht eine Wendung eintritt. Etliche meinen bereits, dass es mit der christlichen Verheissung nichts sei (4 1 12 15 f.), und dem gegenüber muss zum Festhalten am Bekenntniss ermahnt werden (4 14 10 23). Die erste Formulirung jenes Zweifels findet sich in einer prophetischen Schrift, die I Cl 23 3 citirt: Unselig sind Leute mit zwei Seelen, die in ihrer Seele zweifeln und sprechen: das hörten wir schon zur Zeit unserer Väter, und wir sind alt geworden und nichts davon ist uns begegnet. Dasselbe Wort lesen wir mit geringer Veränderung (ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσδεχόμενοι) in II Cl 11 2. Dagegen erscheint es in merklicher Fortbildung II Pt 3 4: „Wo ist die Verheissung seiner Zukunft? Denn seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt Alles so von Anfang der Schöpfung her.“ Daneben finden wir II Tim 2 18 eine spiritualistisch fundamentirte Leugnung der Auferstehung bezeugt, Polyc 7 1 sogar eine auf Herrnworte begründete Leugnung der Auferstehung und des Gerichts.

Wichtiger noch als die Wahrnehmung, dass die Gemeinde von Zweifeln gegenüber ihrer Eschatologie nicht unberührt blieb, ist die Thatsache, dass auch bei den rechtgläubigen Propheten und Lehrern sich eine Abschwächung der Spannkraft der Erwartung zeigt. Diese bleibt vorhanden, aber sie büsst immer mehr die Alles beherrschende Stellung ein. Es ist doch charakteristisch, dass Clemens nur ein einziges Mal ausdrücklich auf die Parusie zu sprechen kommt, wenn er auch hier an ihrer Nähe festhält (23 3—5). Der Brief des Barnabas macht davon etwas reichlicheren Gebrauch. Er mahnt, bei Tag und Nacht des Gerichts eingedenk zu sein (19 10). Der Gerechte wartet auf die heilige Welt (10 11), während der Zweifel an dieser Zukunft zum Verderben führt (19 5). Der Herr ist nahe (21 3) und hat die Tage verkürzt, ja das vollkommene Aergerniss hat sich genaht (4 3). Aber davon, dass der Gedanke der Parusie Alles beherrscht, kann doch keine Rede sein. Ebenso tritt er im zweiten Clemensbriefe zurück, noch mehr aber, und geradezu auffällig, bei Ignatius und Polycarp. Ignatius stellt wohl die Wiederkunft an die erste Stelle im Evangelium (Ph 9 2), er redet einmal von den letzten Zeiten (E 11 1) und sagt ganz unbestimmt, dass die Dinge ein Ende haben (M 5 1), aber damit sind auch die Beziehungen auf das Ende bei ihm erschöpft. Ebenso weist Polycarp wohl auf den αἰὼν μέλλων (5 2 9 2, vgl. noch 7 1), aber die beherrschende Stellung nimmt bei ihm der Gedanke nicht ein. Bei Ignatius

könnte man das Zurücktreten des Parusiegedankens zur Noth aus seiner persönlichen Situation motiviren, obwohl es sich um Gemeindebriefe handelt. Aber wir stehen einer allgemeineren Erscheinung gegenüber, und das beweist, dass der Gedanke an die Nähe des Weltendes zwar ein wichtiges Ferment der christlichen Anschauung bildet, aber immer mehr nur in Zeiten der Noth und Drangsal als hochragendes und beherrschendes Panier aufgeworfen wird.

Die gleiche Erscheinung zeigen schon die Pastoralbriefe. Gewiss sind die Christen Wartende (Tit 2 13, vgl. Jud 21) und lieben die Erscheinung Christi (II Tim 4 8), aber doch lässt sich das Zurücktreten der Erwartung im christlichen Leben nicht verkennen. Das Ende ist nicht mehr das nächste Ziel, sondern die nächste Zukunft gehört noch der kirchlichen Entwicklung an (ἔσται καιρός ... II Tim 4 3). Von der Nähe der Endzeit ist nirgends mehr die Rede, vielmehr heisst es recht unbestimmt, dass Gott sie zeigen werde καιροῖς ἰδίοις (I Tim 6 15). Auch sonst deutet manches auf die veränderte Zeit. Den Christen schwebt als Ziel ein stilles und ruhiges Leben in der Welt vor, das auch gut Regiment und daher Gebet für die Obrigkeit voraussetzt (I Tim 2 1f.). Die Frömmigkeit hat die Verheissung auch des gegenwärtigen Lebens (I Tim 4 8). Zum ersten Male seit den Sprüchen Jesu (Lc 12 16ff.) taucht in Jac 4 14f. (vgl. II Cl 5 5) der Hinweis auf die Kürze des Lebens auf. Noch deutlicher zeigt sich das Ermatten der eschatologischen Erwartung in der Apostellehre. Der Vergleich der feurigen alten Abendmahlsgebete in c. 9 10 mit der trockenen Reproduktion des eschatologischen Dogmas in c. 16 ist schlagend, und dass wir uns hier auf der rechten Fährte befinden, zeigt die sich anbahnende Unterscheidung zwischen vollkommenen, d. h. asketischen Christen und solchen, die thun, was sie können (6 2), die Warnung vor religiösem Zweifel (4 4), die Abschwächung der Forderung der Selbstverleugnung (1 4).

Haben wir den Sachverhalt in der nachapostolischen Zeit hiermit kennen gelernt, so bestätigt sich uns dieser in vortrefflicher Weise bei Betrachtung des Hirten des Hermas. Es ist bekannt, dass Ton und Färbung in den Visionen ganz anders sind als in den Geboten und Gleichnissen. Bietet uns der erste Theil, zumal in der zweiten Vision, eine kurz gehaltene, kräftig andringende, apokalyptische Busspredigt, so findet sich im zweiten die auseinanderlegende, sich in's Breite verlierende ethische Beurtheilung der Zustände und Sünden der Christenheit. Das erklärt sich nicht aus der Verschiedenheit des Verfassers — die Symptome einheitlicher Abfassung überwiegen [1] — sondern aus der Verschie-

[1] Auf die glänzend begründete Hypothese Spitta's, dass der Hirte als eine, nicht sehr stark überarbeitete, jüdische Schrift aufzufassen sei (Studien zum Hirten

denheit der Situation. Setzen die Visionen wenigstens in ihrem Kern das Herannahen der grossen Trübsal, den letzten Kampf voraus (vgl. HARNACK, Gesch. d. altchr. Litt. II 1 p. 262 f.), so hat sich diese Erwartung als irrig erwiesen, weil eine neue Zeit friedlicher Entwicklung für die Gemeinde gefolgt ist. Es ist interessant, zu sehen, wie derselbe Schriftsteller die apokalyptische mit einer ethisch-gesetzlichen Richtung verbindet, die apokalyptische aber in den Mittelpunkt nur dann tritt, wenn die Zeichen der Zeit es erfordern. Die Apokalyptik wird wesentlich als Kampfesparole in Verfolgungszeiten verwendet. Stets wird die Voraussetzung aufrecht erhalten, dass dem Thurmbau der Kirche nur wenig bis zur Vollendung fehlt (S IX 9 4). Aber immerhin macht es einen erheblichen Unterschied, ob man die Trübsal jetzt kommend denkt (Vis II 3 4), oder ob man ihr zu entfliehen meint, wenn man die übrigen Tage des Lebens dem Herrn untadlig dient (Vis IV 2 5, vgl. III 2 2). In den späteren Theilen werden die Gebote ausdrücklich für den Rest der Lebenszeit bestimmt, wie II Cl 8 1—3 die Busse.

Hervorzuheben ist schliesslich bei Zeichnung unserer Entwicklung der zweite Petrusbrief. Den Konflikt zwischen stetigem Warten und ständiger Verzögerung der Parusie löst er durch den Hinweis auf Gottes Erhabenheit über die Zeit (3 8). Er macht geltend, dass es nur Gottes Langmuth sei, die die Bussfrist verlängere (3 9 f. 15)[1], und dass man durch heiligen Wandel das Kommen des grossen Tages beschleunigen müsse (3 11 12, vgl. II Cl 12 2 6). Zugleich hält der Verfasser an der Parusie fest, begründet sie kosmologisch (3 5—7) und theologisch (1 16 ff. 19 f.) und mahnt zum Warten (3 12 14). Damit ist das Dogma von der Nähe des Weltendes zu einem gewissen Abschluss gebracht. Es ist festgehalten, aber dehnbar gemacht. Es kann jederzeit hervorgeholt werden, wenn die Zeichen der Zeit es erforderlich machen, aber zur stetigen Norm der Stimmung kann es so gewiss nicht gemacht werden, als der Mensch unfähig ist, dauernd mit göttlichem Zeitmass zu rechnen. Vom Buchstaben der Weissagung aus war eine andere Apologie nicht möglich. Eine weit tiefer greifende, nicht für den exponirten Gedanken der Wiederkunft, sondern für die Realität der

---

des Hermas in Zur Gesch. u. Litt. d. Urchristenthums II p. 241 ff.) gehe ich nicht ein, da die Thatsache christlicher Aneignung und Interpretation, sowie der weiten Verbreitung in christlichen Kreisen ihre Benutzung rechtfertigt. Mir will es scheinen, als ob die neue Auffassung nicht minder grosse, ja grössere Räthsel schafft als die übliche.

[1] Tertullian (Apol. 32 39) behauptet bereits, dass die Christen, voller Furcht vor den acerbitates horrendae der letzten Zeit um Aufschub des Endes bitten, während er de orat. c. 5 gegen solche Gesinnuug polemisirt (vgl. BAUR a. a. O. p. 237, 373 f.).

Verbindung der himmlischen mit der irdischen Welt in Jesus eintretende Rechtfertigung des christlichen Glaubens hat das vierte Evangelium gegeben (vgl. Abth. III p. 20 f.).

2. Gehen wir jetzt auf die eschatologischen Vorgänge selbst soweit ein, als daraus für die Erkenntniss des Heilsgedankens sich etwas gewinnen lässt. Nicht ohne Interesse sind hier schon die Ausdrücke, mit denen die Wiederkunft Christi bezeichnet wird. Eine streng durchgeführte Terminologie besteht nicht. Man redet mehrfach von der Erscheinung (ἐπιφάνεια I Tim 6 14 II Tim 4 1 8 Tit 2 13 II Cl 12 1 17 4) oder Kundwerdung (φανερωθῆναι I Pt 5 4, vgl. Kol 3 4 I Joh 2 28) oder Enthüllung (ἀποκάλυψις I Pt 1 7 13 4 13) des Herrn. Das allgemeine und öffentliche Kundwerden, auch das Heraustreten aus der Verborgenheit wird hierdurch ausgesprochen. Der geläufigste Ausdruck aber ist der der Ankunft (παρουσία Jac 5 7f. II Pt 1 16 3 4 12, auch schon Mt 24 3 27 37 39 und bei Paulus, ferner Ign Ph 9 2 Herm S V 5 3) oder des Kommens (Act 1 11 Hebr 10 37 LXX, Jud 14 nach Henoch, Apk 1 4 7f. 2 5 16 3 11 4 8 16 15 22 7 12 17 20 Did 16 7 8 Polyc 2 1, vgl. ἔλευσις κυρίου Polyc 6 3), welches eben die Voraussetzung seiner sichtbaren Erscheinung ist (vgl. II Th 2 8 I Joh 2 28). Alle Ausdrücke stimmen aber in dem merkwürdigen Umstande überein, dass sie nicht von einer Wiederkunft oder von einer erneuten Erscheinung sprechen, die Ankunft Jesu zu seiner Ankunft im Fleisch resp. seinem Auftreten nicht in Beziehung setzen[1], vielmehr werden ἔρχεσθαι, φανερωθῆναι, ἐπιφάνεια nicht minder von der irdischen Erscheinung Jesu gebraucht. Es gibt aus jener Zeit nur sehr wenige Worte, welche die erste und letzte Erscheinung Christi in Beziehung setzen und so unseren Begriff der Wiederkunft vorbereiten. Zum ersten Male parallelisirt Hebr 1 6 das Kommen in Herrlichkeit mit dem Kommen im Fleische (1 6 ὅταν πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην; ebenso 9 28 X. ἐκ δευτέρου . . . ὀφθήσεται). Sonst findet sich der Gedanke nur bei Johannes (14 3 πάλιν ἔρχομαι· 16 22 πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς). Die herrschende Anschauung geht also dahin, dass ganz unabhängig von Jesu geschichtlicher Erscheinung die Ankunft des Christus wie ein erstmaliges Kommen erscheint. Diese Abhängigkeit von einem Schema jüdischer Apokalyptik ist doch nicht nur formaler Art, sondern zeigt zugleich, dass es das Kommen in Herrlichkeit ist, dem der eigentlich messianische Charakter anhaftet. Es sind uralte, fast unkenntlich gewordene Reste einer Heils- und Christusanschauung, die da zu Tage treten, Gedanken, die unter dem machtvollen Eindruck der Person Jesu wohl nirgends rein für sich

[1] Vgl. Abth. II p. 49.

bestanden, die aber doch in der Christenheit ein zäheres Leben geführt zu haben scheinen, als unseren an paulinisches und johanneisches Licht gewöhnten Augen erscheinen will. Hie und da ragen aus den jüngeren Schichten christlicher Anschauung noch etliche Bruchstücke dieses rein eschatologischen Gedankenkreises hervor. Dahin gehört es, wenn Jesus erst durch die Auferstehung zum Herrn und Christ gemacht ist (Act 2 36 5 31) oder seine Zeugung zum Sohne in der Auferstehung gefunden wird (13 33ff., vgl. HOLTZMANN z. St., auch s. Rm 1 4), während er bis dahin als Knecht Gottes[1] erscheint (παῖς Act 3 13 26 4 27 30 und noch in den alterthümlichen Gebeten I Cl 59 2—4 Did 9 2 3 10 2 3, vgl. Herm S V den δοῦλος). Nur aus dieser alten, rein eschatologischen Fassung des Messias und seines Heiles kommt Licht in die seltsame Darstellung von I Kor 15 24—28. Nur von hier aus wird es verständlich, dass ein Mann, der solchen Werth auf den Tod Jesu legt, wie der Apokalyptiker, dennoch die so ganz anders geartete Messiasfigur in Apk 12 4 5 auf Jesus Christus zu deuten vermochte (v. 11). Denn in der Entrückung Jesu zu Gott und seinem Kommen hat auch seine Christusgestalt ihren eigentlichen Kern. Noch der Hebräerbrief bewahrt uns Spuren jener alten Denkweise auf, wenn er Jesus auch im Stande der Erhöhung noch nicht Alles unterworfen denkt (2 8f.) und bis zum Tage der Wiederkunft ihm eine abwartende Stellung zuweist (10 13, vgl. Act 3 21). In diese Reihe gehört auch der Jacobusbrief, die Didache, der Hirte des Hermas. Jacobus insofern, als für ihn neben der religiös fundamentirten Ethik nur die Eschatologie steht, und das Leben Jesu Christi von ihm überhaupt nicht erwähnt wird, so gewiss Anklänge an die Worte Jesu vorkommen. Christus interessirt ausschliesslich als Herr der Herrlichkeit (2 1, vgl. 1 1), dessen Parusie vor der Thüre steht (5 7—9). Die gleiche Auffassung zeigen die Abendmahlsgebete der Didache, die den Tod Jesu (wie die ganze Schrift) überhaupt nicht erwähnen, den Gedanken der Vollendung aber um so kräftiger betonen (c. 9 10). Hermas erwähnt allerdings die Reinigung von Sünden (S V 6 2), aber dass er auf die Predigt von Jesus, dessen Name überhaupt fehlt, erheblichen Nachdruck legt, lässt sich gewiss nicht behaupten.

Es sind ganz eigenartige Gedanken, in die uns hier ein Einblick verstattet wird[2]. Es hat in der Christenheit weite Kreise gegeben, in denen der Ertrag des Christenthums sich neben dem Kult nur in einem Doppelten zeigt; einmal in der Vertiefung ihrer ethischen Grundsätze,

---

[1] Vgl. HARNACK, Dgg. I p. 176 1.

[2] Vgl. noch BALDENSPERGER, Prolog etc. p. 102, 106 f., 142 f.

sodann darin, dass der apokalyptische Gedankenkreis, vom jüdischen Mutterboden losgelöst, neue Gläubige gefunden hat in der Heidenwelt. Beide Momente bieten allerdings für eine genügende Werthung der Person Jesu keine Garantie. Denn der Titel des Lehrers hat nichts Spezifisches an sich, und was seine eschatologische Stellung betrifft, so gelten auch in unserem Zusammenhang die treffenden Worte von HERMANN SCHULTZ (Lehre v. d. Gottheit Christi p. 336), dass äusserlich weltverwandelnde Thaten immer unmittelbar auf den weltlenkenden Gott zurückgeführt werden müssen. Wenn SCHULTZ daraus das Zurücktreten der Christusgestalt in den vorwiegend eschatologisch orientirten Schriften des Alten Testaments erklärt, so gilt das Gleiche für das scheinbar so räthselhafte Zurücktreten Jesu Christi in den genannten Schriften. Nimmt man noch hinzu die, wie dargestellt, sinkende Kraft des Parusiegedankens, so lässt sich die ganze Gefahr für das Christenthum, die in dieser Richtung lag, ermessen. Immerhin darf nicht vergessen werden, dass im Kult, zumal in Taufe und Abendmahl, überall eine bestimmtere Beziehung auf die Person Jesu gegeben war.

Neben dem Ausdruck der Parusie ist es noch ein anderer, der auf das gleiche jüdische, messianisch-apokalyptische Schema hinweist, der Begriff des αἰὼν οὗτος resp. μέλλων. Man darf an dem Begriff des αἰών nicht ausschliesslich das Moment der Zeit hervorheben, er ist vielmehr wie Hebr 1 2 11 3 und noch deutlicher Verbindungen wie Herm Vis IV 3 5 (αἰὼν . . . ἐν ᾧ κατοικήσουσιν) S 4 2 (μέλλοντες κατοικεῖν εἰς τὸν αἰῶνα) etc. zeigen, zur Bezeichnung der Welt geworden, so dass αἰὼν οὗτος und κόσμος οὗτος völlig identische Begriffe sind. Indem nun dies Schema von den Christen verwendet wird, wird dennoch die Zeit des αἰὼν μέλλων ganz für den mit der Parusie beginnenden Zustand reservirt, die Erscheinung Christi hingegen sowie die gegenwärtige Heilszeit noch in den gegenwärtigen Aeon, allerdings an sein Ende (Hebr 1 1 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, 9 26 ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) verlegt. Die Behauptung von WEISS, dass der Verfasser als οἰκουμένη μέλλουσα die „mit der Vollendung des Werkes Christi eingetretene neue Ordnung der Dinge in der Gegenwart“ bezeichne (zu Hebr 2 5), ist exegetisch unhaltbar[1] und steht mit der Grundstimmung des Verfassers wie der ganzen Zeit in Widerspruch. Denn wenn die Christen die zukünftige Stadt erst suchen (13 14), und wenn sie die Errettung erst in Zukunft erlangen (1 14), so kann eben die zukünftige Welt noch nicht angebrochen sein. Genau so stellt es der Verfasser der Pastoralbriefe vor,

[1] v. 5 gibt die Begründung für v. 2 3, muss also ebenso wie die σωτηρία in der Zukunft liegen; auch ist nach v. 8b die Gegenwart dem Sohne eben noch nicht unterworfen.

dass die Christen im νῦν αἰών leben (I Tim 6 17 II Tim 4 10 Tit 2 12; dagegen μέλλων κρίνειν II Tim 4 1, ζωὴ μέλλουσα I Tim 4 8). In Barn 5 3 10 11 17 2 II Cl 6 3 4 19 4, besonders aber bei Hermas finden wir eine scharfe Gegenüberstellung. So folgen Vis IV 3 2—5 aufeinander diese Welt, der Weltuntergang und die zukünftige Welt. S III IV stellen den Gedanken dar, dass die gegenwärtige Welt dem Winter gleiche, weil sie die Lebenstriebe der Gerechten an der Entfaltung hindere, so dass sie von den Sündern nicht zu unterscheiden sind. Die zukünftige Welt werde ihr Sommer sein.

Indess wird dies rein äusserliche, zeitliche Schema, durch welches das Christenthum völlig in diese Weltzeit gestellt würde, nicht rein durchgeführt. Ganz allgemein wird es dadurch ermässigt, dass es vorwiegend ethisch gefasst wird. Das Wesen dieser Welt zeigt sich in allen Lastern und Begierden (II Cl 6 3 4 Herm M XII 6 5 S VI 1 4 3 3 S VII 2). Wer aber allem eiteln Wesen entsagt, ist damit innerlich frei von dieser Welt, in der er lebt. Wenn der Satan der Herrscher dieser Welt ist (Ign, z. B. E 17 1 19 1), der Christ aber ihn nicht zu fürchten braucht, weil er keine Macht hat (Herm M VII 2), so ist der Christ diesem Aeon doch schon in gewissem Masse entnommen. Aber noch in anderer Beziehung wird die herkömmliche Vorstellung durchbrochen. Für die Christen nämlich gibt es bereits ein Schmecken der Kräfte, die ihrem Wesen nach der zukünftigen Welt angehören, weil Christus, zum Himmel erhöht, bereits Hoherpriester der künftigen Güter geworden ist (Hebr 6 4 5 9 11). Eine überraschende Parallele bietet hierzu Barn 1 7, wenn es heisst, dass Gott uns von der zukünftigen Welt bereits die Erstlinge zum Genuss gegeben habe (vgl. auch 5 3).

Trotz dieser prinzipiellen Urtheile muss doch festgehalten werden, dass es sich ganz wesentlich um zwei scharf von einander geschiedene Weltzeiten handelt. Der Einschnitt zwischen beiden ist die Parusie sammt den mit ihr verknüpften Ereignissen. Die Parusie wird in den meisten Fällen ausdrücklich als Erscheinung Christi gedacht. Daneben finden sich doch auch Stellen, an denen Gott als der Kommende erscheint (Gott als ὁ ἐρχόμενος Apk 1 4 8 4 8, vgl. 20 11, I Joh 2 28 II Pt 3 12 παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας; Herm S V 5 3 II Cl 12 1 ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ, Apk Pt 3), oder wo sich nicht entscheiden lässt, ob Gott selbst oder Christus gemeint ist (z. B. Jac 5 7 8 Jud 14). Das erklärt sich aus der alttestamentlichen Fassung und macht keine Schwierigkeit, weil eben Christus als Gottes Organ in Betracht kommt. Gern wird hervorgehoben, dass Niemand die Stunde kennt, und dass Christus unerwartet kommt, wie ein Dieb in der Nacht (Apk 3 3 16 15 Did 16 1 II Pt 3 10). Ferner wird die Ueberraschung und Furcht seiner einstigen

Feinde ausgemalt, wenn sie ihn auf des Himmels Wolken kommen sehen (z. B. Apk 1 7 II Cl 17 5 Barn 7 9 11 5). Er wird dargestellt in purpurrothem Schleppkleid um den Leib (Barn 7 9), in voller göttlicher Kraft und Herrlichkeit (Tit 2 13 I Pt 4 13 II Cl 17 5 etc.), umgeben von seinen heiligen Myriaden (Jud 14).

Der Parusie gehen bestimmte Vorzeichen voran, deren Bedeutung für die stossweise Belebung der Zukunftserwartung wir schon gewürdigt haben. Dieser räthselhafte Gedankenkreis, dem neuerdings GUNKEL und BOUSSET eingehende Untersuchungen gewidmet haben[1], braucht uns hier nicht an sich zu beschäftigen. Dagegen sind die Erwartungen für uns insoweit nicht unwichtig, als sie zum Leben und Verhalten der Christen in bestimmter Beziehung stehen. Von entscheidender Bedeutung ist hier die apokalyptische Verknüpfung von Politik und Religion. Die johanneische Apokalypse scheint beide auf's Engste zu verbinden. Denn die Macht des Satans auf Erden ist jenem Thier gegeben, welches das römische Weltreich versinnbildlicht (13 2). Demgemäss enthält die Weissagung eine Menge politischer Momente, den Fall Roms, die Verschwörung der Könige des Ostens, die Succession der römischen Kaiser. Ja nach 12 17 verfolgt der Satan die Absicht, wider die Heiligen „Krieg zu führen", und 11 7 deutet, zumal in Verbindung mit 11 1 2, auf den jüdischen Krieg hin. Aber diese direkt politische Fassung, die dem Apokalyptiker durch seine Quellen dargeboten zu seiu scheint, ist von ihm bedingungslos desavouirt. Nicht um den Kampf und Sieg des Thieres über eine politisch organisirte Macht der Heiligen handelt es sich für ihn, sondern um einen Krieg, der auf der einen Seite durch Hinrichtungen, auf der anderen durch stilles Martyrium geführt wird (12 11 15 2 etc.). Das Verhalten der Gläubigen ist kein politisches, sondern ausschliesslich durch die Geduld ihnen vorgezeichnet (13 10 14 12). Hier liegt die Grenzscheide zwischen christlicher und jüdischer Anschauung.

Noch mehr tritt das politische Element in den übrigen Schriften zurück, wird aber doch in der allgemeinen Erwartung nicht ausgeschieden. So fasst Barn 4 3—6, Daniel folgend, das völlige Aergerniss (vgl. 15 5 den καιρὸς τοῦ ἀνόμου), das sich naht, als auf politischem Gebiet liegend auf. Der ihm vorschwebende Zusammenhang zwischen politischen und eschatologischen Ereignissen bleibt undurchsichtig; aber sicher ist, dass in dem kommenden σκάνδαλον auch für die Christen σκάνδαλα enthalten sein werden, die es zu überwinden gilt (4 9). Eine

[1] GUNKEL, Schöpfung und Chaos 1894; BOUSSET, Der Antichrist. Göttingen 1895.

politische Grösse ist schliesslich auch der Antichrist, den die Apostellehre (Did 16 4) schildert. Denn die Erde wird in seine Hände überantwortet werden. Er wird dann zum Feuer der Bewährung werden, und Viele werden ein Aergerniss nehmen (16 5). Ist hier das Wesentliche, wie bei Johannes, die Verfolgung mit äusserer Gewalt, so sind die Christen jener Tage ganz allgemein solcher Drangsale gewärtig. So denkt I Pt 4 17 die Leiden als den Anfang des Gerichts, und ähnlich wirft in Apk die grosse Trübsal (7 14) schon jetzt ihre Schatten voraus (2 10); Act 14 22 spricht die Nothwendigkeit aus, durch viel Leiden in das Reich Gottes einzugehen, II Tim 3 12 erwartet die Verfolgung aller Frommen, Hermas denkt die grosse Trübsal als ein Prüfungsmittel für die Gläubigen (Vis IV 2 5 3 4). Nicht minder gefährlich als die gewaltsame Unterdrückung dünkt aber den Christen die Verführung im religiösen Gewande. I Tim 4 1—5 II Tim 4 3f. Jud 18 II Pt 3 3 wird für die letzten Zeiten solche in Aussicht genommen, und daraus ergibt sich der Verfall der Gemeinden (II Tim 3 1—5). „Die Schafe werden sich in Wölfe verkehren, und die Liebe wird sich in Hass verkehren" (Did 16 3). In diesem Zusammenhange erscheint als höchste Steigerung der Verderbniss der Weltverführer, als wäre er Gottes Sohn, und wird Zeichen und Wunder thun . . . und er wird Frevelhaftes thun, solches, was niemals gesehen ist seit Anbeginn der Welt (Did 16 4). Was der Apokalyptiker kunstvoll geschieden hatte, das politische und prophetische Moment, erscheint wieder in einer Figur vereinigt. Ebenso erscheint es der Tradition entsprechend, wenn das religiöse Moment in der Erscheinung des Antichrist vorwiegt (vgl. II Th 2, auch Bousset, Der Antichrist p. 81, 88ff.).

So waren es schwere Zeiten (II Tim 3 1 Barn 8 6), denen die christliche Gemeinde entgegenging. Vor Verführung und Verleugnung hatte man sich zu hüten, und alle Versuchungen, die man überstand, wurden als Vorspiel einer mächtigeren und furchtbaren empfunden. Freilich, die anderen Menschen haben es nicht besser. Erschreckende Plagen Gottes treffen die ganze Erde (Apk 8 9 16) und verschonen nur, wie einst in Aegypten, die Knechte Gottes. Alles ist dem Untergange geweiht, Tod und Gericht warten der Unbussfertigen. Darum muss der Christ auf seiner Hut und auf Alles gefasst sein, ganz sich zusammen nehmen zu der einen Aufgabe, den Glauben festzuhalten und im Leben zu bewähren. Alles Andere ist werthlos und nichtig.

3. Mit der Parusie verknüpft sich auf's Engste das Gericht. Der Gerichtsgedanke ist allerdings nicht ausschliesslich eschatologisch zu verstehen. Es wird auch an mancherlei frühere Gerichte Gottes erinnert

(I Pt 4 6 II Pt 2 6 I Cl 11 2 51 3) oder das Gericht auf die Gegenwart bezogen (z. B. Hebr 4 12 13 I Tim 5 12 Barn 10 5 Herm S 6 3 6). Aber ganz vorherrschend ist doch die Beziehung auf die Endzeit. Auch jene früheren Gerichte sind nur vorläufige, die Sünder werden aufbewahrt auf das Gericht des grossen Tages (Jud 6 = II Pt 2 4, auch II Pt 2 9), und dies ist das Gericht über Lebendige und Todte (Act 10 42 I Pt 4 5 II Tim 4 1 Apk 11 18 20 11—15 Barn 7 2 II Cl 1 1 Polyc 2 1), ein ewiges Gericht (Hebr 6 2), weil über die Ewigkeit entscheidend. Welche Bedeutung der Gerichtsgedanke hat, zeigt sich darin, dass oftmals das Ende als der Tag des Gerichts bezeichnet wird (II Pt 2 9 3 7 Barn 19 10 21 6 II Cl 16 3 17 6)[1]. Die Gerichtsübung ist primär als Gottes Sache gedacht (I Pt 1 17 2 23 Hebr 12 23 Apk 6 10 16 5 7 etc. Did 11 11 I Cl 27 1 28 1 60 1). Er aber richtet in einem Manne, den er dazu bestimmt hat, Christus (Act 17 31), und so kann auch Christus als der Richter gedacht werden (Act 10 42 II Tim 4 1 Apk 19 11 Barn 5 7 7 2 II Cl 1 1 Polyc 2 1 6 2).

Nicht ganz leicht ist es, eine klare Vorstellung über das Verhältniss des Gerichts zur Parusie, Todtenauferweckung und zum Weltuntergang zu gewinnen. Mehrfach wird allerdings das Gericht zur Parusie in feste Beziehung gebracht. So stellt Apk 19 11 Christus auf weissem Ross dar, kommend, zu richten und zu streiten. Jud 14 15 kommt der Herr, um Gericht zu üben wider Alle; Polyc 2 1 kommt Christus als Richter. Am bestimmtesten spricht Barn 15 5 diesen Zusammenhang aus, wenn es heisst, dass der Sohn Gottes bei seinem Kommen die Zeit des Ungerechten (ἄνομος) vernichten und die Gottlosen richten werde. Aber nicht immer werden beide Akte in solcher Weise neben einander gestellt. Die Apokalypse bringt vielmehr Alles unter den Gesichtspunkt des Gerichts. Die Ausgiessuug der Zornschalen (besonders 16 5 7), vor Allem der Fall Babels (14 7f. 17 1 18 8 10 20 19 2), werden als Gottes Gerichtsthaten gepriesen. Der Gedanke der Parusie Christi steht unabhängig daneben (6 2 14 14 (?) 19 11). Beide bezeichnen das Ganze des Vorgangs. Die beobachtete Verschiedenheit erklärt sich daraus, dass in beiden Fällen der Gerichtsgedanke selbst verschieden gefasst ist. Im letzteren Fall ist das Gericht gar nichts Anderes als die gottgewirkte Vernichtung der feindlichen Mächte selbst. Hingegen ist 11 18 20 4 12f. das Gericht in engerem Sinne, forensisch gefasst und bezeichnet eine Gerichtsverhandlung, die dann ein vorgängiges Kommen und Sichsetzen zum Gericht voraussetzt.

---

[1] Auffällig ist, dass der Ausdruck, aber auch nur der Ausdruck des Endgerichts bei Ign ganz fehlt, bei Herm stark zurücktritt (nur Vis III 9 5).

Die beobachtete doppelte Fassung[1] des Gerichtsgedankens erklärt nun auch sein Verhältniss zum Weltuntergang. Wo das Gericht als wirkliche Gerichtsverhandlung gedacht wird, da muss es natürlich vom Vorgange der Weltverwandlung unterschieden werden. In diesem Fall wird der Weltuntergang entweder dem Gericht vorangehend gedacht (Apk 20 11 ff.) oder nachfolgend (Barn 15 5 κρινεῖ . . . καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον κ. τ. λ.). Wird das Gericht im allgemeinen Sinn gefasst, so ist es nichts Anderes als effektives Verderben und Untergang, entweder als Vorbote des allgemeinen Weltunterganges (so in Apk, beachte die zahlreichen Naturereignisse, die das Leben theilweise vernichten und Gerichtscharakter tragen, auch II Pt 2 6 καταστροφῇ κατέκρινεν) oder auch direkt mit dem Weltuntergang zusammenfallend. Mit genügender Sicherheit liegt diese Auffassung zunächst II Pt 3 7 vor: hier werden die jetzigen Himmel und die Erde aufgespart gedacht für das Feuer, bewahrt auf den Tag des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen. Gericht und Verderben der gottlosen Menschen, sowie Weltuntergang werden durch einen und denselben Akt vollzogen[2]. Dieselbe Vorstellung liegt II Cl 16 3 vor: Schon kommt der Gerichtstag wie ein brennender Feuerofen und zerschmelzen werden etliche Himmel . . . Damit ist dann freilich die Vorstellung der Gerichtshandlung im Folgenden kombinirt. Fragen wir aber, worin die hier vorliegende Doppelbildung des Gerichtsgedankens ihren Grund hat, so ist auf folgendes hinzuweisen: Das Gericht wird in sehr vielen Fällen als Allen, Guten und Bösen, bevorstehend gedacht (z. B. I Pt 1 17 2 23 4 5 17 f. Jac 2 12 3 1 5 9 12 II Tim 4 8 Hebr 9 27 12 23 Did 11 11 Barn 4 12 5 7 II Cl 9 1 16 3 Polyc 6 2). Dann muss in eine gerichtliche Prüfung der Würdigkeit der Einzelnen eingetreten werden. Nur von Fall zu Fall kann der Richter urtheilen, ein summarisches Verdikt erscheint ausgeschlossen. Anders gestaltet sich die Sache, sobald das Gericht in malam partem verstanden, sich nur auf die Gottlosen beziehend gedacht wird und mit Verderben und Verdammniss zusammenfällt. Diese Auffassung ist fast nicht minder häufig (z. B. Hebr 10 27 13 4 Jac 2 13[b] Jud 6 15 II Pt 2 3 9 3 7 I Cl 11 2 21 1 51 3 II Cl 17 6 Barn 15 5). Dieser Vorgang kann dann als mit einem Schlage Alle dahinraffend gedacht werden. Die Analogie mit der Gerichtsverhandlung fällt fort, um so näher rückt diese Katastrophe

---

[1] Für die Apokalyptik vgl. Schürer II[3] p. 533—535, 551—553. Im Ganzen tritt hier die rein forensische Fassung noch stark zurück.

[2] Für Paulus vgl. Abth. II p. 52 f. Die gleiche Anschauung wird von Celsus den Christen imputirt: νομίζειν, ἐπειδὰν ὁ θεὸς ὥσπερ μάγειρος ἐπενέγκῃ τὸ πῦρ, τὸ μὲν ἄλλο πᾶν ἐξοπτηθήσεσθαι γένος· αὐτοὺς δὲ μόνους διαμενεῖν κ. τ. ἀ. (Orig. contra Cels. V 14 ed. Lommatzsch XIX p. 187; ebenso IV 23 Lommatzsch ib. p. 31).

mit dem Untergange der irdischen Welt zusammen. Das leitende Interesse ist in beiden Fällen ein ganz verschiedenes. Einmal handelt es sich darum, die in sich geschlossene Macht der Gottlosigkeit durch eine gewaltige Gerichtsthat zu zerstören, so dass bei ihrem Anblick die Gerechten sich über ihre Errettung freuen (z. B. Apk 18 20 19 1 ff. etc. II Cl 17 6 f.). Im anderen Fall handelt es sich um das persönliche Schicksal des Einzelnen, das unparteiisch nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit festzustellen ist.

Verschieden ist natürlich auch das Verhältniss beider Auffassungen zum Auferstehungsgedanken. Werden die Gottlosen in den Weltuntergang verwickelt und in ewiges Verderben dahingerafft, so verliert es jeden Sinn, von ihrer Auferstehung zu sprechen. Diese wird alsdann nur den Gerechten zu Theil. Man wird sie dann konsequenter Weise dem Weltuntergang vorangehend zu denken haben. In diesem Zusammenhang findet das alte Abendmahlsgebet seine rechte Würdigung: Gedenke, Herr, Deiner Kirche ... führe sie zu Hauf von den vier Winden in Dein Reich ... Kommen möge die Gnade und vergehen diese Welt! (Did 10 5 6, vgl. 9 4). Mit der Fassung der Auferstehung in Did 16 6 7 würde das vortrefflich zusammenstimmen. Anders gestaltet sich das Verhältniss zur Auferstehung bei Annahme einer Gerichtsscene. Handelt es sich hier nur um die Auferstehung zum Leben, und dürfte man beide Vorstellungen kombiniren, so müsste natürlich das Gericht vorangehen und hätte festzustellen, wer der Auferstehung würdig sei. So ist es vielleicht Apk 20 4 gedacht. Doch bleibt beachtenswerth, dass eine direkte Kombination des Gerichtsgedankens mit der Auferstehung zum Leben nirgends vollzogen ist [1]. Darin liegt ein deutliches Anzeichen dafür vor, dass beide Gedanken ursprünglich selbständig gegen einander und verschiedene Versuche sind, das Ende zu schildern. Gehört der Gedanke einer Auferstehung der Frommen mit der Vorstellung einer die Gottlosen fortraffenden Weltkatastrophe zusammen, so passt dagegen die Annahme einer Gerichtscene mit der allgemeinen Todtenauferstehung auf's Beste zusammen. Diese ist dann die Voraussetzung für das Weltgericht. Die Todten treten vor den Thron, um ihr Urtheil zu empfangen (Apk 20 12 13).

Wie die Apokalypse lehrt, und andere Schriften gleicher Gattung vielfach bestätigen, können die beiden unter sich so verschiedenen Fassungen des Gerichtsgedankens mit einander kombinirt werden. Aber Ordnung kommt in das bestehende, scheinbar wirre Durcheinander nicht, wenn man versucht, die Widersprüche auszugleichen,

---

[1] Vgl. Abth. II p. 51 f.

sondern erst, wenn man auf die Entstehung und das religiöse Interesse der verschiedenen Vorstellungen zurückgreift. Der Gerichtsgedanke erscheint von vornherein in zwei verschiedenen Formen, der offenbar älteren, wo das Gericht als dahinraffendes Verderben erscheint, und der jüngeren, aber bevorzugteren, der Gerichtsscene. Im ersten Fall hängt das Gericht mit dem allgemeinen (Welt-)Untergang zusammen. Eben in dieser That besteht Gottes Kommen. Das Pendant dazu ist die Errettung der Frommen resp. ihre Auferweckung und die neue Welt. Anderenfalls kombinirt sich der Gedanke des Gerichts leicht mit der Parusie und der allgemeinen Todtenauferstehung als seinen Voraussetzungen, während hier die Weltverwandlung ein heterogenes Element bleibt. Beide Formen sind ursprünglich nicht irgendwie kombinirt, sondern jede ist ein Ausdruck für die ganze Endgeschichte.

4. Der Auferstehungsgedanke ist schon durch Vorstehendes beleuchtet, verlangt aber noch eine besondere Erwägung. Wie das Gericht, so gehört die Todtenauferstehung zu den ersten Elementen christlicher Lehre (Hebr 6 2), geht aber den Heiden sehr schwer ein (Act 17 32, vgl. I Kor 15) und wird daher schon bei Clemens Gegenstand einer Beweisführung (c. 24—26), noch vor 180 (Krüger, Altchr. Litt. p. 81) Gegenstand einer ganzen Schrift (Athenagoras, περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, ed. Schwartz, T. U. IV 2) und schon sehr früh innerhalb der Gemeinde selbst Gegenstand der Heterodoxie (II Tim 2 18 II Cl 9 1—5 Polyc 7 1)[1]. Vorherrschend wird die Auferweckung auf Gott zurückgeführt (Hebr 11 19 I Cl 26 1 Ign T 9 2 Polyc 2 2), aber doch auch schon auf Christus (Ign M 9 2 Polyc 5 2). Allgemein wird sie als Auferstehung des Fleisches, als erneute Vereinigung von Leib und Seele verstanden. Wenn Athenagoras ausführt, dass die erstorbenen oder auch überall zerstreuten Leiber auferstehen, und die gleichen Menschen wieder bestehen müssten, dass dieselben Leiber denselben Seelen zurückgegeben werden müssten (a. a. O. passim, besonders p. 78 15—27), so ist das zwar eine streng begriffliche Formulirung, wie sie sich früher nicht findet, aber die Meinung ist überall die gleiche. Clemens citiert Job 19 26 LXX: „ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα (26 3), wo LXX nicht σάρξ, sondern δέρμα bietet. II Cl 9 1—5 polemisirt gegen die Ansicht, dass nicht „dies Fleisch“ gerichtet werde und auferstehe. Sind wir doch in diesem Fleisch errettet, in ihm sehend geworden. „Wie ihr im Fleische berufen wurdet, so werdet ihr auch im Fleische kommen.“ Ist doch auch Christus, der zuerst Geist war, Fleisch geworden und hat uns so berufen. In antidoketischer Polemik

[1] Vgl. dazu Harnack, Dgg.³ I p. 250 Anm.

sagt Ign S 3, dass er wisse, wie Christus nach seiner Auferstehung im Fleische war und beruft sich auf sein Essen und Trinken mit den Seinen. Die gleiche Auffassung zeigt schon Act 10 41, wo vom Essen und Trinken der Jünger mit Christus nach seiner Auferstehung geredet wird. Ebenso geben Apk 20 13 Meer, Tod und Unterwelt ihre Todten her; Grosse und Kleine erscheinen in ihren Leibern.

Wo von Auferstehung geredet wird, muss an leibliche Auferstehung, an Neubelebung „dieses“ Fleisches gedacht werden. Das ist festzuhalten, wenn wir der schwierigen Frage nach der allgemeinen Todtenauferstehung uns zuwenden. Die erste in streng begrifflicher Form gehaltene Auseinandersetzung darüber finden wir bei Athenagoras. Seine Sätze sind von Bedeutung, weil sie bereits deutlich eine andere Tendenz zeigen, als sie sich in unseren Schriften beobachten lässt und doch eine gewisse Fühlung mit den alten Anschauungen nehmen. Die Auferstehung wird bei ihm ein rein formaler Akt, der Frommen und Gottlosen in völlig gleicher Weise widerfährt. Die paulinische Ueberkleidung mit Unsterblichkeit (I Kor 15 53) wird ausdrücklich auf alle Todten bei ihrer Auferstehung bezogen (a. a. O. p. 71 15—20); zum ersten Male wird aus dem allgemeinen Wesen und der Bestimmung der menschlichen Natur die Auferstehung als Naturausstattung des Menschen erschlossen (z. B. p. 66 ἡ δὲ τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασις ἐξ ἀνάγκης ἑπομένην δείκνυσιν τὴν . . . σωμάτων ἀνάστασιν). Ausdrücklich polemisirt A. gegen die, welche die Auferstehung nur auf die Nothwendigkeit des Gerichts, nicht in erster Linie aus der Absicht des Schöpfers und der Natur des Geschöpfes begründen (p. 65 5—16). Diese Gedanken liegen weit ab von den Interessen, aus denen im Judenthum und im jungen Christenthum der Auferstehungsgedanke hervorkeimte, aber es lässt sich nicht leugnen, dass doch die Tendenz der Entwicklung auf seine Auffassung hinstrebt. In einem Punkte allerdings ist die Veränderung eine grundlegende, in der Ablösung der allgemeinen Auferstehung aus dem engen Zusammenhang mit dem Gericht. Denn seit Jes 66 24 und Dan 12 2 beruht der Gedanke an eine Auferstehung der Ungerechten auf dem Gerichts- nnd Vergeltungsbedürfniss, und auch in unseren Schriften ist überall der Zusammenhang mit dem Gericht von entscheidender Bedeutung (Joh 5 29 Apk 20 13, vgl. 11 18 Barn 21 1), am wenigsten, doch ohne ganz zu fehlen, in Act 24 15. Aber in zwei Punkten findet in der That eine Berührung statt. Die Nebeneinanderstellung der Auferstehung Gerechter und Ungerechter musste dazu führen, in der Auferstehung eine natürliche Mitgift des Menschen zu sehen, denn die Unterschiede wurden durch solche Zusammenstellung nivellirt, der Begriff zu einem rein formalen degra-

dirt. In gleicher Richtung musste ein anderes Moment wirken. Durch die Berichte von der Auferstehung Jesu war die Annahme einer „sarkischen“ Wiederbelebung gegeben, die auch zum Gedanken einer irdischen Messiasherrschaft auf's Beste passte. Damit aber fiel der spezifische Vorgang einer Auferstehung zum Leben in pneumatischer Seinsweise fort, und der Vorgang einer, nun freilich unauflöslichen, Vereinigung von Seele und Leib konnte gleicherweise für alle Menschen statuirt werden.

Ueber die Verbreitung des Gedankens einer allgemeinen Todtenauferstehung in dieser Zeit ein sicheres Urtheil zu gewinnen, ist schwierig. Noch der Talmud lehrt fast nur eine Auferstehung der Frommen, und so besteht durchaus keine Gewähr dafür, dass die allgemeine Auferstehung Gemeingut der pharisäischen Kreise gewesen und der Christen geworden sei. Vielmehr beweist Ign S 2 das Gegentheil, denn hier wird behauptet, dass die Ungläubigen ohne Leib, also im Zustande der Dämonen verbleiben[1]. Die Annahme einer allgemeinen Auferstehung kann also die herrschende nicht gewesen sein[2]. Wichtiger noch ist eine andere Beobachtung. Weitaus am häufigsten wird in unseren Schriften der Auferstehung zum Leben gedacht. Im Hebräerbrief (11 35), der Apostellehre (16 6 7), dem ersten Briefe des Clemens (26 1—3), den Briefen des Ignatius (T 9 2 R 4 3 S 7 2 P 7 1) und Polycarp (2 2 5 2) wird nur diese in's Auge gefasst. Aber auch im zweiten Clemensbrief (9 2—6 14 3—5 19 3) und bei Barnabas (5 6) steht sie im Vordergrund (vgl. noch Apk 20 4). Schon die Häufigkeit dieser Hinweise beweist, dass Auferstehung zum Leben und zum Gericht in Wirklichkeit nicht als koordinirte Grössen gedacht sind, sondern dass die Auferstehung primär als eine solche zum Leben gedacht wird. Das bestätigt sich dadurch, dass vielfach „Auferstehung“ ohne weiteren Zusatz als Eingang zum Leben gedacht wird. So redet Hebr 11 35 von einer besseren Auferstehung als der zu irdischem Leben, II Cl 19 3 von der unvergänglichen Frucht der Auferstehung, Barn 5 6 Ign S 7 2 von der Enthüllung der Todtenauferstehung durch Christus. Man wird also diese Fassung der Auferstehung als die herrschende ansehen müssen.

Aber allerdings befand sich, wie es scheint, die Annahme einer allgemeinen Todtenauferstehung im schnellen Vordringen. Eine Fassung der Auferstehung, die sie in spezifischer Weise als Begabung mit ewigem Leben[3] charakterisirt hätte, bestand nicht. Für die Annahme

[1] Vgl. Const. ap. VI c. 26: δαιμόνια δὲ ἄσαρκα φανταζόμενοι ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεσθαι (nach ZAHN, der versehentlich II 26 citirt).

[2] Vgl. noch Abth. II p. 51 f.

[3] Die Neuerung des Paulus (Abth. II p. 54 ff.) ist gegenüber der populären Vor-

einer allgemeinen Todtenauferstehung aber fiel die weitverbreitete liturgische oder wohl gar schon symbolische Formel in's Gewicht, dass Christus Richter der Lebendigen und der Todten sei[1]. Denn der Gerichtsgedanke verlangt eine vorgängige Auferstehung der Todten. Die Folge war, dass beide Vorstellungen mit einander kombinirt und durch den Zwischenraum eines irdischen Reiches des Messias getrennt wurden. Schon in IV Esr liegt diese Kombination mit voller Deutlichkeit vor (7 26ff.) und ist mindestens in Apk 20 aus dem jüdischen Gedankenkreis in den christlichen übernommen. Auf diese Weise wurde die Auferstehung der Frommen mit einer allgemeinen Auferstehung ausgleichbar, wenngleich im zweiten Fall immer erst die Begabung der gerecht Erfundenen mit dem ewigen Leben und Herrlichkeit hinzugedacht werden muss, die im ersten Fall schon der Auferstehungsgedanke selbst enthielt. Inwieweit ein derartiger Ausgleich in unseren Schriften bereits vollzogen ist, wird sich erst feststellen lassen, wenn auf den Gedanken des irdischen Reiches Christi eingegangen wird.

Was nun die Auferstehung der Gerechten angeht, so wird diese in Apk 20 4 hinter die Vernichtung der feindlichen Gewalten durch Christus und seine himmlischen Heerscharen gestellt. Dagegen geht in Did 16 6 7 die Auferstehung der Parusie voran. Die Heiligen werden von den vier Winden zusammengeführt (10 5) und kommen mit dem Herrn. Eigenthümlich ist das ungesuchte Zusammentreffen dieser Vorstellung mit I Th 4 14 16f. Das bürgt dafür, dass man sie nicht für eine Singularität des Verfassers halten darf, die er ad hoc aus Sach 14 5 erschlossen hätte. Beachtenswerth ist auch, dass es in II Cl 9 4 heisst: ἐν τῇ σαρκὶ ἐλεύσεσϑε. Das ist vielleicht ebenfalls auf das Kommen mit Christus zu beziehen. Fragt man schliesslich, wer an der ersten Auferstehung theilnehme, so wird Apk 14 13 20 4 vielfach, neuerdings auch von Bousset, ausschliesslich auf Märtyrer bezogen. „Auch die Gläubigen, die eines ruhigen Todes sterben, werden zunächst nicht wieder aufleben." Diese Auffassung ist abzuweisen; überhaupt ist es irreführend, zwischen Märtyrern und Gläubigen zu unterscheiden. Denn nach 13 15 stehen Alle, welche die Thieranbetung unterlassen, d. h. alle Christen, welche nicht verleugnen, in Todesgefahr, und ihnen Allen wird, ob sie nun hingerichtet sind oder nicht (Apk 20 4), das Leben zu Theil. Ausdrücklich werden ferner alle ἐν κυρίῳ Sterbenden selig gepriesen, weil sie nun, wo Babel gefallen ist (14 8) und der Messias in Person kommt (v. 15), in ihre Ruhe eingehen. Mit diesem Resultat

stellung der Evangelien und dem antidoketischen Interesse unbeachtet und unverstanden geblieben.

[1] Vgl. Harnack, Dgg. I p. 176[2].

stimmt völlig überein, was sich aus den anderen Schriften ermitteln lässt. Denn nach Did 16 6f. I Cl 26 1 II Cl 19 3 werden alle Heiligen, d. h. alle Christen, der (ersten) Auferstehung theilhaftig.

5. Gericht wie Auferstehung bringen den persönlichen Antheil der Einzelnen an der Endvollendung zum Ausdruck. Das Interesse des religiösen Individualismus ist damit noch nicht erschöpft, sondern es erhebt sich die Frage, was denn in der Zeit zwischen Tod und Endvollendung aus den Abgeschiedenen werde, eine Frage, der in den Schriften unserer Epoche ein lebhaftes Interesse entgegengebracht wird, und die nach Ausweis des Buches Henoch und IV Esra (vgl. Dillmann a. a. O. p. 410; Schürer II³ p. 548f.), sowie der von Steindorff neuerdings edirten, unbenannten jüdischen Apokalypse (T. U. XVII 3ᵃ p. 35—65) bereits in jüdischen Kreisen nach einem ziemlich festen Schema beantwortet wurde. Als feststehend darf man ansehen, dass es sich um einen wirklichen Zwischenzustand, um ein Provisorium handelt, das man nur bis zum Eintritt der Parusie andauern lässt. Aus der übereinstimmenden Verlegung des Gerichts und der Auferstehung auf den letzten Tag ergibt sich das von selbst, es wird aber auch vielfach ausgesprochen. Wie die bisher bekannten jüdischen Apokalypsen daran festhalten, so auch die von Steindorff edirte (16 5—9 17 1ff. 18 5ff.). Ebenso ist in den christlichen Schriften dieser Zeit oft ausgesprochen, dass die Entschlafenen auf ihre Vollendung noch warten müssen. Diese ist eine gemeinsame bei Parusie, Auferstehung und Gericht. Nicht nur von den Gerechten wird das gesagt (Apk 6 10f. Hebr 11 39f. II Tim 4 8 I Cl 50 3 Ign P 7 1), es gilt nicht minder von den Gottlosen (I Pt 4 6, vgl. 3 19, Jud 13 Jud 6 = II Pt 2 4, Ev P. ed. Harnack, T. U. IX 2 p. 11 Z. 17f., vgl. p. 61f.). Darin haben wir einen fest zu handhabenden dogmatischen Kanon, der in seiner Gültigkeit auch durch einige scheinbare Ausnahmen, die wir werden zu konstatiren haben, nicht erschüttert wird. Durch den Blick auf die Auferstehung ist dann gegeben, dass nach ihrer leiblich-sinnlichen Erscheinungsform, sofern sie Fleisch sind, die Todten ruhen (κοιμᾶσθαι) in ihren Kammern bis zur Auferweckung (I Cl 50 4 nach Jes 26 20). Aber die jüdische und in der alten Zeit allgemein herrschende Ansicht, dass der Mensch in seinem Fleisch gleichsam aufgehe, und nach dem Tode nur ein wesen- und kraftloser Schatten übrig bleibe, ist überwunden, die Seele oder der Geist wird auch in jüdischen Schriften als Repräsentant des Menschen gedacht, als Träger des menschlichen Subjekts. Und zwar wird sie allgemein in einem durch die Art des Erdenlebens bestimmten, guten oder bösen Zustand gedacht. Am alterthümlichsten ist die Vorstellung, wenn Apk 6 9 die Seelen der geschlachteten

Frommen unter dem himmlischen Altar geschaut werden. Die Vision beruht darauf, dass das Blut der Gott geweihten Opfer am Altar ausgegossen wurde, im Blute aber die Seele befindlich sein sollte. (Die jüdischen Parallelen siehe bei BOUSSET z. St.) Dadurch ist gewissermassen die altjüdische Vorstellung vom Wesen der Seele mit der neueren, die sie vom Leibe unabhängiger denkt, vermittelt. Mit besonderer Deutlichkeit tritt letztere Vorstellung II Pt 1 13f. hervor, wo der Leib als „dies Zelt" bezeichnet wird, das man abbricht, wie man ein Kleid auszieht. Demgemäss werden dann die Geister der Gerechten am Ort der Frommen bei Gott gedacht (Act 7 59 Hebr 12 23). Ist aber ihr Geist, d. h. nach der an Boden gewinnenden Vorstellung, der Kern und das eigentliche Wesen des Menschen, bei Gott, so sind eben die Gerechten selbst, Petrus und Paulus und alle in der Liebe Vollendeten, dort hingegangen (I Cl 5 4 7 50 3 Polyc 9 2). Fragen wir nun, welcher Art dieser Zustand gedacht wird, so ist darauf im Ganzen nur sparsame Antwort ertheilt. Stephanus bittet den erhöhten Christus, seinen Geist bei sich aufzunehmen (Act 7 59). Auf den Zusammenhang mit Christus weist auch Polycarp, indem er vom Leben der Märtyrer beim Herrn spricht (9 2). Sehr bescheiden ist die in Apk 6 9 10 den Märtyrern zugewiesene Stellung. Denn sie befinden sich unter dem Altar, und ihre ganze Sehnsucht ist auf das Ende gerichtet. Doch geht der Apokalyptiker einen bedeutsamen Schritt weiter, indem er ihnen ein weisses Kleid reichen lässt, das Symbol der sonst nur den Seligen eignenden Herrlichkeit (vgl. 3 4f. 18 4 4 7 9). Auch Hebr 12 22f. denkt die Geister der Gerechten noch nicht wie die Engel als vollberechtigte Bürger des himmlischen Jerusalem, sondern stellt sie in zweite Linie, entfernt sie freilich schon ebenso von der irdischen Gemeinde. Am weitesten geht II Tim 4 18, sei es dass der Glaubensmuth des Apostels, der II Kor 5 1ff. Phil 1 21ff. hat schreiben können, oder die Pietät des Epigonen den Griffel führt. Nothwendig muss hier die Hineinrettung in das Reich des Herrn mit der Bewahrung vor jedem bösen Werk gleichzeitig sein, da sie nur die Kehrseite bildet. Zum gleichen Schluss führt die Einsicht, dass die starke Betonung der himmlischen Art dieses Reiches erst motivirt wird, wenn man sie in Gegensatz zum irdischen Herrscher versteht, der den Apostel bedroht. Dann sehen wir, dass es das himmlische Reich ist, in welches er bis zur Vollendung geborgen wird. Weiter führt uns auch Clemens nicht, der 5 4 7 die Herrlichkeit und Heiligkeit des Ortes hervorhebt, während 50 3 4 der Zusammenhang dieser Hoffnung mit der sie überbietenden Erwartung der Auferstehung aufrecht erhalten wird. In gleicher Weise schreibt II Cl 19 4 den Geistern der entschlafenen Gerechten die Freude auf „die Welt

ohne Trauer" zu. Ignatius endlich spricht die Sehnsucht nach Antheil an Gott aus (z. B. T 12 2 13 3 etc.) und hofft auf ihre Befriedigung unmittelbar nach seinem Zeugentode. Darauf deutet z. B. R 2 2: Schön ist es, wie ein Gestirn für die Welt unterzugehen, um bei Gott aufzugehen.

Alle diese Worte zeichnen sich durch grosse Zurückhaltung und durch Festhalten der spezifisch-eschatologischen Richtung aus. Einen merklich anderen Ton schlägt die Petrus-Apokalypse an, die HARNACK, (G. L. II 1 p. 471) innerhalb des Zeitraumes von 110—160 möglichst weit hinaufrücken möchte. Die Welt, in der die abgeschiedenen Frommen leben, ist ausserhalb unserer Welt und wird in Farben geschildert, die sonst ganz in der gleichen Weise auf die Beschreibung der vollendeten Seligkeit Anwendung finden. An den Charakter eines Provisoriums erinnert in dieser Beschreibung nichts[1], vielmehr erhält man durchaus den Eindruck der vollen Gleichartigkeit dieser Welt der Gerechten mit dem abschliessenden Zustand der Vollendung. Ebenso ist die Herrlichkeit, die allen Gerechten in gleicher Weise eignet, als unaussprechlich gedacht; sie kann offenbar nicht mehr überboten werden. Man wird allerdings feststellen müssen, dass die Petrusapokalypse die Verklärungsgeschichte Mc 9 3f. nur in einer Richtung fortentwickelt, die ihr von Hause aus innewohnt, nämlich einer Versichtbarung der himmlischen Herrlichkeit, und auch die Beschreibung der Verklärung der Gerechten entwickelt nur einen Ansatz fort, der schon bei Lucas sich findet (9 31 ὀφθέντες ἐν δόξῃ). Ebenso ist zuzugeben, dass mit Mustern gearbeitet wird, welche von jüdischen Quellen bereits dargeboten wurden (vgl. z. B. STEINDORFF a. a. O. 2 3—8 13 1ff. 14 5ff.). Aber dennoch muss es dabei bleiben, dass der Ton der Sättigung und vollen Befriedigung, der die Schilderung der Lage der Gerechten in der petrinischen Apokalypse durchzieht, sie nicht nur von der johanneischen Darstellung, sondern von allen sonst aus der Zeit bis 150 erhaltenen merklich unterscheidet. Das ist es freilich zugleich, was diese Darstellung so interessant macht. Denn sie zeigt augenscheinlich, dass die ganze Vorstellung vom Zwischenzustande nichts Anderes ist als eine Doublette der religiösen Phantasie zur Schilderung des seligen Endzustandes. Nur kann im Urchristenthum dieser Keim nicht zur vollen Entfaltung kommen, weil die eschatologische Spannung der irdischen Gemeinde auch auf die himmlische Welt naturgemäss übertragen wird.

---

[1] Indess erweisen die bei Makarius Magnes aufbehaltenen Fragmente (HARNACK, G. L. I 1 p. 30), falls sie auf das gleiche Werk zurückgehen, dass auch hier an der urchristlichen Eschatologie festgehalten wird.

Den Gegensatz zu dem Ruheort der entschlafenen Gerechten bildet der Ort der Qual, der gegenüber liegt (Apc Pt 21ff.) und wohl auch, anders als Lc 16 26, durch ein Schiff verbunden gedacht werden kann (STEINDORFF 12 14—16 13 1 14 3 4). Dieser Strafort muss in verschiedene Theile gegliedert gedacht werden. Das zeigt nicht nur die Darstellung von Apc Pt, auch I Pt 3 19 denkt die Geister der in der Sintfluth Umgekommenen in einem besonderen Gewahrsam. Nach Jud 13 = (II Pt 2 17) ist für die Irrlehrer das Dunkel der Finsterniss aufbewahrt, während Sodom und Gomorrha dem Strafgericht des ewigen Feuers unterliegen (7), die gefallenen Engel aber mit ewigen Fesseln unter der Finsterniss verwahrt sind (6). Diese Strafthat nennt II Pt 2 4 ein Hinabstossen in den Tartarus (ταρταρώσας), in die Gruben der Finsterniss. Hier zeigt schon der Ausdruck, wie sich jüdische mit griechischen Vorstellungen zu mischen beginnen. Die gleiche Verschmelzung jüdisch-urchristlichen Geistes mit antiken Vorstellungen und Bildern orphischen Ursprungs ist, wie HARNACK feststellt, in Apc Pt zu beobachten (HARNACK a. a. O. p. 52, 70)[1].

Auch hier handelt es sich um ein Provisorium. Ausdrücklich redet II Pt 2 4 = Jud 6 von einer Aufbewahrung auf den grossen Gerichtstag. Wenn nun hinsichtlich der abtrünnigen Engel an eine Milderung oder Aufhebung der Strafe schwerlich zu denken ist, so liegt doch in anderen Fällen diese Vorstellung nicht fern. Wie II Makk 12 43—45 Opfer und Gaben für die Verstorbenen zur Sühnung ihrer Sünden wirksam denkt, so dehnt die STEINDORFF'sche Apokalypse die Bussfrist bis zum Gerichtstage aus (16 5—9) und denkt die Fürbitte[2] besonders der Patriarchen für sie wirksam (2 10—16 17 1—15). Dieser Gedanke ist auch in christliche Schriften übernommen, gewinnt aber hier eine andere Form. I Pt spricht sich dahin aus, dass den Todten vor dem Endgericht, welches Christus abhalten wird, noch Gelegenheit zur Errettung dadurch gegeben ist, dass ihnen Evangelium gepredigt ward (4 6). Diese Predigt lässt er selbst den verstockten Sündern der Fluthzeit zu Theil werden und zwar durch Christus selbst, der nach dem Tode, lebendig gemacht dem Geiste nach, im Geiste ihnen predigte (3 18 19)[3]. Eine Hadesfahrt des ertödteten Christus wird auch Mt

---

[1] Ausführlich untersucht von DIETERICH, Nekyia, Lpz. 1893. Ueber die Orphiker vgl. ROHDE, Psyche II p. 103—136.

[2] Ueber die talmudische Vorstellung s. WEBER p. 315f. Auch bei den Orphikern findet sich der Glaube an die Kraft der Fürbitte (ROHDE II p. 128[5]).

[3] Dagegen beschränkt II Cl 8 1—3 die Bussfrist (für Christen?) ausdrücklich auf die Erdenzeit, und Gleiches scheint in Hebr 9 27 der Parallelismus zwischen Tod und Gericht anzudeuten.

12 40 als Ausdeutung des Jonaszeichens beschrieben. Vielleicht darf man damit kombiniren, dass von Tyrus und Sidon, ja von Sodom eine bessere Aufnahme seiner Predigt als in seinem Geschlecht erwartet und ihnen ein erträglicheres Gericht zugesichert wird (Mt 11 21—24). Die Predigt des Gehorsams unter den Todten durch den gekreuzigten Christus wird auch Ev Pt 41 f. bezeugt. Schliesslich wird die Anwesenheit und Wirksamkeit des Herrn unter den Todten auch Ign M 9 2 vorausgesetzt[1], wie in Herm S IX 16 5—7 die Wirksamkeit der Apostel und Lehrer in der Unterwelt[2]. Die beiden letztgenannten Aeusserungen unterscheiden sich aber in charakteristischer Weise von den anderen. Hier nämlich handelt es sich um eine Wirksamkeit Christi resp. seiner Apostel und Lehrer unter den Gerechten. Die ursprüngliche Ansicht über diese Frage ist offenbar, dass Männer wie Abraham und die Propheten und grossen Frommen eo ipso im Paradiese zu denken sind (vgl. Lc 16 22—25 Mt 8 11 Joh 8 56 II Cl 19 4). Mit dem absoluten Charakter des Christenthums vereinigte sich dies durch die Annahme, dass z. B. Moses schon Christi Schmach trug (Hebr 11 26), und dass die Propheten die Ankunft Christi verkündigten und auf ihn warteten (z. B. I Pt 1 10ff. Polyc 6 3 etc.). Aber ein schärferes Nachdenken ging nothwendig weiter. Davon zeigt die ersten Spuren der Hebräerbrief. Er gibt dem bei der Vollendung der Zeiten dargebrachten Versöhnungsopfer Christi unbegrenzt rückwirkende Kraft (9 26), und so würde es in der Konsequenz liegen, wenn in die Vollendung der Gerechten (12 23) die auch für sie vollbrachte Sündensühne eingerechnet wäre. In dieser Richtung liegen nun auch die beiden erwähnten Worte. In überraschender Schärfe spricht es Hermas aus, dass auch die alttestamentlichen Frommen aller Stufen in das Reich Gottes nur eingehen konnten, wenn sie zuvor mit der Predigt die Erkenntniss des Namens des Gottessohnes und das Siegel der Taufe empfingen (S IX 16, vgl. Ign Ph 9 1)[3].

Die Ausführung des Hermas ist noch nach anderer Seite bedeutungsvoll. Sie beweist wiederum, dass die Lehre vom Zwischenzustand in Wahrheit ein nur noch nicht vollausgeführtes Pendant zur Lehre von der letzten Vollendung bildet. Er nimmt nämlich an, dass die Apostel und Lehrer bei ihrem Tode lebendig (ζῶντες) und voller Kraft (ἐν δυνάμει) in die Unterwelt hinabstiegen, während die vorchristlichen Frommen wirklich todt herabstiegen und diese Ertödtung ihres Lebens erst ablegen mussten, wenn sie in Gottes Reich eingehen sollten.

[1] Vgl. noch Celsus a. a. O. II c. 43.

[2] Vgl. noch Harnack, Dgg. I[3] p. 102[1].

[3] Ebenso Irenäus IV 27 2 mit Berufung auf einen Presbyter (Harnack, Dgg. I p. 566[2]).

Dem Zustand des Lebens entspricht dann freilich der Aufenthalt im Todtenreich nicht, vielmehr folgt der Neubelebung eine Auffahrt aller Frommen mit den Aposteln in Gottes Reich. Noch überraschender wirkt der Parallelismus dieser Gedanken mit den endgeschichtlichen Vorstellungen, wenn Ignatius a. a. O. der gleichen Anschauung den zugespitzten Ausdruck verleiht, dass Christus bei seiner Anwesenheit (im Hades) die Propheten, die auf ihn warteten, von den Todten erweckt habe (ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν). Analog ist die Vorstellung, dass der gestorbene Christ oben bei den Vätern auflebe (II Cl 19 4). Diese Worte wollen der Auferstehungshoffnung keine Konkurrenz machen; sie beziehen sich nur auf den Geist, nicht auf seine Vereinigung mit dem Leibe, die dem Ende vorbehalten bleibt. Die Meinung ist, dass mit dem Tode des Fleisches der ganze Mensch sterbe, der Geist aber, schon vor der Auferstehung, neu belebt werde (I Pt 3 18 θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι).

Aber dennoch liegt die innere Konkurrenz beider Gedanken auf der Hand. Hat doch schon Irenaeus gegen solche ausdrücklich polemisirt, „die für rechtgläubig gelten, über die Ordnung des Fortschreitens der Gerechten aber hinwegspringen und keine Stufen der Vorübung[1] zur Unverweslichkeit kennen". „Er meint damit solche, welche annehmen, dass die Seelen nach dem Tode sofort zu Gott gelangen" (Harnack, Dgg. ³I p. 572). Man wird nun aber festzustellen haben, dass die Konkurrenz beider Gedanken noch durch weitere Momente verschärft wird. Zunächst kommt in Betracht, dass die dichterisch-apokalyptische Phantasie, ausser Stande, das Leben im Zwischenzustande anders als in den gewohnten Formen menschlichen Lebens zu schildern, Frommen und Gottlosen neben dem Geiste auch einen Leib beilegt. Schon Lc 16 23ff. bildet das Leben im Leibe die selbstverständliche Voraussetzung. Weiter geht es noch, wenn Apk Pt ausdrücklich die Leiber, das Haar, die Schultern der Gottlosen beschreibt (v. 8 10), und bei Steindorff wird gar die Frage aufgeworfen, ob es denn Haar und Körper an diesem Orte gebe, und es folgt die Antwort: Ja, der Herr gibt Körper und Haar ihnen, wie es ihm gefällt (16 10—14). Es wird also eine „Zwischenleiblichkeit" konstatirt. Man wird diese phantastischen Auswüchse nicht hoch einschätzen dürfen, aber sie belegen, was an sich selbstverständlich, dass die religiöse Phantasie die Grenze zwischen rein geistigem und sinnlichem Leben nicht einzuhalten vermag. Insofern trägt sie dazu bei, die Konkurrenz der beiden Gedankenreihen zu verschärfen. Etwas Anderes kommt hinzu. Auf

[1] Vgl. Seneca ad Marc. 25.

Grund von Gen 5 24 II Kön 2 10—12 wurden Elias und Henoch bei lebendigem Leibe im Himmel geglaubt und andere grosse Gotteshelden, wie Moses, begannen die gleiche Himmelfahrt anzutreten. Man weiss, wie anregend diese Gestalten auf die religiöse Phantasie eingewirkt haben. Ebenso gab es Gottlose, die bei lebendigem Leibe den Strafen der Unterwelt überliefert waren, die Sodomiten (vgl. Jud 7), die Rotte Korah (vgl. I Cl 4 12 51 4) u. a. Auch die apokalyptische Gestalt der beiden Zeugen, die (vom Himmel kommend) den Märtyrertod erleiden, aber neu belebt werden und gen Himmel fahren, gehört hierher (Apk 11 11f., vgl. Elias-Apokalypse ed. Steindorff p. 163f.). Durch solche Vorstellungen scheint die eschatologische Fassung der Neubeleibung wirklich durchbrochen. Wie fest aber der eschatologische Rahmen ist, zeigt in merkwürdiger Weise die Elias-Apokalypse. Sie unterscheidet nämlich paulinisirend das Fleisch des Körpers oder „dieser Welt“ und das „Fleisch des Geistes“ und lässt letzteres von Elias und Henoch erst am Ende anlegen (p. 163, 169).

Wir haben festzustellen, dass im Urchristenthum Zwischenzustand und Endvollendung (in der Regel?)[1] genau auseinander gehalten werden, aber es ist klar, dass, sobald sich die Ueberzeugung von der Selbständigkeit des Seelenlebens unter dem Einfluss platonischer Vorstellungen noch weiter befestigte, und die eschatologische Spannung nachliess, jeder Grund für eine derartige Verdoppelung der frommen Hoffnung fortfallen musste. Wenn aber in späterer Zeit die Theilnahme an Christi Herrlichkeit unmittelbar nach dem Tode vielfach nur als Vorrecht der grossen Heiligen und Märtyrer angesehen wurde, so entspricht das der Ueberzeugung der ältesten Zeit nicht. Allerdings bringt es die Natur der Sache mit sich, dass meist nur von den grossen Vorbildern des Glaubens geredet, oder den Märtyrern das Leben beim Herrn in Aussicht gestellt wird, aber Hebr 12 23 Herm S IX 15 16 und besonders deutlich I Cl 50 3[2] II Cl 19 4 beweisen, dass es sich um eine Hoffnung für alle Frommen handelt.

6. Kehren wir zur Betrachtung der Eschatologie zurück. Zwei ursprünglich heterogene Elemente, die Auferstehung der Gerechten und ein förmliches Gericht, vor dem alle Menschen erscheinen, bilden die feststehenden Elemente, eröffnet durch die Parusie Christi. Noch nicht allgemein, aber doch weit verbreitet, war die Annahme einer allumfas-

---

[1] Daneben wird die hellenistische Anschauung (vgl. Schürer [3]II p. 548ff.) fortgewirkt haben, bis sie in der gnostischen Krisis, zu der sie ihren Beitrag leistete, ausgeschieden wurde.

[2] Der Ausdruck (χῶρος εὐσεβῶν) scheint hellenisch, speziell orphisch zu sein (Rohde I p. 314 Anm.; II p. 383, 384 Anm.); IV Makk 18 23 πατέρων χορός.

senden Todtenauferstehung. Wir sahen bereits, dass von hier aus die Idee eines Zwischenreiches des Messias sich empfahl, weil sie die Kombination erleichterte. Justin rechnet diesen Glauben schon zur vollen Rechtgläubigkeit (Dial. c. Tryph. c. 80). Es fragt sich aber, ob er damit den allgemeinen Glauben der Christenheit zu und vor seiner Zeit[1] ausspricht. In der That bezeichnet HARNACK (Dgg. [3] I p. 158) den Chiliasmus als ein Hauptstück der ältesten Verkündigung. Allerdings legt er den Hauptnachdruck darauf, dass es sich um ein sichtbares Reich auf Erden, um einen Zustand irdischer Wonne und Glückseligkeit handle (besonders p. 160 Anm. 1), aber er hält doch auch daran fest, dass dieser Zustand allgemein als vorübergehend, vor dem Endgericht gedacht werde. Beide Momente sind aber durchaus nicht nothwendig verbunden. Vielmehr kann ein solcher Zustand sehr wohl als definitiv angesehen werden. Wenn z. B. die Petrus-Apokalypse den Ort „ausserhalb dieser Welt“, wo jetzt die Frommen weilen, in allen Farben irdischer Glückseligkeit schildert (15—20), so wird sie schwerlich den Endzustand anders vorgestellt haben. Man muss also beide Fragen durchaus von einander trennen. Fragen wir nun nach „chiliastischen“ Erwartungen im strengen Sinn, d. h. nach dem Glauben an ein dem Stadium der letzten Vollendung vorangehendes messianisches Reich, so kann dieser als allgemein verbreitet nicht bezeichnet werden. Wir dürfen nicht, wo die Elemente zu solcher Kombination, Parusie, Auferstehung der Gerechten, allgemeines Gericht, allgemeine Todtenauferstehung vorhanden sind, oder wohl gar, wo wir einzelne von ihnen antreffen, den Schluss ziehen, dass hier auch eine bewusste Kombination dieser Elemente und somit die Idee eines messianischen Zwischenreiches vorliege. Ein solcher Schluss wäre erst dann berechtigt, wenn wir die Idee des messianischen Zwischenreiches als feststehende Annahme der jüdischen Apokalyptik erweisen könnten. Nun ist diese Erwartung in der That weit verbreitet, sie liegt bei Henoch (93 91 12—19), IV Esra, Baruch vor, aber sie fehlt bei Daniel und in den Psalmen Salomons (17 4, vgl. v. 23 28—31) sowie Henoch 62 und wird durch Joh 12 34 direkt verneint. Auch die STEINDORFF'sche Apokalypse schliesst einfach damit ab, dass der Herr aufsteht in seinem Zorn, um die Erde und die Himmel zu vernichten (a. a. O. p. 155). Von einer feststehenden apokalyptischen Erwartung kann also in diesem Punkte nicht geredet werden.

Noch weniger kann man sie als spezifisch-christlich in Anspruch nehmen. Jesu Worte sprechen, selbst in der Fassung unserer Evan-

[1] Das nimmt Justin selbst nicht in Anspruch (80 3 5), macht vielmehr für seine Ansicht unter Hinweis auf Jes und Apk Propaganda (81).

gelien, eher gegen als für den Chiliasmus (vgl. BRATKE, Chiliasmus in RE³ III p. 807). Paulus hat sich mindestens so zurückhaltend geäussert, dass man noch heute über seine Meinung im Zweifel ist[1]; von den neutestamentlichen Schriften, die doch zum Theil bis tief in das zweite Jahrhundert hineinführen, ist ausser der Apokalyse auch nicht eine mit Sicherheit für den Chiliasmus in Anspruch zu nehmen. Worte wie Hebr 12 26ff. I Pt 4 17f. Jac 5 1ff. II Pt 3 12ff. zeigen vielmehr durch die enge Verknüpfung der Parusie mit dem allgemeinen Gericht und Weltuntergang eine antichiliastische Färbung. Die meisten sonstigen Schriften unseres Zeitraumes schweigen und bieten zur Beantwortung der Frage keinerlei Handhabe. Das römische Symbol schweigt (HARNACK, Dgg.³ I p. 148), und noch Justin spricht denen die Rechtgläubigkeit nicht ab, die diesen Glauben nicht theilen (a. a. O.). Beweis genug, dass der Chiliasmus zwar der Disposition der Zeit entsprach und sich schnell als die richtige Meinung durchgesetzt hat, dass er aber als feststehendes Stück der Lehrverkündigung nicht gelten darf.

Der Chiliasmus tritt uns zum ersten Male in Apk 20 sicher fassbar entgegen. Aber „die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz". „Der Chiliasmus der Apokalypse bleibt eine Hieroglyphe" (BRATKE p. 807). Merkwürdig ist vor Allem, wie wenig Halt die Episode des tausendjährigen Reiches im Ganzen der apokalyptischen Darstellung hat. Die Gestalt dessen, „der mit eisernem Stabe die Heiden weidet, wie Töpfergeschirr sie zerschmeisst" (19 15 12 5), des „Löwen" aus dem Stamme Juda (5 5), hat sich in die des geschlachteten Lammes gewandelt; die Verheissungen der Seligkeit in c. 1—3 sehen ganz von einem Stadium politischer Herrschaft ab; nur die Beziehung auf Ps 2 8 in 2 26f. kann darauf gedeutet werden, verträgt aber auch, wie sonst im Neuen Testament und 1 6 5 10 eine geistigere Fassung, der religiösen Deutung des Sieges entsprechend (3 21 5 5 12 11 etc.). Die Schauungen der künftigen Seligkeit in 7 9—17 15 2—4, vgl. 14 13 sind gegen den Gedanken einer politischen Messiasherrschaft schlechthin gleichgiltig; in 14 1—5 könnte der Berg Zion auf ein Reich in Jerusalem deuten, aber die himmlischen Zitherspieler, die hier als Lehrmeister auftreten, weisen auf eine höhere Region. Und doch sind hiermit, wie mit dem zweifelhaften: βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς in 5 10, alle Beziehungen chiliastischer Art erschöpft. Dagegen weisen 11 18 19 7—9 so energisch auf das letzte Gericht und das himmlische Hochzeitsmahl, dass daneben kaum noch Raum für eine sich einschiebende Periode von 1000 Jahren zu bleiben scheint. Zu dieser überraschenden Iso-

[1] Vgl. Abth. II p. 47 f.

lirung der Zwischenzeit tritt noch ein anderer ganz analoger Umstand. Die Schilderung dieser Periode ist ganz farblos und hebt sich durch nichts charakteristisch von der Vollendung ab. Bildet hier den Mittelpunkt der Lagerplatz der Heiligen und die geliebte Stadt (20 9), so ist das himmlische Jerusalem der Schauplatz des vollendeten Heils (21 2 10ff.). Wenn die Heiligen als Priester Gottes und des Messias erscheinen (20 6), so sind sie das auch schon in der Gegenwart (1 6) und bleiben es in der Vollendung (22 3f., vgl. 21 22). Selbst wenn ihnen die Königsherrschaft mit dem Messias in Aussicht gestellt wird (20 6), so trifft das nicht minder für die ewige Seligkeit zu (22 5) und gilt schon in der Gegenwart.

Aus diesen Thatsachen ergibt sich, dass der Apokalyptiker ein besonderes Interesse am Chiliasmus nicht haben kann. Ja dies Interesse ist ein so geringes, dass die Frage, warum er dies Stück gebracht hat, einer besonderen Erwägung bedarf. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man als das leitende Interesse der jüdischen Apokalyptik am Gedanken eines messianischen Zwischenreiches die Hoffnung auf eine politische Zukunft Israels nennt. Denn politische Herrschaft mit ihrem Unterschied von Herrschervolk und Besiegten, mit ihrem Unterschied gegen äussere Feinde setzt allzu deutlich Zustände voraus, die noch unfertig sind und deshalb noch nicht die definitive Vollendung bezeichnen können. Jesus hatte offen genug seinen inneren Gegensatz gegen jede Form der Gewaltherrschaft gezeigt, aber er hatte nie ausdrücklich die messianischen Erwartungen politischer Art, sondern nur die populäre Auffassung von ihrer Verwirklichung desavouirt. Aehnlich steht der Apokalyptiker. Fragen der Politik gehört sein Interesse überhaupt nicht, er lebt ausschliesslich der Religion. Aber die prophetischen Weissagungen standen einmal fest und mussten sich erfüllen. Sehr deutlich treten diese Voraussetzungen in Act zu Tage. „Zeiten der Erquickung“ sollen vom Angesicht des Herrn kommen, mit der Sendung Christi sollen Zeiten beginnen, in denen Alles hergestellt wird, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Urzeiten an geredet hat (3 20f.). So spricht nicht, wer das Eine Ziel in's Auge fasst, sondern wem die mannigfaltigen Weissagungen der Schrift vorschweben. Dazu gehört aber, wie 1 6 ausdrücklich bezeugt, die Herrichtung des Reiches für Israel, der Aufbau der verfallenen Hütte David's (15 16). Gleiche Gebundenheit an die Weissagung, auch ihrem Buchstaben nach und innere Erhebung darüber charakterisiren den Standpunkt des Apokalyptikers. Von hier aus übernimmt er die ihm durch gangbare Tradition überkommene chiliastische Auffassung. Damit sondert er die politische Erwartung

von der Heilsvollendung ab. Was die Schale der alttestamentlichen Prophetie bildet, woran aber der nationale Eifer der jüdischen Apokalyptiker hing, das ist auch ihm nur Schale, nur Vorspiel der Vollendung. In der Form des Zwischenreiches kapselt sich für ihn die politische Erwartung ein und wird unschädlich.

Es ist eine höchst merkwürdige Wandlung, welche dieses ersterbende Korn, in eine neue Welt ausgesäet, durchmacht. Wenigstens die Anfänge einer neuen Entwicklung liegen noch in unserem Zeitraum. Uebernommen wird der chiliastische Gedanke sicher von Papias und zwar im Anschluss an Apk (vgl. Fragm. IV, V); ferner liegt er bei Barn [1] vor, ohne dass sich hier ein Zusammenhang mit Apk konstatiren liesse. Das leitende Interesse ist in beiden Fällen ein sehr verschiedenes. Durch Ausdeutung des Schöpfungsberichtes, worin er einer Tradition folgt, gewinnt Barn (15) den Gedanken, dass in 6000 Jahren der Herr das All vollenden werde; das siebente Jahrtausend soll dem Sabbat entsprechend den Charakter der Reinheit und Heiligkeit tragen, bis Gott dem achten Tage gemäss den Anfang einer anderen Welt beginnen lasse. Der Gedanke hält sich auf gleicher religiöser Höhe wie in Apk. Doch lässt sich ein Unterschied nicht verkennen. Die „andere Welt" scheint (15 8 9) der Himmelfahrt Christi analog als eine rein jenseitig-himmlische gedacht zu sein, also abstrakter als in Apk 21 22, und dem entsprechend befasst der Weltensabbat eigentlich das in sich, was in Apk als das Ende geschildert wird, wie auch das Gericht der Gottlosen und die Veränderung von Sonne, Mond und Sternen bereits vorangegangen ist (15 5). Papias dagegen bietet (Fragm. I) [2] ein apokryphes Herrnwort, das mit starkem Anklang an Apk Baruch 29 5f. die ausserordentliche Fruchtbarkeit der Erde und den Ueberfluss an allen Gütern schildert. Im Unterschied von Apk haftet hier am Chiliasmus ein starkes Interesse. Aber nicht mehr der politische, sondern der Gesichtspunkt irdischer Glückseligkeit ist hier der entscheidende. Mit Barn berührt sich diese Auffassung darin, dass

[1] Auch bei Hermas scheint Chiliasmus vorzuliegen (vgl. Vis II 2 5ff. III 5 5 7 5f. etc. Doch gehe ich darauf nicht ein, weil eben nichts als die Thatsache des Chiliasmus selbst sich wahrscheinlich machen lässt.

[2] Hätte nicht Papias die Apk und vielleicht auch Baruch gekannt, so müsste sogar zweifelhaft bleiben, ob er „Chiliast" im strengen Sinne gewesen ist. Das χιλιάδα τινα des Eusebius muss zweifelhaft machen, ob hier wörtliche Wiedergabe oder nur Interpretation vorliegt. Das venient dies deutet nicht nothwendig auf eine nur vorläufige Periode und Photius (Fragm. X) schliesst sogar eine solche Beziehung aus, da er dem Papias den Genuss sinnlicher Speisen im Himmelreich imputirt. Doch ist er kein sicherer Zeuge, und so werden Irenaeus und Eusebius das Richtige bieten.

das irdisch-sinnliche Element hier in ein vorläufiges Stadium verwiesen ist, sie entfernt sich von Barn durch die starke Hervorhebung des Sinnlichen[1].

Der chiliastische Gedanke ist hier bereits orientirt wie bei Irenaeus und in der späteren Zeit. Es haftet ganz ersichtlich ein religiöses Interesse am Chiliasmus, allerdings ein sehr unreines, das Verlangen nach einer Zeit ungetrübter irdischer Glückseligkeit (Harnack, Dgg. ³I p. 572f.). Nicht als ob es an Ausmalungen der Zukunft in sinnlich-irdischer Art je gefehlt hätte, wenngleich hier eine fühlbare Vergröberung stattgefunden hat. Aber man sah noch keine Nothwendigkeit, ihre Verwirklichung auf ein früheres Stadium zu verlegen, sondern nahm die Glückseligkeit unbefangen in die Schilderung der Vollendung selbst hinein (s. u.). Es ist sehr lehrreich, dass die Ersten, die nach Papias auf den Chiliasmus innerhalb der Heidenkirche erhebliches Gewicht legen, Justin und Irenaeus sind, Männer, die vom griechischen Geiste stark berührt sind. Ihnen ist es von Plato her[2] in Fleisch und Blut übergegangen, dass das Ende aller Dinge analog ihrem Ursprung in der ätherischen Sphäre der Ideen, in einer abstrakt geistigen Welt ausmünden müsse. In dieser kalten Höhenregion ruhender Gottesanschauung können sich die Dünste niedrigerer, sinnlicher gehaltener Erwartungen nicht behaupten, und ihr Niederschlag verdichtet sich zur Anschauung vom tausendjährigen Reiche. Damit setzt sich der in Apk begonnene Prozess konsequent fort. War es dort die Ausscheidung des politischen Momentes, die zur Rezeption der Idee eines messianischen Zwischenreiches geführt hatte, so hier die Ausschaltung alles irdisch-sinnlichen Beiwerkes. Aber freilich ist das leitende Interesse ein ganz entgegengesetztes. Dort handelt es sich um die Beseitigung eines irrelevant gewordenen, hier um die Rettung eines mit allen Fasern festgehaltenen Gutes. Die Niederzwingung des Chiliasmus bedeutete die vollständige Hellenisirung des Gedankens der Heilsvollendung, ein Prozess, der zwar der Vergeistigung, aber nicht der Wirkungskraft jener Idee zu Gute kam, und der überdies wichtige Momente der spezifisch-christlichen Heilserwartung ausser Kraft setzte.

7. Zu den festen eschatologischen Requisiten gehört, wie gezeigt, das tausendjährige Reich Christi nicht, dagegen wird man hierzu noch die Weltumwandlung rechnen müssen, durch die neben dem geistig-religiösen auch der kosmisch-physische Abstand der zukünftigen von dieser Welt zum Ausdruck gebracht wird. Gehört nun dies Moment als

---

[1] Noch weiter vergröbert ist der Chiliasmus nach vertrauenswürdigen Zeugnissen bei Eus. h. e. III 28 durch Cerinth.

[2] Vgl. Zeller II 1 p. 841f.

solches zu den festen Punkten der Eschatologie, so ist doch die nähere Ausführung den grössten Schwankungen unterworfen. Während ursprünglich die Weltumwandlung das Korrelat der Auferstehung der Frommen bildet und mit ihr die ganze Eschatologie erschöpft, stellt sie Barn hinter das Gericht über die Gottlosen, verdoppelt sie aber zugleich durch die Annahme einer nachfolgenden neuen Welt (15 5 8). Apk stellt den Weltuntergang vor, die neue Welt hinter das allgemeine Gericht (20 11 21 1 ff.). In anderen Schriften bleibt die Reihenfolge unbestimmt. Schwankend ist ferner die Vorstellung von der Art des Vorganges. Majestätisch stellt Apk 20 11 dar, wie vor Gottes Antlitz Erde und Himmel fliehen. In alttestamentlichen Worten lässt Hebr 12 26 1 12 Erde und Himmel erschüttern oder die Himmel aufrollen wie einen Mantel. Mit sichtlicher Liebe schildern II Pt 3 7 10 12 II Cl 16 3 den grossen Weltenbrand (vgl. noch Herm Vis IV 3 3, auch Apk Elias 43 11)[1], der Alles vernichtet. Schwankend ist vor Allem auch das Mass des vorausgesetzten Abstandes zwischen Gegenwärtigem und Zukünftigem. Oft genug wird die bevorstehende Umwandlung auf nicht allzu tief eingreifende Veränderungen beschränkt. Den Weltuntergang schildern Apk 6 12 ff. und wohl auch 16 18 19[a] 20 als Erdbeben, das die Heidenstädte, voran das stolze Babel, zerstört, Berge und Inseln vernichtet und von Sonnenfinsterniss, blutigem Mondenschein und starkem Stern(schnuppen)fall begleitet ist. Dem Apokalytiker haben diese Schilderungen allerdings nicht mehr genügt, und er hat sie zu Vorzeichen degradirt. Einen Untergang der ganzen Welt setzen Hebr 1 10—12 12 26 f. Apk 20 11 21 1 4 f. II Pt 3 6 f. 10 12 Did 10 6, auch Barn 15 8 II Cl 16 3[2] voraus. Aber auch jetzt erscheint als Pendant ein neuer „Himmel“ und eine neue „Erde“ (Apk 21 1 II Pt 3 13), d. h. eine Welt, die man trotz grundlegender Veränderungen — es fehlt z. B. das unheimliche Meer (21 1), es gibt keine Nacht mehr, denn die Sonne ist durch Gottes bleibenden Glanz ersetzt (22 5) — der unseren vergleichen kann; auch die neue Welt ist eine Welt gleichsam, die für (sublimirte) Menschen, nicht für Götter eingerichtet ist. Abstrakter allerdings redet Barn 15 8 f. (s. p. 54); in beachtenswerther Abweichung stellt der hellenistische Verfasser des Hebräerbriefes (12 27) sogar dem Geschaffenen, das als solches vergeht, das Bleiben des Ungeschaffenen in seiner Unveränderlichkeit entgegen, das uns zum Reiche gegeben wird, und analog setzt II Cl 16 3 die Zerstörung nur einiger

[1] Vgl. auch Celsus a. a. O. IV 11. Für die späte stoische Vorstellung, z. B. Seneca ad Marc. 26.

[2] Herm begnügt sich Vis I 3 4 mit einem allgemeinen Ebnen der Erdoberfläche, spricht aber Vis IV 3 3 vom Untergang dieser Welt durch Blut und Feuer.

Himmel voraus, während offenbar der eigentliche Wohnsitz Gottes in der majestätischen Ruhe des Ungeschaffenen verharrt[1]. Damit haben wir die stärkste Verdünnung der kreatürlich-sinnlichen Anschauung von der Vollendung, die innerhalb jenes Zeitraums erreicht ist, zum Ausdruck gebracht. Aber man muss hinzufügen, dass es eben nur stark hellenistisch resp. hellenisch beeinflusste Schriftsteller sind, bei denen etwas Derartiges wahrzunehmen ist, und dass selbst der Hebräerbrief, dessen Vorstellung von Gott als πατὴρ πνευμάτων diese Heilsanschauung allerdings völlig entspricht, sie doch abschwächt, wenn er von einer „Verwandlung" des Erschütterten als Geschaffenen redet. Die in unserer Zeitepoche herrschende Vorstellung ist die von neuem Himmel und neuer Erde, wo der Mensch in „diesem Fleische" lebt.

Es ist eine merkwürdige Mischung von Geistigem und Sinnlichem, Irdischem und Himmlischem, welche das Bild der religiösen Phantasie von der Endvollendung charakterisirt. Der Apokalyptiker schildert es als Garten Gottes (2 7 παράδεισος[2]), von einem Strome durchzogen (22 2), zu dessen beiden Seiten Lebensbäume stehen (2 7 22 2). Auf seinen Matten führt das Lamm zur Weide und zu den Quellen des Lebenswassers. In seinem Schatten gibt es nicht Sonnengluth noch Hitze und auf den saftigen Weiden nicht Hunger noch Durst (7 16 17). Diese Gedanken klingen auch sonst an. I Pt 1 4 redet von dem Erbtheil, wo es kein Welken gibt, und von immergrünen Kränzen (5 4). Apk Pt 15 16 schildert die Erde blühend von unverwelklichen Blumen und angefüllt mit Wohlgerüchen und mit herrlich blühenden und unvergänglichen und gesegnete Frucht tragenden Gewächsen — so gross war die Blumenfülle, dass der Wohlgeruch von dort sogar bis zu uns drang. Diese ganze Pracht ist aber, wie einst im Gottesgarten, nicht nur lieblich anzusehen, sondern auch gut zu essen. Alle Monate reifen die Früchte des Lebensbaumes, und selbst seine Blätter haben heilsame Wirkung (Apk 22 2 2 7). Auch von dem verborgenen Manna gibt es zu essen (2 17), und das Lebenswasser, hell wie Krystall (22 1), dient zum Trunk (21 6 22 17). Die Seligkeit gleicht einem Hochzeitsmahl (19 9). Man darf, wie die Berichte vom Essen und Trinken des Auferstandenen beweisen, diese Worte nicht völlig spiritualisiren; es handelt sich um Auferstehung des Fleisches. Aber allerdings ist es ein Helldunkel, ein Gemisch von Geistigem und Sinnlichem, das wir wahrnehmen. Es wird mehr an den Schönheitssinn appellirt (vgl. 1 Cl 35 3 τὴν ποσότητα καί τὴν καλλονήν) als an die gröberen Sinne. Aus diesem Rahmen fällt die Schilderung des Papias durch einen unleugbaren

[1] Vgl. SIEGFRIED a. a. O. p. 148 f., 233 f.

[2] Vgl. z. B. Sibyll. Prooem. 84—87. Ps Sal 14 3 f.

Stich in's grob Sinnliche unangenehm heraus, und so wird es seine Richtigkeit haben, dass er einen solchen Zustand nicht als bleibend gedacht hat.

Noch zartere Typen werden vielfach gebraucht. Act 3 20 weist auf die kommenden Zeiten der Erquickung, Apk 14 13 auf das Ausruhen[1], das der Erdenmühe folgt (vgl. II Cl 5 5 6 7). Aus der Exegese des Schöpfungsberichts gewinnt Hebr 4 die Gewissheit, dass dem Volke Gottes der Antheil an Gottes Sabbathruhe bestimmt ist. Barn folgt auf dem gleichen Wege, lässt aber „dem achten Tage" der Christenheit gemäss auf die Feierstunde der alten Welt den Anfang einer neuen folgen (15 8). Damit ist der Annahme vorgebeugt, als dürfte man die Ruhe der Seligen mit fauler Trägheit verwechseln[2]. — Noch allgemeiner ist die Beschreibung der Seligkeit, wenn es heisst, dass alle Thränen getrocknet werden, dass es kein Leid noch Geschrei noch Thränen mehr gibt (Apk 21 4 7 17). Es kommt eine Welt ohne Trauer (ἀλύπητος αἰών II Cl 19 4), eine selige Zeit (ib.), in der ewige und bleibende Freude (I Pt 4 13 Jud 24 Apk 19 7 Ign Ph in., Polyc 1 3 Herm Vis I 3 4) von allen Seligen (μακάριος Jac 1 12 Apk 14 13 19 9 20 6) empfunden wird. Denn selig und wunderbar sind Gottes Gaben (I Cl 35 1, vgl. Tit 2 13).

Von hier aus muss verstanden werden, was es um das Leben der Seligen ist. Der Begriff des ewigen Lebens (Act 13 46 48 I Tim 1 16 6 12 Tit 1 2 3 7 Jud 21 Did 10 3 Herm Vis II 3 2 f. II Cl 5 5 8 4 Ign E 18 1 19 3 [ἀΐδιος] P 2 3) ist nicht als eine völlige Abstraktion zu fassen und darf nicht zu sehr spiritualisirt werden. Denn zu dem Begriff des Lebens wird zunächst nichts Anderes als das Merkmal der Ewigkeit, der Unauflöslichkeit hinzugefügt, wie ja meist die Heilsgabe Gottes ganz allgemein als das Leben bezeichnet ist (Act 3 15 5 20 11 18 Apc 2 10 = Jac 1 12 I Pt 3 7 I Tim 4 8 II Tim 1 10 2 11 Did 1 1 2 4 14 9 3 16 1 I Cl 35 2 48 2 Barn 1 4 6 6 3 8 5 II Cl 8 6 10 1 14 1 5 17 3 19 1 20 2 Ign E 14 1 17 1 M 5 1 9 1; ζῆν oft bei Hermas). Dies Leben muss in allen jenen Beziehungen, die wir bereits erörterten, gedacht werden. Darauf weisen die Vorstellungen vom Lebensbaum (Apk 2 7 22 2 14 19) und Lebenswasser (7 17 21 6 22 1 17). Es handelt sich um gar nichts Anderes, als ein Leben, das wahrhaft Leben ist (I Tim 6 19 ἡ ὄντως ζωή, Ign E 11 1 Tr 9 2 τὸ ἀληθινὸν ζῆν). Das im Menschen angelegte, aber hier nicht voll zur Entfaltung kommende Leben ist es, was in seiner

[1] Für Seneca's ähnlich klingende Trostworte vgl. ZELLER III[3] 1 p. 204, aber auch ROHDE II p. 327 f.

[2] Vgl. SIEGFRIED p. 207: ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτη ἐνέργεια.

Reife und Fülle das Leben der Seligen ausmacht. Darauf weist die Paradiesvorstellung, es wird aber in überraschender Form von Ignatius ausgedrückt, wenn er sagt: Die Geburt steht mir bevor — lasst mich reines Licht erlangen, dorthin gekommen, werde ich Mensch sein (R 6 1 2; vgl. Christus als den neuen oder vollen Menschen E 20 1 S 4 2). Was hier paradox gesagt wird, ist doch der Grundstimmung nach allgemeine Ueberzeugung. Das vollendete Menschendasein in verklärter Leiblichkeit ist das volle Heilsgut. Noch Tertullian hebt diesen Gesichtspunkt scharf hervor (de resurr. carn. c. 62): Denique non dixit: Erunt angeli, ne homines negaret, sed, tanquam angeli ut homines conservaret. Non abstulit substantiam, cui similitudinem attribuit.

Mit der Einsicht, dass das ewige Leben ein wahrhaft menschliches bleibe, haben wir freilich nur eine Grenzbestimmung erreicht, der Inhalt und die Fülle dieses Lebens hat sich uns damit noch nicht erschlossen. Auch würde dies Urtheil geradezu falsch werden, wenn wir einseitig dabei stehen blieben. Hier gilt es, die, an unserem gegenwärtigen Leben bemessen, übernatürlichen und übermenschlichen Züge in's Auge zu fassen. Fragen wir zunächst einmal nach dem Schauplatz jenes Lebens. Neben dem poetischen Reiz des landschaftlichen Idylls findet sich auch der Hinweis auf die Annehmlichkeiten des Stadtlebens. Die Stadt auf festem Grunde (Hebr 11 10 13 14), das hochragende, himmlische Jerusalem (Hebr 12 22 Gal 4 26) mit der Königsburg Gottes (βασίλειον τοῦ θεοῦ II Cl 6 9), dem Zion (Hebr 12 22 Apk 14 1) ist das Ziel der religiösen Sehnsucht. Jeder Selige ist dort ein Vollbürger, denn der Name der Gottesstadt ist auf ihn geschrieben (Apk 3 12); Jeder hat dort seine bleibende Habe (Hebr 10 34 Herm S I 9), sein eigen Theil unter den Heiligen (κλῆρος Act 26 18, vgl. 8 21 I Pt 5 3 Kol 1 12 — κληρονομία Act 20 32 I Pt 1 4 Hebr 9 15 11 8, vgl. Did 3 7). Aber mit diesen Zügen, die von der irdischen Heimath übernommen sind, verbinden sich andere höher liegende. Zu denken gibt der eigenthümliche Zug, dass der Apokalyptiker das neue Jerusalem in einer ungeheuren Ausdehnung, nicht nur im Geviert, sondern auch in der Höhe, zeichnet (21 16). Die Abstrusität dieses ungeheuern Kubus an und für sich, die völlige Unangemessenheit der Mauerhöhe (v. 17) zur Höhe der Stadt beweisen, dass es sich um die Versinnbildlichung einer Idee handelt. Welche das sei, zeigt ein bei Bousset z. St. beigebrachtes jüdisches Citat, dass das neue Jerusalem bis zum Throne Gottes reichen solle. Mit anderen Worten, Jerusalem liegt zwischen Erde und Himmel, nimmt den Gesammtraum beider ein. Darauf weist auch die stereotyp wiederkehrende Bezeichnung Jerusalems als ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, d. h. es erstreckt sich (vgl. Act 8 26) vom Himmel bis zur

Erde. Damit stimmt es, dass der Thron Gottes in ihr steht (22 3), und der Strom des Lebenswassers aus dem Throne hervorfliesst (22 1) und die Mitte der Hauptstrasse einnimmt. Wir gewinnen also die Vorstellung, dass Gottes Thron an der Höhe im Himmel schwebt und von hier aus die Stadt herabreicht bis dorthin, wo jetzt die Erde steht. Der Abstand zwischen Himmel und Erde hat aufgehört und ist völlig ausgeglichen, beide sind zu einem Ganzen verbunden.

Neben dieser kindlich-schönen, naiven Auffassung, welche den Himmel mit der Erde verbindet, ohne doch den festen Standort auf dieser aufzugeben, findet sich, wie schon bemerkt, eine abstraktere im Hebräerbrief. Alles Geschaffene ist veränderlich, auch die Himmel, wir aber warten auf das Unveränderliche, somit Ungeschaffene (12 27f., vgl. 1 10—12). Demgemäss hat auch Christus die Himmel durchschritten (4 14) und ist höher geworden als die Himmel (7 26), in jenes Zelt gegangen, das nicht dieser Schöpfung angehört (9 11). Diese schon mehr spekulative Auffassung kann zum gleichen Resultat führen, wie die Auffassung des Apokalyptikers, da sie prinzipiell gegen den ganzen Unterschied von Himmel und Erde als geschaffener Welt gleichgültig ist, aber im Hebräerbrief führt sie wohl schon zu einer stärkeren Betonung der Transcendenz des Heilsgedankens, zumal dann doch wieder in populärer Weise der Himmel als Wohnsitz Gottes gedacht ist (8 1 9 24 12 23). Allerdings ist hier der Begriff des Himmlischen fast zum Qualitätsbegriff geworden, der dem Irdisch-Menschlichen mehr als höhere Ordnung, wie als unvereinbarer Gegensatz gegenübersteht. Das zeigt die μετάθεσις in 12 27, aber auch die Rede vom himmlischen Jerusalem (12 22), dem himmlischen Vaterland (11 16), der himmlischen Gabe (6 4). Der Gegensatz ist für den Verfasser (anders als für das Denken späterer Zeiten) so wenig unvereinbar, als für den Verfasser von I Pt 1 4 die Aufbewahrung einer κληρονομία „ἀμάραντος“ im Himmel oder gar für den zweiten Petrusbrief die Antheilnahme an der „θεία φύσις“ mit Wesen, die auf einer neuen Erde wohnen (1 4 3 13). „Menschenmass“ ist eben „Engelmass“ (Apk 21 17), d. h. die himmlische Welt wird, soweit es die Vorstellung von Gottes Erhabenheit gestattet, nach Analogie der irdischen gestaltet. Man darf also nur von einer Nüance, von einem Mehr oder Minder der Spiritualisirung reden. Aber die Nüance als solche ist zwischen Apk und Hebräerbrief unverkennbar, so wie sie zwischen apokalyptischem und hellenistischem Judenthum bestand. Spuren solcher spiritualisirender Tendenz sind allerdings ausserhalb des Hebräerbriefs nur spärlich[1] anzutreffen.

[1] Dabei ist natürlich von Paulus und Johannes abgesehen.

Immerhin wird man evtl. auf das himmlische Reich Christi in II Tim 4 18 und das himmlische Leben in II Cl 20 5 verweisen dürfen. Vornehmlich kommt die auch sonst belegte (vgl. Harnack zu S IX 24 4) Vorstellung des Hermas in Betracht, dass die Seligen in die Zahl der Engel eingetragen werden und ihren Platz bei diesen erhalten (Vis II 2 7 S IX 24 4 25 2 27 3). Die Meinung geht vielleicht nicht direkt dahin, dass die Seligen in Engel verwandelt werden, sondern dass sie den Engeln als den ursprünglichen Bewohnern des himmlischen Jerusalems (Hebr 12 22 f.) beigesellt werden (vgl. Apk Pt 18 Apk Elias 43 17 f.). Doch spricht für die Annahme einer wirklichen Verwandlung in Engel auch die Vorstellung von Christus als ἄγγελος σεμνότατος (Kap. VI). Nimmt man auf der einen Seite den Zug zu abstrakterer und transcendenterer Fassung des ewigen Lebens wahr, auf der anderen Seite den Durst auch nach Befriedigung des irdisch-sinnlichen Dranges, so wird es verständlich, dass mit dem Uebergang des Evangeliums auf hellenischen Boden beides auseinanderbrach und sich in den Formen des 1000jährigen Reiches und der definitiven Vollendung konsolidirte.

Das ewige Leben erreicht auf wahrhaft menschlicher Grundlage und so, dass jede Veränderung in die ursprüngliche Bestimmung des Menschen eingeschlossen bleibt, doch zugleich himmlisches Wesen; das zeigt sich in der Art der neuen Welt, in der es gelebt wird, die nicht nur irdischen, sondern zugleich himmlischen Charakter trägt; es zeigt sich ebenso in der Art des Lebens, das das Gepräge des Himmlischen erhält. Ja es findet sich schon in unserer Zeit der Gesichtspunkt angewendet, der später zum Losungswort der griechischen Heilslehre wird, dass die Seligen Antheil erhalten an der göttlichen Natur (II Pt 1 4, s. p. 65). Aber was nun darunter verstanden wird, ist nur das, was nach allgemein christlicher Anschauung den Seligen zu Theil wird, nämlich die Unvergänglichkeit. Schon im Begriff des „ewigen" Lebens ist sie enthalten, wird aber daneben auch ausdrücklich hervorgehoben (ἀφθαρσία II Tim 1 10 II Cl 7 5 14 5 20 5 Ign E 17 1 M 6 2 Ph 9 2 P 2 3, vgl. noch κληρονομία ἄφθαρτος in I Pt 1 4 auch 1 23, ἀθανασία I Cl 35 2 Ign E 20 2). Dies Leben ist keiner Zerstörung mehr ausgesetzt (Herm Vis II 3 3 οὐ διαφθαρήσονται ἕως αἰῶνος), denn der Tod ist für immer vernichtet (Apk 20 14 21 4).

Neben der Anschauung des ewigen, unvergänglichen Lebens ist es besonders die der ewigen, den Seligen eignenden Herrlichkeit, welche in den Vordergrund tritt (δόξα Hebr 2 10 I Pt 5 1 4 10 II Tim 2 10 Herm Vis I 1 8 3 2 II 2 6 III 2 1 S V 3 3 Ign E in., vgl. Barn 21 1). In verschiedenster Weise sucht man diese zu zeichnen. Apk bevorzugt Erdfarben; sie spricht von weissglänzenden Kleidern (3 4 f. 7 9,

vgl. o. p. 8; ebenso Herm S VIII 2 3 f.), von goldenen Kränzen (Apk 2 10 3 11, vgl. 4 4 14 14, aber auch I Pt 5 4 Jac 1 12 II Tim 2 5 4 8 Herm S VIII 2 1 etc. II Cl 7 1—3 20 2 Apk Pt 10) und Siegespalmen (Apk 7 9, vgl. Herm S VIII 2 1). Ebenso wird die Herrlichkeit des neuen Jerusalem derart geschildert, dass alle Kleinodien und alle schimmernde Pracht der Erde dabei verwendet erscheint (21 11 18—21 24 26). Auch Apk Pt 1 8—10 macht einen Versuch, mit irdischen Farben die Herrlichkeit der Seligen zu beschreiben (vgl. noch Christus mit dem ποδήρης κόκκινος Barn 7 9 und goldenem Gürtel Apk 1 13). Aber überwiegend werden zur Schilderung doch überirdische, himmlische Farben verwendet. Reines Licht ist der Bereich der Seligen (Ign R 6 2), und so wird auch ihr Glanz (δόξα) meist als Lichtglanz gedacht (s. o. p. 7 f.). Die Frommen sind errettet aus ihrem finsteren Ort, der ewige Tag bricht an, der Morgenstern geht auf in den Herzen (II Pt 1 19 3 18). Und nicht nur in den Herzen, sondern jeder Selige erhält selbst den Morgenstern und seinen Glanz (Apk 2 28). Von Christi Antlitz geht ein Schein aus wie von der Sonne in ihrer Macht (Apk 1 16), und wie Sonnenstrahlen blitzt auch das Antlitz der Seligen (Apk Pt 7). Im letzten Grunde ist es Gottes Herrlichkeit, die das himmlische Jerusalem besitzt (21 11), und er selbst ist ihre Sonne ewiglich (22 5).

Die Herrlichkeit ist aber mehr als eine äussere Zier und Schönheit, sie ist zugleich der äussere Ausdruck für die Ehre und innere Würde, die den Seligen eignet. Schon die Doppelbedeutung von δόξα legt das nahe; es wird aber auch an vielen Stellen deutlich, dass der Kranz der Herrlichkeit nur als Ehrenzeichen gedacht ist (vgl. p. 7 und s. z. B. Herm S V 3 3 IX 29 3 Barn 21 1). So wird denn auch von dem Ansehen bei Gott (Herm ib.) und dem Lob und der Ehre bei Gott gesprochen (I Pt 1 7, vgl. 2 7 3 7 Polyc 10 2). Die den Seligen eignende Macht und Würde ist es, die durch ihr Königthum (Apk 22 5 II Tim 2 12 Polyc 5 2), wenn sie sich zu Christus auf seinen Thron, d. h. mit ihm auf Gottes Thron setzen dürfen (Apk 3 21, vgl. 5 6 etc.) und an seiner Messiasmacht Antheil erhalten (2 27), versinnbildlicht wird. Auch der weisse Stein (Apk 2 17) mit neuem Namen muss, ob man nun mit Bousset an ein Amulett oder lieber nach Jes 62 2 65 15 an einen neuen Namen des Empfängers denkt, die Würde und Herrscherstellung der Seligen zum Ausdruck bringen. Einfacher denkt Jac 1 9 (vgl. 4 10) die Heilsvollendung als Erhöhung des Niedrigen, Ign R 4 3 als Erlangung der Freiheit. — Verschieden wird, wie es scheint, die Frage beantwortet, ob es noch Unterschiede oder nur volle Gleichheit der Herrlichkeit gibt. Ausdrücklich heisst es Apk Pt 19, dass die Herrlichkeit

Aller die gleiche sei. Dagegen betont Hermas sehr energisch den Unterschied. Wenn er in der Verwendung der Bausteine verschiedene Klassen unterscheidet (z. B. Vis III 5 5 7 6 S VIII 6 6 IX 7 5), so mag sich das auf die eventuelle Theilnahme am tausendjährigen Reiche beziehen, indess legen andere Stellen die Annahme nahe, dass auch im Zustande der vollen Seligkeit ein Unterschied festgehalten wird (Vis III 1 9 2 1 S V 3 1—3 VIII 2 1—4 IX 29 3). Auch II Cl 7 3 wird die Unterscheidung zwischen solchen, die bekränzt werden, und anderen, die dem Kranze nahe kommen (vgl. 18 2), kaum anders verstanden werden können.

8. Der Gedanke der Würde und Herrscherstellung der Seligen hängt eng zusammen mit der Anschauung vom Reiche Gottes, ist jene Herrschaftsübung doch gar nichts Anderes als Antheil an der Gottesherrschaft, wie sie Christus übt (συμβασιλεύειν II Tim 2 12 Polyc 5 2, vgl. Apk 3 21 2 27 Barn 6 17—19). Die Anschauung vom Reiche Gottes hängt ferner auf's Engste mit der vom himmlischen Jerusalem zusammen. Die Stätte des Reiches Gottes ist eben jene Stadt des lebendigen Gottes, die der Mittelpunkt sein wird, so wie einst Jerusalem den Mittelpunkt Israels bildete und dieses Reich in sich verkörperte. Den modernen Unterschied zwischen Stadt und Reich muss man ausser Acht lassen; für das antike Bewusstsein fliessen beide zusammen. Das himmlische Vaterland und die himmlische Stadt sind identisch (Hebr 11 16). Beachtet man das, so ergibt sich, dass die Anschauung vom Reiche Gottes weit öfter hervortritt, als der Ausdruck. Aber auch dieser ist nicht ganz selten. Er findet sich überwiegend — und damit haben wir es hier allein zu thun — eschatologisch gefasst (Jac 2 5 Hebr 12 28 Did 9 4 10 5 I Cl 42 3 II Cl 9 6 11 7 12 1 6, vgl. 6 9, Barn 21 1 Herm S IX 12 3—5 8 13 2 15 2 f. 16 2—4 20 2 f. 29 2 Ign E 16 1 Ph 3 3; Polyc nur in Citaten 2 3 5 3)[1]). Schwanken könnte man, wie in Act 1 3 8 12 19 8 20 25 28 23 31 die Predigt vom Reiche Gottes zu fassen ist. Aber der Zusammenhang mit der Predigt Jesu (8 12 28 23 31), an dem immer wieder die Auferstehung in den Vordergrund gestellt wird (z. B. 4 2 17 18 26 23), beweist für die eschatologische Fassung. Einen authentischen Kommentar dazu bietet I Cl 42 3 (ἀπόστολοι . . εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι). Sehr interessant ist die Art, wie in Apk die eschatologische Fassung des Reichsgedankens von dem allgemeineren, alttestamentlichen Gedanken der Königsherrschaft Gottes über die Erde (I Tim 1 17 6 15 Did 14 3 I Cl 61 2 Herm Vis III 9 8 etc., vgl. p. 7) unterschieden wird. Erst durch den Sturz Satans aus dem Him-

[1] Vgl. noch Celsus a. a. O. III 59 etc.

mel, durch den Fall Babels hat Gott erwiesen, dass er die Macht an sich genommen hat (4 11 5 12 11 17 12 10, vgl. 7 12 19 1). Nun erst ist das Reich der Welt unseres Gottes geworden, und er wird König sein in Ewigkeit (11 15 12 10). Dann erst erweist sich Gott als König der Heiden, wenn sie alle kommen, um anzubeten, weil seine Gerichtsthaten kund wurden (15 3f.).

Es ist nun aber wichtig, festzustellen, dass das Reich Gottes mit dem Reiche Christi vielfach identifizirt wird, man also diesen Ausdruck nicht als Zeichen vorhandener chiliastischer Anschauung verwerthen darf. Apk vertritt den Chiliasmus, aber ihre Auffassung von Christi Reich geht über die Annahme einer nur tausendjährigen Herrschaft Christi hinaus. Die verklärte Gemeinde bleibt die Braut des Lammes (21 9), das Lamm ist ihre Leuchte und ihr Tempel (21 22f.), in ihrer Mitte steht der Thron Gottes und des Lammes (22 1 3). Das Reich Gottes und seines Christus fällt in Ewigkeit zusammen (11 15 12 10). Ebenso hebt Hebr 1 8 hervor, dass der Thron des Sohnes, den er als Gott angeredet denkt, und sein Reichsscepter in Ewigkeit bestehe und II Pt 1 11 redet ausdrücklich von dem ewigen Reiche Christi. Beweisend für die Identifizirung des Gottes- und Christusreiches ist ferner II Cl 12 1—6. Hier wird genau die gleiche Grösse 12 1 als Reich Gottes, 12 2 als Reich Christi, vgl. noch 17 5, 12 6 als Reich des Vaters bezeichnet. Ebenso werden Barn 7 11 (vgl. 11 5) und 21 1 beide Begriffe ohne irgend erkennbaren Unterschied gebraucht. Dann wird man auch II Tim 4 1, I Cl 50 3 das Gleiche voraussetzen müssen. Schon die entwickelte Christologie macht ja den Gedanken einer Christusherrschaft, die wieder aufhört, unmöglich.

Der Begriff des Reiches Gottes fasst nun Alles, was bisher ausgeführt wurde, in sich. Lokal gedacht ist dies Reich der Schauplatz, auf dem sich das Leben der Seligen abspielt. Es begreift in sich die Unvergänglichkeit und das ewige Leben, denn nur durch Ablegung der Sterblichkeit kann man in Gottes Reich eingehen (Herm S IX 16 2f.), ebenso schliesst es die Gottesgemeinschaft in sich (s. u.); so alterniren z. B. Herm S IX 12 4—8 εἰσέρχεσθαι εἰς τ. β. τ. ϑ. und πρὸς τὸν ϑεόν. Auch die Hochzeit des Lammes fällt mit dem Königthum Gottes zusammen (Apk. 19 6f.). Aber nicht nur die volle Heilsgabe, sondern auch bereits die gesammte eschatologische Entwicklung ist Erscheinung des Gottesreiches, Ausübung der Gottesherrschaft (lokale und dynamische Fassung wechseln zwanglos ab). Die Parusie ist nichts als sichtbare Erscheinung der Königsherrlichkeit Jesu (Apk 17 14 19 16 Barn 11 5 II Cl 17 5, vgl. II Tim 4 1). Das Gericht ist nur Uebung der königlichen Gewalt. Man beachte den Zusammenhang der Königs-

herrschaft mit der Gerichtsübung in Apk (11 17f. 15 3f., 19 1f. vgl. mit v. 6 und besonders v. 11 ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ, auch Jac 4 12). Diese setzt Gewalt über die Uebelthäter, evtl. vorherige Niederzwingung durch das Schwert voraus. Ein Akt der höchsten, allein Gott zustehenden Gewalt ist schliesslich auch die Todtenauferweckung. Ist doch die Vernichtung des letzten Feindes, des Todes, ihre Vorbedingung (Apk 20 14 I Kor 15 26 54, vgl. II Tim 1 10 Barn 5 6). So umfasst der Begriff des Reiches Gottes die ganze Eschatologie, ja die ganze Heilslehre in sich, und man kann sein beabsichtigtes Verständniss nur durch zusammenfassende Darstellung des Ganzen erschliessen.

Die Bezeichnung der Heilsvollendung als Reich Gottes hat aber doch noch eine besondere Seite. Es kommt darin zum deutlichen Ausdruck, was die selbstverständliche Voraussetzung bildet, dass das vollendete Heil ausschliesslich Gottes That ist (p. 22f.) und zu ihm in unmittelbare Beziehung setzt. Dass die Seligkeit vor Allem Gottesgemeinschaft ist, bringt besonders Apk zu machtvollem Ausdruck. Gottes Name wird auf die Stirn des Vollendeten geschrieben und er somit für Gottes Eigenthum erklärt (Apk 3 12 22 4, vgl. die σφραγίς Herm S VIII 2 2). Gottes Zelthütte wird bei den Menschen sein, und er wird bei ihnen zelten, und sie werden seine Völker sein, und Gott selbst wird mit ihnen sein (21 3 7 15). Aus seinem Thron quillt ihr Lebensstrom (22 1), er wischt ihnen die Thränen ab (7 17 21 4), seine Herrlichkeit leuchtet ihnen (21 23 22 5). Ja er ist selbst der Tempel in der himmlischen Stadt (21 22), und sie sind Säulen im Tempel Gottes (3 12), stehen vor seinem Thron (7 15 22 3), schauen sein Angesicht (22 4) und dienen ihm unablässig (7 15 22 3) als seine Söhne (21 7). Aber auch sonst tritt der Gedanke der Gottesgemeinschaft oft genug hervor. Hebr 12 14 weist auf das einstige Schauen Gottes, I Cl 26 2 LXX auf den künftigen Lobpreis. Besonders Hermas bezeichnet immer wieder das letzte Ziel als Leben für Gott (ζῆν τῷ θεῷ z. B. S VIII 11 3 etc.) oder bei Gott (z. B. S IX 12 6 8, vgl. den Wechsel von τῷ θεῷ und παρὰ θεῷ M 7 5). Ebenso liebt es Ignatius, das Heil als Kommen zu Gott oder Erlangen Gottes (θεοῦ ἐπιτυχεῖν, z. B. E 10 1 M 1 2 T 12 2 13 3 R 1 2 4 1 S 9 2 11 1 P 2 3 7 1; auch vgl. R 2 2) zu bezeichnen. Die persönliche Gottesgemeinschaft ist nicht etwa nur ein Theil, sondern das Ganze der Seligkeit. Auch die Unvergänglichkeit und Verklärung des seligen Lebens rückt unter den Gesichtspunkt einer physischen Theilnahme an Gottes Natur (II Pt 1 4)[1].

[1] Die spätere Vorstellung der Vergottung ist dem Ausdrucke nach ursprünglich heidnisch (Rohde II 219, 361, 375, 385, 421ff., vgl. Harnack, Dgg. I 114ff.).

Wie als Gottesgemeinschaft, so wird das selige Heil als Christusgemeinschaft gedacht. Auch hier kommt Apk erheblich in Betracht. Nicht nur stellt sie im Schlussabschnitt Gott und das Lamm in ihrem Verkehr mit den Seligen gern zusammen (21 22f. 22 1 3), sondern sie denkt auch die ganze Seligkeit als Hochzeit der Braut mit dem Lamme (19 7 9 21 9). Christi Name steht auf den Seinen (3 12), sie wandeln mit ihm (3 4), sitzen mit ihm auf seinem Thron (3 21), er weidet sie (7 17) und hält mit ihnen Haus- und Tischgemeinschaft (3 20). In den meisten anderen Schriften klingt dieser Gedanke nicht gerade häufig an, doch erinnere man sich des „Reiches Christi" (p. 64). Von einem Leben und Herrschen mit Christus redet II Tim 2 11f. (vgl. Polyc 5 2), von der Freude auf ihn, den Geliebten, I Pt 1 8, vom Schauen Christi und Berühren seines Reiches Barn 7 11, vom Wohnen bei dem Sohne Gottes Herm S IX, 24 4. Stark tritt der Gedanke bei Ignatius hervor. Das Erlangen Christi bezeichnet er als letztes Ziel (R 5 3, vgl. T in.: ἐν τῇ εἰς αὐτὸν [X.] ἀναστάσει): Jenen suche ich, der für uns gestorben ist, jenen will ich, der um unsertwillen auferstanden ist (R 6 1).

Mit dem religiösen Gesichtspunkt ist auf's Engste der sittliche verbunden. Allerdings wird dieser meist nur in der Form geltend gemacht, dass die Gerechtigkeit als Vorbedingung für den Erwerb der Seligkeit gilt, und der Heilsmittheilung das Gericht vorangehend gedacht wird. Aber man würde sich gründlich täuschen, wollte man die gerechte Beschaffenheit nur als äussere Voraussetzung der Heilserlangung gelten lassen, statt sie zum Wesen des vollendeten Heiles selbst zu rechnen. So wie Gott selbst der heilige und in Vatergüte vollkommene, und als solcher der selige ist, so gehört die gleiche Beschaffenheit zum Wesen der Seligkeit überhaupt (vgl. p. 12f.). Eine heilige Welt ist es, auf die wir warten (Barn 10 11), wie es ein heiliger Ort ist, an den die Frommen nach dem Tode kommen (I Cl 5 7). Wie es selbstverständlich ist, dass Christus, höher geworden als die Himmel, auch zugleich von den Sündern getrennt ist und zur Sünde ausser Beziehung steht (Hebr 7 26 9 28 Rm 6 10), so ist es auch allgemeiner Grundsatz, dass das himmlische Erbe ein unbeflecktes (I Pt 1 4), unter Geheiligten (Act 20 32 26 18) ist, und dass alles Gemeine und alle Ungerechtigkeit ausgeschlossen bleibt (Apk 21 12 27 22 15). Heilig ist, wer an der Auferstehung zum Leben Antheil hat (Apk 20 6 Did 16 6f.). Weiss ist der künftige Aeon, weil die Auserwählten, die darin wohnen, rein und ohne Flecken sein werden (Herm Vis IV 3 5). Auch die Seligen bleiben Gottes Knechte und dienen ihm (Apk 22 3f. 7 15). Ist nun hier die fortdauernde Gerechtigkeit und Heiligkeit als bleibende Wesensart der Seligen vorausgesetzt — bleibend, weil dann ihre Beschaffenheit ebenso unver-

änderlich ist, wie die des Thongefässes, das im Feuerofen gewesen ist (II Cl 8 2f.) —, so fehlt es auch nicht an Hinweisen darauf, dass eben diese Güte und Heiligkeit selbst ein werthvolles Gut ist, ohne welches es volle Seligkeit garnicht geben kann[1]. Denn das ist doch ausgesprochen, wenn der sanfte und stille Geist als etwas Unvergängliches gepriesen wird (I Pt 3 4), oder wenn die Werke des Frommen als sein Ehrengefolge gedacht werden, das ihn in die Ewigkeit begleitet (Apk 14 13) oder als ein schimmerndes Linnen, mit dem die Braut sich zur Hochzeit schmückt (19 8). Auch Ign T 11 2 besteht die Voraussetzung, dass die Früchte des Frommen unvergänglich sind, und nach S 10 1 geht nichts Gutes verloren. Sehr stark wird die Heiligkeit der Vollendung in Barn 15 6f. betont. Denn während wir jetzt nicht reines Herzens, in vollkommener Heiligkeit zu leben vermögen, werden wir im Sabbatjahrtausend dieser Welt geheiligt und gerechtfertigt sein und diese Zeit zu heiligen vermögen. Dann gibt es keine Sünde mehr, Alles ist vom Herrn neu gemacht. Denselben Gesichtspunkt macht II Pt 3 13 für die letzte Vollendung geltend: Neuer Himmel warten wir und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit zu Hause ist.

9. Der vollendeten Seligkeit haben wir noch in kurzen Strichen das düstere Gegenbild entgegenzustellen. Weit, wenn vielleicht auch noch nicht allgemein, ist der Gedanke an ein ewiges, d. h. nicht nur ein für alle Male vollzogenes, sondern ewig andauerndes und in Ewigkeit als solches empfundenes Verderben verbreitet. Zumal die Schilderung von Apk ist ganz unmissverständlich. Das ewige Verderben wird gedacht in Gestalt eines Feuersees (19 20 20 10 14f. 21 8) voll brennenden Schwefels (19 20 20 10 21 8), der gleichsam einen potenzirten Tod, den zweiten Tod, darstellt (20 6 14 21 8 2 11). Alle, die im Lebensbuch nicht gefunden sind, leiden dort Pein Tag und Nacht, in alle Ewigkeit (20 10, vgl. 14 10f., auch 19 3). Die gleiche Vorstellung von ewigen Höllenstrafen ist deutlich bei Hermas zu konstatiren. Den Tod, den er als Folge der Sünde zu nennen pflegt, definirt er ausdrücklich als ewiges Verderben (S VI 2 4) und als Gefangenschaft (Vis I 1 8 S IX 28 7), als ewigen Tod (S IX 18 2). Auch Barn 20 1 spricht vom ewigen Tod. II Cl redet mit einem Herrnwort von der Feuerhölle (5 4), mit Ez 14 14ff.[2] von Gefangenschaft (6 8), mit Jes 66 24 vom nicht sterbenden Wurm und unauslöschlichen Feuer (7 6 17 5) und stellt somit eine ewige Züchtigung (6 7) in furchtbarer Qual durch ewiges Feuer (17 7) vor. Die gleiche

[1] Dieser Gesichtspunkt kann hier nur angedeutet werden, s. die Ausführung in Kap. IV.

[2] Doch fehlt gerade der Zusatz „ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ“ in LXX (und Grundtext).

Vorstellung von unauslöschlichem Feuer liegt Ign E 16 2 vor, während 17 1 vor der Gefangennahme durch den Teufel warnt.

Ebenso deutlich wie diese ganze Vorstellungsreihe ist es auch, dass es sich hier um eine jüngere Schicht von Gedanken handelt, die über eine andere, ganz anders orientirte, sich gelagert hat. Nur der Apokalyptiker redet von einem „zweiten" Tod, sonst wird stets der gesammte Strafzustand als Tod bezeichnet. Darunter ist ursprünglich aber nicht ein ewig empfundener und bewusster Zustand, sondern eben der leibliche Tod verstanden. Ebenso ist der oft gebrauchte Ausdruck des Verderbens ursprünglich in keinem andern Sinne zu verstehen, als dem der plötzlichen Vernichtung durch den (leiblichen) Tod. Noch Dan 12 2 nimmt ein Erwachen nicht Aller, sondern Vieler an. Auch bezieht sich die Androhung ewiger Strafe in Jes 66 24 nur auf die Abtrünnigen. Die spätere jüdische Lehre hat nun, wie die Vorstellung von der Auferstehung, so auch die von ewigen Höllenstrafen verallgemeinert (vgl. Dillmann, Alttestl. Theol. p. 410f.), aber auch hier wird doch besonders nur an die Abtrünnigen und die Verfolger Israels gedacht. Zudem muss dahingestellt bleiben, wie allgemein verbreitet die Vorstellung war, und wie feste dogmatische Geltung sie hatte. Es liegt in der Natur der Sache, dass auch in den Schriften unserer Periode sich die feste dogmatische Geltung ewiger Höllenstrafen nicht erweisen lässt. Wenigstens darf, wie ich glaube, der Grundsatz, die fliessenden Ausdrücke des Verderbens und des Todes im Sinne der jüngeren Theorie von ewigen Strafen zu deuten, nur mit einer gewissen Zurückhaltung befolgt werden. Denn es bleibt die Möglichkeit bestehen, dass der Tod einfach als definitive Aufhebung der Existenz, als Vernichtung gedacht wird. Besonders Herm S IX 18 1 2 legt diese Annahme nahe. Hier wird ausdrücklich zwischen dem Loose der Heiden, die Gott nicht kennen, und derer, die seine Grossthaten gesehen und dennoch gottlos gelebt haben, unterschieden, den Einen der Tod, den Andern das ἀποθανεῖν εἰς τὸν αἰῶνα angedroht. Das lässt sich kaum anders verstehen, als dass die Einen einfach sterben, die Andern ein stetes Sterben erleiden. Wir hätten dann hier wie in Dan 12 eine Verknüpfung beider Vorstellungen [1]. Eigenartig wirkt auch in I Cl 50 3 der Gegensatz zwischen dem allgemeinen Vergehen der Menschen und der Aufbewahrung der Frommen. Nehmen wir noch Bilder wie II Pt 2 12, dass an ihrem vergänglichen Sinne die Irrlehrer vergehen werden (ἐν φθορᾷ φθαρήσονται) wie die unvernünftigen Thiere, oder Herm S IV 4, dass die Heiden und die Sünder verbrennen werden wie Holz (vgl. indess Vis III 2 9 7 2), und

[1] Die gleiche Verknüpfung besteht noch im Talmud (vgl. Weber p. 374f.).

achten wir vor Allem auf die wichtige Thatsache, dass von ewig andauernden Höllenstrafen so selten gesprochen wird — was lässt sich daraus folgern? Dass die Annahme ewiger Höllenstrafen noch nicht die herrschende ist? Das wäre doch wohl, da sie in der pharisäischen Theologie so weit verbreitet war und auch in den Evangelien ausdrücklich vorliegt, zu viel behauptet, zumal wir eine andere Annahme mit Sicherheit nirgends feststellen konnten. Dennoch lässt sich eine Nachwirkung der alten Vorstellungen nicht in Abrede stellen. Sie besteht darin, dass man sich gemeinhin damit begnügt, von der Strafe der Verlorenen in den negativen Bildern des Todes und Verderbens zu reden. Man ist zufrieden damit, sie bei der Darstellung der Vollendung ausser Ansatz zu lassen. Nur selten ist das Vergeltungsbedürfniss so lebendig, dass es erst durch die Erwähnung eines positiven Strafzustandes der Gottlosen befriedigt wird, wie es in Apk 19 3 und besonders II Cl 17 7 hervortritt.

10. Ueberschauen wir nochmals das ganze Gebiet der Eschatologie, so lassen sich einige Züge als besonders markant herausheben. Charakteristisch ist vor Allem der religiöse Individualismus, der das Ganze durchzieht. Gewiss wird auch die Gemeinsamkeit des Heils hervorgehoben: die Heilsvollendung ist eine für Alle gleichzeitige, und sie ist eine gemeinsame in dem Reiche, in der Stadt des lebendigen Gottes. Es fehlt auch nicht an Aeusserungen, die darauf hindeuten, dass diese Gemeinsamkeit als ein werthvoller Zug des Ganzen empfunden wird. Es wird von der gemeinsamen Rettung (Jud 3), der gemeinsamen Hoffnung (Ign E 1 2 21 2 Ph 11 2 I Cl 51 1) gesprochen. Alle sollen Eines Sinnes zum Leben versammelt sein (II Cl 17 3 vgl. Barn 4 10). Christen müssen mit einander kämpfen, leiden, sterben, auferweckt werden (Ign P 6 1), und mit ihnen wünscht Ign sein Theil in Gott zu erhalten (ib.) Die Seligen sind die Säulen in Gottes Tempel (Apk 3 12), Genossen im Unsterblichen (Did 4 8), geeint, wie in einem Brot die Weizenkörner von den Bergen (9 4). Kauft man sich bedrängte Seelen, so wird man diesen Besitz in seiner Stadt wiederfinden (Herm S I 8 9). Indess viel stärker als diese Gemeinsamkeit ist die Beziehung des Heils auf jeden Einzelnen. Dem Individualismus entspricht das Hervortreten der Gerichtsscene; jedem Einzelnen, auch dem Gottlosen soll sein Geschick nach seiner Würdigkeit besonders zugemessen werden. Dem Individualismus entspricht es, dass neben dem Gericht die Auferstehung in den Vordergrund tritt, durch die die persönliche Antheilnahme am Heile resp. am Verderben sich verwirklicht. Der religiöse Individualismus zeigt sich vor Allem auch in der Anschauung vom Zwischenzustand und lässt diese sich immer mehr zum Doppelgänger der Heilsvollendung auswachsen.

Damit ist dann eine Vorstellung gegeben, welche die anhaltende Verzögerung der Parusie minder schwer ertragen lässt. Interessant ist es, zu sehen, mit welcher Zähigkeit der Gedanke, dass das Ende unmittelbar nahe sei, festgehalten wird, wie die darin enthaltene Gluth aber doch nur bei besonderen geschichtlichen Anlässen auflodert. Die gespannte Erwartung wird immer weniger selbstverständlich und muss immer mehr eingeschärft werden. Noch in sehr unbestimmten Umrissen, aber doch unverkennbar tritt das irdische Leben mit seinen Ansprüchen und Gütern, das in den ersten Tagen der Gemeinde über dem Flug gen Himmel schon den Augen zu entschwinden schien, wieder hervor, und die eschatologische Orientirung des ganzen Lebens, die freilich nie in ihrer Ausschliesslichkeit sich durchgesetzt hatte, ist zwar noch immer in starkem Masse vorhanden, aber doch in der Abnahme begriffen.

An dem Heilsgut fehlen nicht die Züge der königlichen Freiheit, der vollen Heiligkeit und besonders der Gottes- und Christusgemeinschaft. Aber doch ist bereits die nächste Periode dadurch vorbereitet, dass (wie schon bei Paulus) die Anschauung ewigen Lebens, einer neuen göttlichen Natur voller Unvergänglichkeit im Vordergrunde steht. Das ewige Leben wird als geistleiblich, in der Schwebe zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit gedacht. Indem aber gleichzeitig Tendenzen zu derb-sinnlicher Fassung der kommenden Glückseligkeit, wie Ansätze zu weitergehender Spiritualisirung sich finden, ist damit, wie durch die Reception der Idee einer provisorischen Christusherrschaft auf Erden, die Trennung einer sinnlich-eudämonistischen Periode von der geistig möglichst sublimirten ewigen Vollendung vorbereitet.

Nehmen wir nun die Aufgabe in Angriff, der Heilsvollendung die Heilsgegenwart gegenüberzustellen, so wird es vornehmlich darauf ankommen, den unausgeglichenen Abstand wie die Symptome der Gleichartigkeit beider Zeiten vorzuführen. Ehe wir aber die mehr oder minder theologisch angelegten Gedanken darüber entwickeln, wird es richtig sein, uns, soweit das angeht, einen Totaleindruck zu verschaffen, indem wir die Stimmung und Lebenshaltung zu analysiren versuchen. Denn darin muss am deutlichsten der Zusammenhang von Gegenwart und Zukunft, wie der Werth, den man der Gegenwart beilegt, zu Tage treten.

Drittes Kapitel.

Stimmung und Lebenshaltung.

1. Versuchen wir mit einem Wort die Verbindung wie den Abstand der Gegenwart und der Zukunft zu bezeichnen, so müssen wir

auf die Hoffnung weisen. Es ist zwar keine völlig erschöpfende Beschreibung der Gegenwart, aber wir geben doch die Grundstimmung damit an, wenn wir sie als Zeit der Hoffnung bezeichnen. Damit ist ihr Abstand von der Vollendung deutlich ausgedrückt, denn, was man hofft, hat man eben noch nicht. Aber doch ist diese Beschreibung keine rein negative. Denn es ist etwas Grosses darum, das Recht zur Hoffnung zu haben, und von der Vergangenheit hebt das Christenthum sich durch eine neue (καινότης ἐλπίδος Ign M 9 1) und bessere (Hebr 7 19) Hoffnung ab. So sind denn Gegenwart und Zukunft auf's Engste mit einander verbunden. Der Werth der Gegenwart besteht, wenn nicht ausschliesslich, so doch ganz wesentlich darin, dass ihr die Zukunft gehört. Würden die Aussichten auf die Zukunft sich als trügerisch erweisen, so würde damit einfach Alles, was die Gegenwart religiös werthvoll macht, vernichtet werden. Man ist gewöhnt, den Apostel Petrus auf Grund des ersten ihm zugeschriebenen Briefes als den Apostel der Hoffnung zu bezeichnen, insofern mit Unrecht, als die starke Hervorhebung der Hoffnung nicht ihm eigenthümlich ist, sondern sich ganz ebenso in allen andern Schriften dieser Zeit nachweisen lässt, wenngleich gewisse Nuancen bestehen. Es ist ebenso unmöglich wie unnöthig, den Beweis hierfür mit Anführung sämmtlicher Belege zu führen. Es wird genügen, an einigen Hauptpunkten die fundamentale Stellung der Hoffnung im religiösen Bewusstsein aufzuweisen. Schon die Erwartung des nahen Endes (p. 25ff.) ist Beweis dafür. Denn wo an die Nähe des Weltendes geglaubt wird, hat naturgemäss dieser Gedanke eine so ungeheuere Gewalt, dass nothwendig der Schwerpunkt von der Gegenwart in die Zukunft gerückt wird und jene lediglich als Zeit der Vorbereitung Werth behalten kann. Allerdings fällt nun aber unsere Frage nach der Stellung der Hoffnung mit der nach der Parusieerwartung nicht unmittelbar zusammen. Ein menschliches Gemeinschaftsleben kann auf die Dauer eine solche Unsicherheit, wie sie durch die Erwartung der nahen Katastrophe erzeugt wird, nicht ertragen. Das Leben, die nächsten und unabweisbaren Aufgaben erfordern ihr Recht. Deshalb ist vom Parusiegedanken die Haltung der Gemeinde nie ausschliesslich bestimmt worden. Anders steht es mit der Hoffnung. Sie kann als treibende Kraft selbst solcher Arbeit Schwung verleihen, die mit dem letzten Ziel nur sehr mittelbar zusammenhängt, aber doch gethan werden muss. Sie ist auch von dem Kommen des Endes in näherer oder kürzerer Zeit recht unabhängig. Denn die Ewigkeit umgibt jeden Einzelnen, und die Berührung mit ihr rückt ihm näher und näher, mag auch die Welt im Uebrigen ihren gewohnten Gang gehen. Hoffnung auf die ewigen Güter, durch die Parusie-

erwartung gestachelte und geschärfte Hoffnung, das ist die Signatur der Christenheit. Entscheidend für den Christenstand ist der Glaube, er aber hat seine Spitze, seine religiöse Abzweckung in der Hoffnung. Der Glaube ist Glaube an den Gott, der die Verheissungen gegeben und Macht hat, sie zu erfüllen. Darum entwickelt sich der Glaube an den lebendigen Gott nothwendig zur Hoffnung auf die Erfüllung der Verheissung. Durch Christus ist unser Glaube auch Hoffnung (I Pt 1 21), ja der Glaube ist geradezu eine Zuversicht der Hoffnung (Hebr 11 1), die Hoffnung ist Anfang und Ziel unseres Glaubens (Barn 1 6, vgl. 4 8 ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ, auch 1 4 6 3 12 7 Polyc 3 3). Ist es doch erst zukünftiger Reichthum, den der Christ im Glauben besitzt (Jac 2 5), künftige Höhe, deren er sich rühmt (1 9), künftige Errettung, die das Ziel des Glaubens bildet (I Pt 1 9). In der Hoffnung sind die Christen Erben (Tit 3 7, vgl. 1 2). Selbst Christus hat seinen religiösen Werth ganz wesentlich darin, dass er unsere Hoffnung ist (I Tim 1 1, vgl. Tit 2 13 Ign E 21 2 M 11 T in. 2 2, Ph 11 2), dass wir auf ihn (Barn 6 3 8 5 11 11 16 8) und auf sein Kreuz (11 8) hoffen dürfen, weil er das Unterpfand unserer Gerechtigkeit (Polyc 8 1) und unseres Lebens (z. B. I Pt 1 21 und oft; s. u.) ist. Auch unser Verhältniss zu Gott ist dadurch bestimmt, dass uns die Hoffnung an ihn gebunden hat (Hebr 7 19 I Cl 27 1, vgl. Act 24 15 I Pt 1 21), und wir auf ihn hoffen dürfen (z. B. I Tim 4 10 5 5 6 17). Zeigen diese Sätze unwiderleglich, dass dem gesammten Christenleben seine Signatur durch die Hoffnung aufgedrückt wird, so findet das seinen prägnanten Ausdruck in dem Satze, dass Gott die Christen zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren habe (I Pt 1 3). Eine schlagende Parallele dazu bietet der Gedanke, dass wir durch die Hoffnung neu geworden sind (ἐλπίσαντες . . . ἐγενόμεθα καινοί Barn 16 8). Die gleiche Anschauung kommt Herm S IX 14 3 zum Ausdruck. Während wir keine Lebenshoffnung mehr hatten, erneuerte Gott unser Leben. Was hier scharf ausgesprochen wird, liegt vielen Ausführungen als unmittelbare Voraussetzung zu Grunde, dass nämlich die Hoffnung unsern eigentlichen Lebensinhalt bildet (vgl. namentlich Act 26 6f. 23 6 28 20 I Pt 1 13 3 15 Hebr 10 23 3 6 14 6 11 etc. I Cl 51 1 57 2 Barn 11 8 Herm Vis I 1 9 M V 1 7 S IX 26 2 Ign M 9 1 Ph 5 2). Es ist schon angedeutet, dass die Hoffnung, wenngleich sie auf die Zukunft schaut, doch auch der Gegenwart Werth und Kraft zu verleihen vermag. Das zeigt sich, wenn sie in ihrer Fülle (πληροφορία Hebr 6 11) mit Zuversicht (ὑπόστασις 3 14 11 1), mit Freimüthigkeit (παρρησία 3 6 10 35) und Rühmen (3 6) verbunden gedacht wird. In dem bekannten schönen Bilde wird sie einem sichern, festen Anker verglichen, der die Seele im himmlischen

Heiligthum festhält 6 19). Ein nicht minder schönes Bild gebraucht Hermas: Wie Greise, wenn sie keine Hoffnung mehr haben, wieder frisch zu werden, nur noch auf ihren Tod warten, so ist die Christenheit durch ihre weltlichen Sorgen alt geworden, wird aber zu neuer, jugendlicher Spannkraft erneuert durch die Hoffnung (Vis III 11—13 S IX 14 3). Die Richtung auf das zukünftige Leben verleiht auch dem gegenwärtigen Schwung und Frische.

2. So ist es unbestreitbar, dass mit der Hoffnung ein neuer, lebenskräftiger Trieb in diese Welt hineingepflanzt ist, aber der nächste Eindruck, den man erhält, ist doch nicht dieser, vielmehr sieht es aus, als befänden wir uns auf einem gewaltigen Trümmerhaufen, als würden alle irdischen Werthe unterschiedslos zerschlagen und vernichtet. Durch alle Schriften klingt das Bewusstsein hindurch, dass die Christen auf Erden nur als Fremdlinge leben (I Pt 1 17 2 11 I Cl in. Polyc in.), die ihr Vaterland suchen (Hebr 11 13—16 13 14). Ja zwischen dieser Welt und der himmlischen Gotteswelt besteht ein ausschliessender Gegensatz. Die Welt ist der Bereich der befleckenden Sünde (Jac 1 27), Gottesfreundschaft und Weltfreundschaft schliessen sich aus (4 4), die Liebe zu dieser Welt ist Sünde (vgl. II Tim 4 10). Sehr instruktiv ist die Ausführung über dieses Thema bei Hermas in S 1. Die Knechte Gottes wohnen in der Fremde, denn ihre Stadt ist fern von dieser, und aller Besitz steht hier unter fremder Gewalt mit anderem Gesetz, so dass man entweder darauf verzichten muss, sich hier sesshaft zu machen oder das angestammte Recht verleugnet und sich die Heimkehr verschliesst. Ebenso führt II Cl 6 3ff. aus, dass diese Welt und die zukünftige zwei Feinde sind, so dass wir nicht mit beiden befreundet sein können. Es gibt, sagt gleicher Weise Ignatius, zwei Münzen, eine Gott, eine der Welt angehörig, und jeder ist ihr eigenes Gepräge aufgedrückt, den Ungläubigen das Gepräge dieser Welt, den Gläubigen aber in der Liebe das Gepräge Gottes des Vaters (M 5 2). Nun ist zweifellos dieser Gegensatz, wie überall der Zusammenhang ergibt, in erster Linie ethisch orientirt, aber er geht doch keineswegs in rein ethischen Momenten auf, sondern ist zugleich religiös geartet, ein Gegensatz zwischen weltlichem, fleischlichem Sinn und dem überweltlichen Leben. Von dem Hoffnungsgut aus betrachtet, bei dem der Christ mit seinen Gedanken weilt, ist alles Irdische nichtig. Man höre nur, wie Ignatius ruft: Mein Verlangen ist gekreuzigt, und es brennt in mir kein Feuer, das sich von der Welt nährt. Das lebendige Wasser ruft in mir: Hinauf zum Vater! Ich ergötze mich nicht mehr an vergänglicher Speise, auch nicht an den Vergnügungen dieses Lebens, Gottes Brot begehre ich und den Trank der unvergänglichen Liebe (R 7 2 3).

Nichts wird mir nützen die Lust der Welt, auch nicht die Königreiche dieser Zeitlichkeit; besser ist es mir, mit Christus durch den Tod vereinigt zu werden, als die Enden der Erde zu besitzen. Jenen suche ich, der für uns gestorben ist; jenen begehre ich, der unseretwegen auferstanden ist (R 6 1). Den, der Gott angehören will, beschenkt nicht mit Welt und betrügt nicht mit Erde; lasst mich reines Licht erfassen; dort angelangt, werde ich ein Mensch sein (R 6 2). Diese Passagen sind stark rhetorisch gehalten und athmen die glühende Sehnsucht des Märtyrers. Aber das nimmt ihnen nicht den Werth, mustergiltig jene Stimmung zu fixiren, welche als fromm gilt. Ganz die gleiche Stimmung empfiehlt II Cl: „Wir glauben, dass es besser ist, das Irdische zu hassen, weil es gering und für kurze Zeit und vergänglich ist, jenes aber zu lieben, das Gute und Unvergängliche" (6 6). „Deshalb wollen wir die Fremde dieser Welt verlassen . . . und uns nicht fürchten, aus dieser Welt zu scheiden. Denn der Aufenthalt in dieser Welt des Fleisches ist gering und kurz, die Verheissung Christi aber gross und wundervoll" (5 1 5). Daraus ergibt sich nicht nur die Forderung, heilig und gerecht zu leben, sondern auch „dies Weltliche für etwas Fremdes zu halten und nicht zu begehren; begehren wir das zu besitzen, so kommen wir vom rechten Wege ab (5 6 7). Diese Geringschätzung des Irdischen ist nicht nur prinzipiell gemeint oder rhetorisch, sondern sie bestimmt die wirkliche Lebensführung, sie prägt der ersten Christenheit einen etwas herben, aber straffen und energischen, einen heroischen Zug auf. Das Leben ist ein Kampf. Wer kämpft, muss seine Kraft sammeln und seine Gedanken zusammennehmen, muss sich auch manchen Streich gefallen lassen (z. B. II Tim 2 3 f. 4 7 I Tim 6 12 4 7 II Cl 7 1 ff.); Spannung, Energie und Straffheit, die Richtung auf das Eine Ziel muss dem Christen eigen sein. Daraus ergibt sich die Folgerung, sich nicht in grosse Geschäfte um seinen Unterhalt einzulassen (ἐμπλέκεσθαι ταῖς τοῦ βίου πραγματίαις, II Tim 2 4 f.), nicht Aecker und Kostbarkeiten zu erwerben, sondern nur die tägliche Nothdurft, denn Christen müssen in steter Bereitschaft sein, von dem „Herrn dieses Landes ausgewiesen zu werden, weil sie seine Gesetze nicht halten können" (Herm S I). Zu den Eitelkeiten dieser Welt, die für Knechte Gottes thöricht und unbrauchbar sind, rechnet Hermas auch alles auf Unterhalt und Speisen, auf Einnahme und Ausgabe, oder auf (weltliche) Freundschaft Bezügliche (M V 2 2). Ein Zug der Entsagung und Weltverleugnung geht durch das ganze christliche Leben hindurch. Auch die positiven Gebote der Sittlichkeit werden unter den negativen Gesichtspunkt der Enthaltung von Begierden gerückt. Wo z. B. Hermas von der Enthaltsamkeit redet, spricht er zwar den ge-

sunden Grundsatz aus: Enthalte Dich jeglicher Argheit und übe das Gute (M VIII 2), aber bezeichnend ist, dass er diesen positiven Grundsatz im negativen Schema der ἐγκράτεια abhandelt. Auch sonst bietet er zwar manche vortreffliche positive Ausführung, aber es ist nicht zufällig, dass Alles unter dem Zeichen des Verbots, der Enthaltung abgehandelt wird. Die christliche Sittlichkeit wird hier nicht nach der Seite ihrer weltumgestaltenden, anregenden Kraft verstanden und empfunden, sondern als ein Glied der grossen Negation dieser Welt. Ebenso sind in der Apostellehre die Gebote fast durchweg negativ gefasst, selbst die Nächstenliebe wird in der weitverbreiteten, minderwerthigen Fassung der „goldenen Regel" vorgeführt, und wie Harnack z. St. treffend ausgeführt hat, wird der Erweis der Gottesliebe nicht in der Uebung der Nächstenliebe an und für sich, sondern nur in gewissen heldenmüthigen und weltverleugnenden Uebungen, in der Hinnahme der Ehrenkränkung, Vergewaltigung und Beraubung, wie in der Opferung des Eigenthums im Almosen und in religiösen Uebungen gefunden. Aber überhaupt wird man es als einen weitverbreiteten charakteristischen Zug der religiösen Anschauung hinstellen müssen, dass die Sittlichkeit in negativer Form, als Enthaltung von den fleischlichen Begierden (I Pt 2 11), als Flucht vor der in der Begierde enthaltenen Vergänglichkeit (II Pt 1 4 2 19 f.) erscheint.

3. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass die weltflüchtige Stimmung der ersten Christengeneration auch in unserer ganzen Periode ungebrochen fortbesteht; ja, wie sich beim Eingehen auf das Einzelne noch genauer wird zeigen lassen, ist sogar eine Verschärfung dieser Stimmung zu konstatiren. Insbesondere beginnt das asketische Element neben der eschatologischen Erwartung und unabhängig von ihr sich auszubilden. Mannigfache Elemente haben dazu mitgewirkt. Aber wichtiger als die Beeinflussung durch enkratitische Religionsbestrebungen, wie sie I Kor 8 Rm 14 Kol 2 sich bemerkbar macht und als der asketische Zug in gewissen dualistisch gedachten Philosophemen[1] dürfte für die christliche Entwicklung ein anderes, sehr konkretes und spezifisch christliches Moment geworden sein, die Leidensschule der alten Christenheit. Die Erwartung, dass der Parusie eine Drangsalszeit vorangehen müsse (p. 35 f.), bewahrheitete sich in erschreckender Weise. Die meisten Schriften unserer Periode sind Mahn- und Trostschreiben für die leidenden Gemeinden. In Apk 6 9 f. hören wir die Stimmen der Geschlachteten, und 6 11 nimmt ein weiteres umfassendes Martyrium in Aussicht. Wir sehen Babel trunken vom Blute der Zeugen Jesu (17 6

[1] Dazu vgl. Hatch a. a. O. p. 108 ff.

18 24), wir sehen aber auch die unzählbaren Schaaren der Sieger (12 11 15 2), wie sie in weissen Gewändern und mit Palmzweigen in den Händen aus der grossen Trübsal kommen (7 9 14). Ein Vorspiel dazu gibt es soeben in den kleinasiatischen Gemeinden (2 9 10 13). An eine ganz andere Adresse (nach Rom?) richtet sich der Hebräerbrief. Er weist auf eine Zeit zurück, in der die Gemeinde ein Schauplatz der Schmähungen und Trübsal wurde, als ihre Vorsteher den Glauben im Martyrium bewährten, die Gemeinde mit den Gefangenen litt und die Konfiskation ihrer Güter freudig ertrug (10 32f. 13 7). So soll man auch jetzt der Wolke von Zeugen gedenken (11 35—38 12 1), auf Jesu Leiden schauen (12 2 f., vgl. 5 7) und nicht nur Widerspruch vertragen (vgl. 12 3), sondern bis auf's Blut Widerstand leisten (12 4) und Christi Schmach auf sich nehmen (13 13). Von mannigfachen Versuchungen weiss Jac 1 2 zu reden, von Schmähung, Vergewaltigung, gerichtlichem Verhör, Hinterziehung des Lohnes, Verurtheilung und Mord des Gerechten (2 6 7 5 4—6). I Pt setzt Leiden in den kleinasiatischen Gemeinden voraus (4 12 5 1 9) und erwartet noch weitergehende (1 6 3 14 5 9 f.). Den Christen widerfährt damit nichts Befremdliches (4 12), vielmehr gehe es so der Brüderschaft in der ganzen Welt (5 9). Der erste Clemensbrief zeigt zwar keine Spuren einer akuten Krisis, erinnert aber in anderer Veranlassung an die neronische Verfolgung (5 6) und an alttestamentliche Märtyrer (45 4—8). Hermas blickt Vis III 1 8ff. 5 2 S VIII 3 6f. IX 28 auf überstandene Leiden zurück, auf „Geisselhiebe, Gefängniss, grosse Trübsale, Kreuzigungen, Thierkämpfe“ (Vis III 2 1) und stellt Güterkonfiskationen (S IX 30 5 31 2) und allgemeines Martyrium (Vis III 2 2 IV 3 4 S IX 28 7 8) in Aussicht. Auch Barn 4 9 7 11 II Cl 5 3 f. 17 7 19 3 f. Polyc 8 1 2 9 1 2 ermahnen zu freudigem Dulden aller Leiden, und die Ignatianischen Briefe, besonders der an die Römer, sind mit dem Blick auf den bevorstehenden Zeugentod geschrieben.

Diese Situation muss man überall im Auge behalten. Eine Gemeinde, die im schwersten Ringen um ihre Existenz steht, in der jeder Einzelne seine Person und sein Leben bedroht fühlt, kann nicht auf fruchtbare Kulturarbeit in dieser ohnehin untergehenden Welt bedacht sein. Ihr müssen andere Sterne glänzen, höhere als irdische Ideale aufgehen. Hier gibt es nichts, was hell glänzt, denn Christus im Vater glänzt heller (Ign R 3 3). Die Schranken zwischen dieser und jener Welt sind weit geöffnet, es lohnt nicht mehr, über den Tagesbedarf hinaus mit dieser Welt sich abzugeben, denn die Ausweisung durch den Herrn dieses Landes kann unmittelbar bevorstehen. Das Gegengewicht dieser ungeheuren Last von Unsicherheit und Leiden, welche

die Christenheit zu tragen hat, kann nur die Vergegenwärtigung der künftigen Herrlichkeit sein. Solche Todesbereitschaft, mit der ein Paulus jederzeit zum Schwersten bereit ist (Act 15 26 20 24 21 13 II Tim 3 11), solche Treue bis zum Tode, die das Leben nicht liebt, wie sie so Viele übten (Apk 2 10 13 12 11), ja solch' eine fast wollüstige Freude am Gedanken der Qual, wie sie Ignatius äussert (Rm 4 1 2 5 2 3 S 4 2), sind nur dem möglich, der sich an den Unsichtbaren hält, als „sähe er ihn“ (Hebr 11 27). Indem Apk die frommen Streiter gleichsam einsegnet zu Tod und Sieg, stellt sie immer wieder in den herrlichen Visionen dem furchtbaren Kampf das selige Loos der Sieger entgegen und droht mit machtvollem Ernst den Thieranbetern das ewige Verderben. Das ist die allgemeine Ueberzeugung: Nur wenn wir mitsterben, werden wir mitleben, nur wenn wir miterdulden, werden wir mitherrschen (II Tim 2 11 f.). So wie Moses lieber mit dem Volke Gottes Uebel erduldete, als zeitweiligem Sündengenuss sich hingab und Christi Schmach für grössern Reichthum hielt als Aegyptens Schätze (Hebr 11 25 f.), wie jene Märtyrer nicht auf irdische Erlösung, sondern auf bessere Auferstehung warteten (11 35), wie Jesus anstatt der vor ihm liegenden Freude das Kreuz erduldete (12 2 f.), so auch die Christen. So gewaltig durchdrang dieser Glaube an die himmlische Welt mit ihren Gütern die ganze Christenheit, dass die Begeisterung selbst solche Christen zum Zeugentod hinriss, die andernfalls, von Sünden beschwert, Gott abgestorben wären (Herm S IX 28 6). Daran kann man bemessen, welch' einen grossen und allgemeinen Einfluss der Gedanke an das Martyrium in der jungen Christenheit geübt hat[1].

4. Es liegt auf der Hand, welch' eine Bedeutung das Vorbild der Märtyrer für die Entwicklung des christlichen Lebensideals gewinnen musste. Indess etwas Neues zu schaffen, war doch das Martyrium ausser Stande. Die Entwicklung, welche unter solchen Einflüssen die christliche Anschauung nahm, musste vorgebildet, die Keime, welche auf dem neuen Boden sich zu entfalten begannen, mussten schon vorhanden sein. Welche Anknüpfungspunkte lassen sich nun aber für die Entwicklung der weltflüchtigen Stimmung nachweisen? Man hat sich neuerdings daran gewöhnt, die eschatologische Erwartung in den Vordergrund zu stellen und zweifellos insofern mit Recht, als diese einer Einbürgerung der neuen Gemeinde in die Welt durchaus entgegenstand. Aber Begründung der Weltverneinung und Weltflucht auf die Nähe des Endes weicht immer mehr einer Anschauung, der die Enthaltsamkeit und Entsagung als solche werthvoll ist. Darf man

[1] Vgl. noch Cl. Alex. Strom IV 9, 10; Weber p. 319 f.

wirklich mit SEEBERG (Askese RE³ II p. 135 f.) annehmen, dass das älteste Christenthum, soweit es durch die neutestamentlichen Schriften repräsentirt ist, sich davon freigehalten hat, dass die „Entartung" erst mit der folgenden Generation eingesetzt hat? Das ist von vornherein unwahrscheinlich, denn das spezifisch Jüdische ist, soweit es nicht als allgemein geübte Kultussitte bestand, von Anfang an in den heidenchristlichen Gemeinden mit grosser Schärfe abgestossen worden, die „dualistisch-asketische Stimmung der Philosophie" aber wirkt erst später auf die Anschauung der Christenheit ein. Auch daran scheitert eine solche Konstruktion, dass mindestens bei Paulus bereits eine analoge Betrachtungsweise bemerklich ist. Indess ist es bedenklich, auf diesen einen Mann und seinen Einfluss die so allgemein sich zeigende spätere Entwicklung zurückzuführen. Mag er auch für die asketische Beurtheilung der Ehe Epoche gemacht haben, für die weltflüchtig-asketische Stimmung ist er nur Paradigma, nicht Quellpunkt. Im letzten Grunde wird man nicht auf irgend welchen importirten Dualismus, sondern auf den beherrschenden Gottesgedanken zurückgehen müssen. Es ist die Anbetung erzwingende, Alles auf die Kniee niederbeugende Erhabenheit dessen, der in Heiligkeit Vater ist, was man beim Namen Gottes denkt[1]. Der Gedanke einer Weltordnung mit ewigen Gesetzen tritt, wie der Wunderglaube zeigt, dem gegenüber völlig zurück. Ebenso waltet der Geist mit Willkür, und offenbart sich der Herr Christ in Schauung und Verzückung, wo und wem er will. Von einer festen Gebundenheit an die psychologische Ordnung des Wortes ist, wiewohl es diesem Gedanken nicht an Anknüpfungspunkten fehlt, nicht die Rede. Machen wir von diesem entscheidenden Grundgedanken die Anwendung auf unser Gebiet. So nachdrücklich das Neue Testament gelegentlich den Werth der bestehenden Ordnung zu schätzen vermag, ganz fremd ist ihm die Anschauung, dass Gott nur in der festen Weltordnung und durch sie sich uns nahe, und ebenso fremd der correlate, dass nur in der bestehenden natürlichen Ordnung wir Gott und Christus zu dienen haben. Gleichsam nackt und bloss steht die Seele vor dem allmächtigen Herrn und empfindet nun das Verlangen, ungebunden durch die ganze Erdenlast ihm allein zu dienen, jedes unmittelbar ihr zufliessenden leisesten Winkes gewärtig zu sein, ganz nur für ihn und bei ihm zu leben. Dies ist der herrschende Gottesgedanke, auch Jesu, und es fehlt ihm wahrlich nicht an Herbheit und Schroffheit der Stimmung, an jenem Gefühl der Vereinsamung in der Welt, welches der einzig und innigst Gott zugewandten Seele nicht erspart bleiben wird, wenn sie von ihrer Höhe in

[1] Vgl. p. 3, 14.

die Niederungen des Lebens zurückkehren muss. Aber während er mit wunderbar feinem Takt den einzelnen Fall für sich beurtheilt und dadurch die besonderen Bedingungen, gegen die prinzipiell sein Gottesgedanke gleichgiltig ist, in Rechnung zieht und zu Ehren bringt, zieht schon Paulus unbedenklicher seine Konsequenzen, und in gleicher Richtung geht die Entwicklung fort, die eschatologische Spannung und die Verfolgungszeiten wirken gemeinsam in der Richtung, die Kluft zwischen Gottesdienst und Leben in der Welt zu erweitern. Durch die festen Dämme der natürlichen Gottesordnungen unbeengt, suchen die Wasser der Religion Alles zu überfluthen. Es war freilich durch das Leben selbst und seine Gesetze dafür gesorgt, dass die hochgehenden Wogen nur allzuschnell unübersteigbare Schranken fanden und abebbten, aber das religiöse Ideal war und blieb es auf lange hinaus, Gott frei und unverworren mit dem Irdischen unmittelbar zu dienen und darum das Leben in der Welt auf's Nothwendigste zu beschränken.

Das Märtyrerthum hat die Bedeutung, zur Herausbildung dieses Ideals einen wichtigen Beitrag geleistet zu haben. Kam doch hier die Spannung zwischen Gott und Welt und die Lösung dieses Konflikts durch freiwillige Hingabe in den Tod in ergreifender Weise zum Ausdruck. Es kann nicht befremden, dass gerade hieran immer von Neuem eine weltflüchtige Stimmung sich erzeugte. Aber vorhanden war diese, wenn auch für uns weniger leicht fassbar, nicht minder im gesammten religiösen Leben der Christenheit. Stellen wir einmal einige derartige Züge zusammen, in denen der Zusammenhang jener Stimmung gerade mit dem Gottesgedanken deutlich hervortritt. Man achte nur auf die Schilderung, die uns von den rechten Verkündigern des Wortes gemacht wird. Den ganzen Tag hören die Apostel nicht auf, im Tempel und zu Hause zu lehren und Evangelium zu reden (Act 5 42), und fühlen sich zu unablässigem Dienst am Worte verpflichtet (6 4). Paulus wird geschildert, wie er Tag und Nacht nicht aufhört, mit Thränen einen Jeglichen zu mahnen (20 31), wie er so hingenommen ist (18 5 συνείχετο τῷ λόγῳ), dass man ihm sagte: Du rasest (26 24), wie er in Troas beim Abschiede nicht müde wird, eine ganze Nacht von dem zu reden, was seines Lebens Inhalt ist (20 7ff.). Solche Heldengestalten, die der Eifer des Herrn verzehrt, sind auch in ihren Ansprüchen an Andere unerbittlich. Wer sein Werk im Stiche gelassen hat, ist nicht werth zur Hülfeleistung (Act 15 38f.), wer, statt Alles daran zu setzen, persönlichen Rücksichten folgt, der „liebt diese Welt" (II Tim 4 10, vgl. 1 15 4 16). Auch Ignatius spricht es aus, dass ein Christ nicht Macht über sich, sondern für Gott allein und Gottes besonderes Werk Musse habe (P 7 3). Man erwäge noch die Vorschrift über Apostel in Did 11 4—6, die

höchstens 2 Tage in einer Gemeinde sich aufhalten und Wegzehrung nur für den Tagesbedarf erhalten sollen. Diese scharfe Regel wird durch Missstände erforderlich gemacht sein, aber sie fixirt gewiss nur die geltende Praxis. Nicht unwichtig ist es schliesslich, dass alle Dienste in der Gemeinde freiwillige und ehrenamtliche sind, und die Beanspruchung einer Bezahlung anstatt der gewährten Verpflegung als Geldgier und als Zeichen des Irrlehrers gilt (z. B. Act 8 19ff. I Tim 6 10 etc. II Pt 2 3 15; auch II Cl 19 1). Man nehme alle diese Züge zusammen, und man wird urtheilen müssen, dass sie eine ungetheilte Hingabe an Gott verlangen, die einen asketischen Zug nicht verleugnen kann, dass sie eine Weltverleugnung erfordern, welche einer Geringschätzung, ja Verachtung alles Natürlichen ungemein ähnlich sieht.

Indess mit scheinbarem Recht könnte erwidert werden, dass der Beruf der Wortverkündigung als solcher jene ungetheilte Hingabe, jene rücksichtslose Verleugnung nothwendig machte. Dass man damals in Wahrheit anders empfand, zeigen andere Beobachtungen, auf die jener Einwand nicht zutrifft. Achten wir auf das Ideal der frommen Wittwe, wie es I Tim zeichnet: Sie hat ihre Hoffnung allein auf Gott gesetzt und bleibt beim Bitten und Beten bei Tage und Nacht; lebt aber eine üppig, die ist todt bei lebendigem Leibe (5 5f.). Als Beterin ist sie Priesterin (ἱεροπρεπεῖς Tit 2 3); Beschäftigung mit Gott und Belehrung jüngerer Frauen (ib.) sollen ihr Leben ausfüllen. Die Wiederverheiräthung einer solchen Wittwe würde als Treubruch wider Christus empfunden, dessen Dienst allein sie gehört (I Tim 5 11f.). Die ungetheilte Hingabe an Gott im Gebet und rein überweltlichem Leben wird hier offenbar als besonders werthvoll, als Grundlage sozusagen für einen eigenen Beruf empfunden. Noch deutlicher ist in dieser Beziehung das Bild des frommen Armen. Lesen wir Jac 2 5 nur die kurze Bemerkung, dass der Arme an Glauben reich sei, so bietet uns Herm S II eine mehr ausgeführte Zeichnung. Der Arme ist reich an Gebet und Bekenntniss, und grosse Kraft hat sein Gebet bei Gott; das ist die ihm verliehene Gabe, und indem er es an Gott zurückgibt, schafft er das von Gott ihm anbefohlene Werk. Der Reiche nimmt daran theil, wenn er durch reichliche Almosen sich um den Armen bemüht, damit dieser, von Nahrungsgeschäften unbehelligt, unaufhörlich in seinem Gebetsleben bleiben könne (ἵνα ἀδιάλειπτος γένηται ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ), denn sein Gebet ist angenehm und reich vor Gott. Zweifellos erscheint hier das Gebet an und für sich als ein werthvolles Geschäft, als ein besonderer Beruf. Bedenkt man, dass die Zahl der Armen in den Gemeinden eine sehr grosse war, so zeigt sich, welche Bedeutung dieser Auffassung für das religiöse Ideal der Christenheit zugeschrieben werden muss. Aber

die ganze Auffassung des Gebetes wird man hierher rechnen können. Freilich ist es schwer, wo nicht unmöglich, die Eigenart dieses Vorganges festzustellen. Immerhin weisen einige Symptome in die gleiche Richtung. Der Ernst und die Inbrunst des Gebetes zeigt sich darin, dass man dabei kniet (z. B. Act 7 60 9 40 20 36 21 5), und dass man vielfach die Gebetsstimmung durch Fasten steigert (s. u.). Die Höhe der religiösen Temperatur offenbart sich ursprünglich in dem lallenden, halb unbewussten Gebet (I Kor 14 14 ff. Rm 8 26 f.), und noch in einer späteren Zeit erscheint das Gebet als besondere Geisteswirkung (Eph 6 18 Jud 20), wie denn die Apostel (Act 6 4) und später die Propheten als Vorbeter erscheinen (Did 10 7; 13 3 ἀρχιερεῖς). Man beachte aber nicht nur den Ernst und die Inbrunst, sondern auch die Ausdehnung der religiösen Uebungen. Es ist wörtlicher zu nehmen, als wir gewohnt sind, wenn I Th 5 16 zu unaufhörlichem Gebet mahnt und wenn Ignatius vom Bischof erwartet, dass er zu unaufhörlichem Gebet Zeit habe (P 1 3). Auch die Schilderung der ersten Gemeinde mit ihren einmüthigen und anhaltenden Gebeten im Tempel, dem Brotbrechen zu Hause und der Theilnahme an der Lehre der Apostel (Act 2 42 46), oder das Ideal des Ignatius vom Gemeindeleben: Ein Gebet, Eine Bitte, Eine Hoffnung .. Alle kommet zusammen als zu Einem Tempel Gottes, als zu Einem Altar, zu Einem Jesus Christus (M 7 1 f.), müssen in gleichem Sinne verstanden werden. Das Gebetsleben der apostolischen Zeit fällt gewiss noch nicht unter das Gericht des Herrn über das Plappern und das Wortemachen (Mt 6 7), vielmehr zeigt es eine Gluth, eine Höhe des Verkehrs mit Gott, die für alle Zeiten mustergiltig bleibt, aber doch verrathen auch die Gebetszeiten, die sich einbürgern (I Kor 7 5 Act 3 1 10 3 9 16 16 Did 8 3), eine Pflege des Gebetes, die auf einer eigenartigen, asketischen Schätzung der religiösen Handlung beruht. Es ist doch bezeichnend, dass die Thätigkeit der Seligen nur nach einer Seite hin wirklich beschrieben wird, nämlich als Gottesdienst und Gottschauen (p. 65). Darin kommt zum Ausdruck, dass der Gottesdienst das eigentlich überweltliche Leben ist. Dem entspricht in etwas das urchristliche Ideal. Wir finden eine Tendenz zu ausschliessender und alleiniger Herrschaft der religiösen Uebung, wie sie in einem System rein überweltlicher Anschauungen ihren Platz hat. Als Ideal der Frömmigkeit gilt ein Wandel, der, auf die Welt und jede Vermittlung durch die Welt verzichtend, auf unmittelbaren Verkehr mit Gott sich richtet, Gottes unmittelbare und unvermittelte Weisungen zu vollbringen bereit ist, die Nöthigung, in dieser Welt zu leben, als Hinderniss empfindet. Allerdings fehlt viel daran, dass dieser Gedanke in der Zeit, die wir betrachten, sich rein

durchgesetzt hätte. Wir werden die Gegeninstanzen kennen lernen. Aber als Ferment der Entwicklung ist er in der religiösen Anschauung unzweifelhaft vorhanden und durch die vorhandene Unsicherheit in der Beziehung des Gottesgedankens auf die Ordnung des Weltlebens begründet. Die eschatologische Spannung und der Kampf der Gemeinde mit den bestehenden Weltmächten um ihr Dasein halfen den Keim überraschend schnell zur Entfaltung bringen.

5. Es liegt auf der Hand, dass es nicht eben Viele geben konnte, die mit solchem Ideal vollen Ernst machten. Im Gegentheil sehen wir, wie es charakteristischer Weise nur bestimmte Klassen sind, denen das Streben nach diesem Ideal in seiner Höhe und Reinheit, und zwar ebenfalls in einer gewissen Abstufung zugemuthet wird: die Träger des Evangeliums und die Märtyrer, die älteren und alleinstehenden Wittwen, die Armen. Es beginnen sich verschiedene Stufen der christlichen Vollkommenheit zu bilden, die über das Niveau des einfachen, in die Welt verstrickten Christenvolkes sich erheben. Die ausdrückliche Unterscheidung zwischen einem unvollkommenen, aber noch ausreichenden Lebensstand und höherer Vollkommenheit begegnet uns zunächst in Did 6 2 3[1]. Hier heisst es: Wenn Du das ganze Joch des Herrn zu tragen vermagst, wirst Du vollkommen sein; vermagst Du es aber nicht, so thue, was Du kannst. Diese Regel wird dann in 3 auf den Speisegenuss angewendet. Die Worte lauten sehr befremdlich. Es scheint die ganze Gesetzgebung der ersten 5 Kapitel, die durchaus kategorisch lautete, umgestossen, und eine Auswahl darunter nach der Schätzung des eigenen Vermögens an die Stelle zu treten. Da das unmöglich die Meinung sein kann, so kann mit dem „Joch des Herrn" nicht die vorangehende sittliche Gesetzgebung gemeint sein, sondern etwas Danebenstehendes und Darüberhinausgehendes[2]. Wir haben also hier, wie auch Harnack nach dem Textbefunde bei Wiederherstellung der beiden Wege vermuthet, einen Zusatz derselben Hand, die 1 3—6 schrieb. Von hier aus ergibt sich eine ungemein einfache Anschauung des Verfassers. Das jüdische Gesetz, wie es in der Form der beiden Wege in der Hand der Proselyten gewesen zu sein scheint, ist die unerlässliche Bedingung des Lebens. Darüber hinaus geht die höhere Forderung der spezifisch christlichen Sittlichkeit, des „Joches des Herrn", von dem Jeder tragen muss, so viel er kann. Die christliche Sittlichkeit wird also auf die jüdische einfach aufgepfropft. Das ist der Entstehungsprozess der doppelten Sittlichkeit. Noch einen Schritt weiter führt der

[1] Vgl. den Commmentar Harnacks hierzu und Prol. p. 42—44.

[2] Auch der Talmud kennt eine ähnliche Unterscheidung (Weber p. 274f.).

Blick auf Barn 19 8. Da die Vorschrift sich in einem Zusammenhange befindet, der den ersten Kapiteln der Didache ganz parallel läuft, so macht das ὅσον δύνασαι die Berührung mit dem ὃ δύνασαι in Did 6 2 überaus wahrscheinlich. In diesem Fall hat dem Verfasser von Did insbesondere die Enthaltsamkeit auf geschlechtlichem Gebiet vorgeschwebt, aber absichtlich hat er den Ausdruck verallgemeinert, um auch die Feindesliebe (vgl. Polyc 12 3), die Selbstentäusserung, die unbedingte Bereitwilligkeit zum Almosen (1 3ff.) und die Speiseenthaltung (6 3) mit zu umfassen. Sehr instruktiv ist ferner die Auffassung des Hermas. Mit dürren Worten spricht er es aus, dass man etwas thun könne über die Gebote Gottes hinaus und dadurch sich grössere Ehre und Ansehen bei Gott erwerbe (S V 3 2 3). Was nun als höheres Gebot empfohlen wird, ist eine Verbindung des Fastens mit der Barmherzigkeitsübung als Ausdruck der Reinigung des Herzens von allen Eitelkeiten dieser Welt (v. 5—9). Auf demselben Gebiet liegt die Enthaltung von der zweiten Ehe (M 4 2) und das Martyrium (Vis III 2 1). Wie bei Did, Barn, Herm finden wir den Gedanken einer doppelten Sittlichkeit auch Ign P 5 mit besonderer Beziehung auf die geschlechtliche Enthaltsamkeit und in allgemeinerer Fassung II Cl 7 3 18 2 angedeutet. Die weite Verbreitung dieser Auffassung kann Befremden erregen, aber das Schema ergab sich durch einfache Addition der christlichen Anforderungen zu den auch vom Christenthum rezipirten Gedanken jüdischer Sittlichkeit und schien durch Mt 19 17—21 legitimirt zu sein [1]. Zugleich aber entsprach dies Schema dem immer dringender werdenden Bedürfniss der Unterscheidung zwischen einer weltlich-bürgerlichen und einer darüber hinausgehenden weltflüchtigen Sittlichkeit. Denn ausgefüllt wurde es in Wahrheit durch die nicht für Alle ausführbaren Forderungen der Askese.

Dagegen kann man nicht sagen (z. B. Seeberg a. a. O. p. 137), dass es eine gesetzliche Art ist, die in dieser Anschauung zum Ausdruck kommt. Gewiss sind Jesu Worte vielfach äusserlicher und buchstäblicher gefasst worden, als in der Intention des Herrn lag, aber das ist doch für die Entwicklung der christlichen Gedanken in dieser Zeit nur ein Moment von relativ untergeordneter Bedeutung, und gesetzliches Wesen zeigt sich in jener Anschauung durchaus nicht. Vielmehr ist gerade dies

[1] Sehr interessant ist dagegen die einleuchtende Art, in der das Gebot des Herrn an den reichen Jüngling auf die einfache Erfüllung des Gesetzes der Nächstenliebe zurückgeführt wird (Harnack, L. G. I 1 p. 7). Ebenso rechnet Jac zur Vollkommenheit die Erfüllung des ganzen vollkommenen Gesetzes (1 4 25 3 2) und Ign findet sie in Glaube und Liebe (E 14 1 Ph 1 2 S 11 2, vgl. S 4 2 10 2).

Gebiet der höheren, asketischen Sittlichkeit ein durchaus freiwilliges. Der Christ ist auch dazu verpflichtet, aber nur, soweit es in seinen Kräften steht. Er strebt darnach, weil und insofern er als Christ nach der überweltlichen Vollkommenheit strebt. Allerdings wird den Vollkommenen ein besonderer Lohn in Aussicht gestellt. Aber von Werkgerechtigkeit lässt sich doch hier nicht reden. Denn zunächst ist es nicht die Seligkeit selbst, die den Vollkommenen zugesprochen wird — allen Gläubigen gehört die gleiche Seligkeit (Herm Vis III 2 1) — sondern nur eine gewisse Herrlichkeit (ib. etc.) darüber hinaus. Namentlich aber wird alle Vollkommenheit als Gottes Gabe und Geschenk gewürdigt. Der Keusche soll sich nicht prahlen, weil er weiss, dass es ein Andrer ist, der ihm die Enthaltsamkeit darreicht (I Cl 38 2); rühmt er sich aber, so ist er verloren (Ign P 5 2). Ebenso wird beim Martyrium betont, dass es eine unverdiente Gnade Gottes sei, den Tod erleiden zu dürfen (Herm S IX 28 5 etc. Ign E 3 1 T 4 1 f. 5 2 R 5 1 3 9 2). Nach diesen ausdrücklichen Sätzen wird man von Werkgerechtigkeit nicht reden dürfen. In Betracht kommt vielmehr das doppelseitige Streben, die im Sinne der Weltverneinung verstandenen Sätze des Christenthums in ihrer absoluten und allgemeinen Geltung zu beschränken, zugleich aber die Werthschätzung der Weltverneinung festzuhalten und zu steigern. Die Form für diesen Gedanken war durch die einfache Addition der schon den Proselyten bekannten Gebote Gottes und des neuen Herrnjochs unmittelbar gegeben. Beides, die Form, wie das damit verbundene Interesse, verräth deutlich den Standpunkt der Epigonen, aber man darf darüber die Fäden nicht ausser Acht lassen, welche diese Anschauung mit der der schöpferischen Zeit verbinden.

6. Unser Ergebniss muss sich aber, wie schon bemerkt, wesentliche Einschränkungen dadurch gefallen lassen, dass bedeutsame konkurrirende Gedanken vorhanden sind. Dahin rechne ich zunächst die männlich-trotzige Haltung gegenüber der Welt, in der die Weltflucht ihr Korrelat hat, ferner die hohe Werthung der brüderlichen Gemeinschaft alsdann die Nüchternheit, innere Gediegenheit und Arbeitsamkeit der Christen, mit der sich die prinzipielle Anerkennung aller Ordnungen Gottes in der Welt verbindet, endlich das freudige Bewusstsein des gegenwärtigen Heils.

Das überweltliche Leben, dem die Christen schon in der Gegenwart sich hinzugeben bemühen, ist ein Zeichen ihrer hohen religiösen Kraft, nicht der Schwäche, der Feigheit gegenüber den Versuchungen. Es bewährt sich in dem geduldigen Abwarten, in der Festigkeit gegenüber allen Anfechtungen. Besonders ist es der Begriff der Geduld

(ὑπομονή), der hier in Betracht kommt[1] (synonym steht Hebr 6 12 15 Jac 5 7 8 10 etc. μακροθυμία). Die Geduld fliesst unmittelbar aus dem Glauben, ja sie ist garnichts Anderes als der Glaube gegenüber der Anfechtung (vgl. z. B. Jac 1 2 τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν; Did 16 5 ὑπομείναντες ἐν πίστει, auch Barn 2 2 τῆς πίστεως βοηθοί . . . ὑπομονή, II Cl 11 5 ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, vgl. noch I Cl 5 5—7 6 2 45 8). Eben damit ist sie zugleich ein Ausfluss des überweltlichen Lebens der Christen. Das zeigt namentlich II Pt 1 6. Die Geduld ist die Frucht der Enthaltsamkeit, ja in ihr bereits enthalten und nur eine besondere Form ihrer Uebung. Man muss aber wohl beachten, dass die Geduld durchaus nicht als Passivität, sondern als aktive Tugend gedacht ist. Wie Hermas die Enthaltsamkeit darstellt als zur Arbeit geschürzt, mit männlichen Zügen (Herm Vis III 8 4), Barn 2 2 als Mitstreiterin des Glaubens, so denkt Apk die Geduld als die zum Siege führende Waffe der Heiligen (13 10 14 12, vgl. 2 26 12 11 etc.); Hebr 12 1 fordert auf, durch Uebung der Geduld den Wettlauf zu beginnen, während 10 32 geradezu vom Ertragen (ὑπομένειν) des Kampfes spricht und II Tim 2 3 das Leiden als That des guten Streiters Christi erscheint. Ignatius führt dies beliebte Bild weiter aus und nennt dabei die Geduld als vollständige Rüstung (P 6 2). Diese Bilder sind nicht zufällig gewählt, sondern es ist die starke, männliche Art der Geduld, die dadurch zum Ausdruck kommt. Wer Geduld übt, der gibt damit Zeugniss, dass er durch eintretende Hindernisse und durch Widerstand sich von seinem Vorsatz nicht abbringen lässt. Der Dulder hält an dem fest, was er hat (Apk 3 10f. 2 25). Als Gutesthäter gilt es zu leiden, d. h. nicht nur unverschuldet, sondern so, dass man, wie Christus, durch sein Leiden Gutes schafft; die Geduld muss ein gutes Werk aufzuweisen haben (I Pt 2 20ff. Jac 1 4). Noch deutlicher tritt der Gesichtspunkt der unbeugsamen Festigkeit in anderen Ausführungen entgegen. Es gilt, die Herzen fest zu machen (Jac 5 8 Apk 3 2 Hebr 13 9 Act 14 22 15 32 41 18 23 II Pt 1 12 3 17, vgl. 2 14 3 16), von Gott sich stärken und kräftigen zu lassen (I Pt 5 10) und nun in starkem Glauben (I Pt 5 9 Act 16 5, vgl. 4 33 9 22, auch Ign E 14 2) jenen Männern gleichartig zu werden „die durch Glauben Königreiche besiegt, Löwenrachen gebrochen, Feuersgewalt gelöscht haben, dem offenen Schwerte entronnen, von Schwachheit zu Kraft gekommen, stark geworden sind im Krieg, die Schlachtordnung der Fremden zum Weichen brachten“ (Hebr 11 33f.). Auch Hermas weist darauf hin, dass der Glaube stark und mächtig ist,

[1] Auch Tertullian (de patientia) schildert sie „als die Seele des praktischen Christenthums“ (Baur a. a. O. p. 475).

denn Alles verheisst er, Alles vollendet er (M IX 10). Wer voll im Glauben steht, vermag dem Teufel zu widerstehen (XII 5 4), und die ganze Furchtbarkeit der grossen Trübsal vermag dem nichts anzuhaben, der muthvoll und ohne Menschenfurcht ihr entgegengeht (Vis IV 1 8f., vgl. II Cl 5 1—4).

Die Festigkeit des Glaubens und der Geduld wird auch als persönliche Treue gedacht (Apk 2 10 13), die in der Liebe zum Herrn ihre Wurzel hat (vgl. Polyc 9 2). Aber noch in anderer Form wird die muth- und kraftvolle Art der Geduld ausgesprochen. Sie zeigt sich in der Auffassung der Anfechtungen. Christus hat die Schande, die man ihm anthat, verachtet (Hebr 12 2, vgl. auch Ign S 3 2); ebenso schämen sich die Christen der Schmach des Kerkers und der Leiden nicht (II Tim 1 8 12 16), halten sie vielmehr einem Perlenschmuck (Ign E 11 2), einem Diadem (Polyc 1 1), einer Krone (Herm S VIII 2 1) gleich, die den Dulder ziert. Ist doch in Wahrheit die Welt garnicht werth, solche Märtyrer in ihrer Mitte zu besitzen (Hebr 11 38). Demgemäss werden die Dulder selig gepriesen (Jac 1 12 5 11 I Pt 3 14 4 14), ja die Anfechtung ist ein Anlass zur Freude (Jac 1 2 I Pt 4 13, vgl. Act 5 41 16 25 Hebr 10 34), weil sie ein Beweis der Liebe des Herrn ist (Apk 3 19 Hebr 12 5ff.). Nicht nur die kommende Seligkeit ist ihnen sicher, sondern jetzt schon ruht der Geist der Herrlichkeit auf ihnen (I Pt 4 14), jetzt wird ihr Glaube geläutert, wie Gold im Feuer (I Pt 1 7 Apk 3 18, vgl. Jac 1 3 auch Did 16 5), und sie hören auf, in den Tag hinein zu sündigen (I Pt 4 1). Wie tief auch in der nichtkanonischen Litteratur dieser Segen des Leidens erkannt ist, zeigt das Wort des Ignatius, dass er nun erst einen richtigen Anfang in der Jüngerschaft Christi mache (E 3 1 R 5 1 3), und die Erkenntniss von II Cl 20 4, dass die unmittelbare Aufeinanderfolge der Gerechtigkeit und des göttlichen Lohnes die Frömmigkeit zum Geschäft erniedrigen würde, während nun die schweren Lasten der Gerechten den Ungerechten abschrecken und so für wahre Frömmigkeit Raum schaffen. In alledem zeigt die überweltliche Anschauung des Christen sich als Quelle einer inneren Kraft und eines Mannesmuthes, dem der Sieg über die Welt gehört, und der auch wirklich diesen Sieg errungen hat.

7. Es ist deutlich, dass die Stimmung der Weltverneinung eine charakteristische Färbung erhalten muss, wenn sie die Grundlage der Weltüberwindung bildet. Nicht innere Gleichgültigkeit, sondern Kampfesmuth und Siegesgewissheit erfüllen die Herzen der ersten Christen und machen sie eben damit geschickt, wahrhaft fruchtbare Arbeit zu treiben und der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit neues Leben zuzuführen. Vor Allem ist es die Ausbildung der christlichen Bruder-

schaft, an der der Eindruck eines neuen, weltumgestaltenden Lebens haftet. Alle Christen unserer Periode stimmen darin überein, die Gemeinde, die Bruderschaft (I Pt 2 17 5 9 I Cl 2 4 Herm M VIII 10) als das Centrum aufzufassen, um das sich das äussere Leben der Christen bewegt, als die Sphäre, innerhalb deren eine neue Gerechtigkeit sich entfaltet, die auch dem Leben in der Welt einen neuen, inneren Werth gibt. Es wäre sehr ansprechend, von diesem Liebesleben in den Gemeinden ein Bild zu entwerfen, aber es muss hier genügen, daran erinnert zu haben, dass die Gleichgestimmtheit der Seelen eine wahre Lebensgemeinschaft im Ewigen wie im Vergänglichen herbeiführt. Keinen Menschen hassen, sondern die Einen überführen, Anderer sich erbarmen, für Andere beten und noch Andere mehr als das eigene Leben lieben (Did 2 7), den Wittwen dienen, Waisen und Darbende besuchen, die Knechte Gottes aus Noth erlösen, gastfrei sein, . . . die Alten ehren, Gerechtigkeit üben, an der Bruderschaft festhalten, . . . müde Seelen ermuntern, im Glauben Beirrten Muth machen, Sünder warnen, Schuldner und Bedürftige nicht drücken (Herm M VIII 10), mit einander arbeiten, kämpfen, den Wettlauf vollbringen, leiden, sterben, auferstehen (Ign P 6), dies Alles, wie überhaupt eine vollständige Lebenseinheit ist im Ideal der christlichen Gemeinschaft enthalten. Man muss nun aber wohl beachten, und das ist in unserem Zusammenhange das Entscheidende, dass diese positive Richtung auf die allseitige Förderung der Brüder mit dem überweltlichen Leben der Christen auf's Engste zusammengehört und diesem seine Eigenart gibt. In der mannigfaltigsten Weise kommt dieser innere Zusammenhang zum Ausdruck. Nach Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal zu sehen, ist für Jac (1 27, vgl. Polyc 4 3 τὰς χήρας ... θυσιαστήριον θεοῦ) ein reiner und unbefleckter Gottesdienst, und Hebr 13 16 bezeichnet Wohlthat und Mittheilung als wohlgefälliges Opfer (vgl. auch Herm Sim V 3 8). Das Gebet muss ohne Zorn und Widerspruch gehalten werden (I Tim 2 8), denn durch einen schwebenden Handel zwischen zwei Genossen würde das Opfer verunreinigt (Did 14 2). Wie diese Belege, die noch stark vermehrt werden könnten, beweisen, wird die Uebung der Bruderliebe direkt in den Kult hineingerückt und als Theil des gottesdienstlichen Handelns verstanden (vgl. p. 16 f.). Das zeigt auch der heilige Bruderkuss (Rm 16 16 I Kor 16 20 II Kor 13 12 I Th 5 26 I Pt 5 14) und die Agapen. Ganz prinzipiell spricht II Pt 1 7 diesen Zusammenhang aus, wenn in die Gottesverehrung (εὐσέβεια) die Bruderliebe eingeschlossen wird.

Die enge Verknüpfung der brüderlichen Gemeinschaft mit dem überweltlichen Leben der Christen ergibt sich ferner daraus, dass die auf das Ewige gerichtete Hoffnung für alle Christen nur eine und

eine gemeinsame ist, so dass die Gemeinsamkeit des Heiles diesem wesentlich ist (oben p. 69). Nicht nur in der Werthschätzung der Gemeinde und in der von Paulus übernommenen Auffassung der Kirche als des Leibes Christi, wovon im späteren Zusammenhang zu reden sein wird, kommt das zum Ausdruck, sondern oft genug wird es ausgesprochen, und überall besteht die Voraussetzung, dass nur der feste Zusammenschluss der Christen, nur die vereinten Kräfte im Stande sein werden, jedem Hinderniss zum Trotz die Seligkeit zu erlangen. Nur durch wechselseitiges Sündenbekenntniss und Fürbitte für einander kann die Heilung eintreten (Jac 5 16). Nur wenn Alle einander in's Auge fassen zur Erregung der Liebe und guter Werke, kann die Bereitschaft auf den nahenden Tag erlangt werden (Hebr 10 24f.). Christen dürfen sich nicht auf sich selbst zurückziehen und allein bleiben, als ob sie bereits gerechtfertigt wären, sondern sie müssen zusammenkommen, um gemeinsam das gemeine Beste zu berathen (Barn 4 10 Did 16 2). Jeder soll täglich das Angesicht der Heiligen aufsuchen, um durch ihre Gespräche erquickt zu werden (Did 4 2, vgl. noch Barn 10 11 19 10 I Cl 46 2). In eigenartiger Weise zeigt Hermas, wie in der Gemeinde Reiche und Arme, gleich Ulme und Weinstock, auf ein Zusammenwirken angewiesen sind, wenn ihre Gaben zu voller Entfaltung kommen sollen (S II), und I Pt spricht, an Paulus erinnernd, allgemein aus, dass Christen als gute Haushalter der mannigfachen Gnade Gottes einander dienen sollen, ein Jeglicher mit der Gabe, die er empfangen habe (4 10, vgl. I Cl 38 1 2). Die Verstärkung also und das Zusammenwirken der verschiedenen Gotteskräfte ist nothwendig, wenn das überweltliche Leben der Christen sich in seiner ganzen Fülle entfalten soll, und dadurch ist dies Leben wesentlich und unabtrennbar an die Pflege der christlichen Bruderschaft gebunden.

Ja man könnte versucht sein, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu behaupten, dass die Entsagung und die Verneinung des Weltlebens überhaupt nur soviel Werth habe, als sie im Dienste der Bruderliebe stehe. Man wird hier auf die johanneische Verknüpfung der Gottesliebe mit der Nächstenliebe[1] exemplifiziren dürfen als einen Beleg dafür, dass diese Auffassung in jener Zeit wirklich nachweisbar ist. Auf gleicher Linie liegt I Pt 1 22, wo die ungeheuchelte Bruderliebe als Ziel der Christenweihe erscheint (vgl. auch 2 11f. und in 4 8 das πρὸ πάντων). Auch I Tim 1 5 erscheint die Liebe als Ziel des Gebotes und Ign E 14 1 der Glaube als Anfang, die Liebe aber als Ziel des

[1] Vgl. Abth. III p. 59, 63.

Christenlebens. Ebenso wird man den Jacobusbrief mit seiner energischen Betonung praktischen Christenthums und des „königlichen“ Gebots der Liebe hierher stellen müssen. Ueberhaupt kann ja daran kein Zweifel sein, dass die spezifische Werthschätzung der Weltverneinung um ihrer selbst willen sich noch nicht entfernt mit der Schätzung der Nächstenliebe an Bedeutung messen kann (vgl. besonders I Cl 49, auch Polyc 3 3 und Herm M VIII 10 11). Aber sie ist eben doch vorhanden und behauptet ihren Werth auch neben der Nächstenliebe. Interessant sind die Ausführungen des Hermas, weil sie ein Schwanken des Urtheils verrathen. Wenn ihm ein vollkommenes Fasten erst das in den Dienst der Barmherzigkeit gestellte ist (S V 3), so klingt hier bereits die überragende Schätzung der Liebe durch. Noch überraschender wirkt es, wenn er den „Kindern“ den Ehrenplatz im Reiche Gottes anweist vor Bischöfen, Märtyrern und allen Anderen (S IX 29). Allerdings ist es nicht etwa der Werth der Einfalt und Unmündigkeit, des schlichten Vertrauens auf den Vater, den er hier im Sinne hatte, sondern (wie Papias Frag. VIII) findet er das Kindliche in der Arglosigkeit (M II 1), der Unkenntniss des Bösen und spricht es demgemäss, wenngleich er den Unterschied nicht aufrecht zu erhalten vermag (vgl. S IX 24 3), nur einer bestimmten Klasse von Christen zu. Immerhin bleibt es beachtenswerth, dass er den Versuch gemacht hat, gegenüber allen Leistungen der Weltverleugnung Mt 18 4 10 mit seiner Werthschätzung der „Kinder“ festzuhalten. Aber über den ersten Anlauf kommt er nicht hinaus. Sein eigenes Denken wie das seiner Zeit wird davon nicht mehr ausschliesslich beherrscht, vielmehr hat die Weltverleugnung, die Askese, eigenen Werth gewonnen.

Wird nun die Uebung der Nächstenliebe nicht mehr als das Ganze gedacht, mindestens nicht überall, so muss sie der Weltverleugnung als zweites Moment zur Seite gestellt oder als Theil untergeordnet werden. In der späteren Zeit findet sich die Koordination von Weltverleugnung und Nächstenliebe vielfach in der kurzen Formel: Gebet (unter Fasten) und Almosen. Schon in unserer Zeit beginnt diese Zusammenstellung aufzutauchen. Aus der Summe aller Handlungen hebt Did 15 4 Gebet und Almosen besonders hervor und verlangt ihre Uebung nach der Norm des Evangeliums. In Herm S II erscheinen Gebet und Almosen als die beiden, auf Reich und Arm vertheilten guten Werke, während S V 3 Fasten und Almosen kombinirt. II Cl 16 4 zählt bereits Gebet, Fasten und Almosen als die drei guten Werke auf, die sündenvergebende Kraft haben. Die Weltverleugnung und die Liebesübung beginnt als Opfer geschätzt zu werden, durch das sich Heilswirkungen erzielen lassen. Das ist indess nicht eigentlich, wie man

es von protestantischer Seite darzustellen pflegt, eine Neuerung. Denn schon Act 10 2 wird die gottesfürchtige Haltung des Kornelius dahin näher bezeichnet, dass er dem jüdischen Volke viel Almosen gab und zu Gott allezeit betete; dieser seiner guten Werke wird bei Gott gedacht (10 4 31 35, vgl. Apk 8 3f.). Hier sehen wir deutlich, dass es einfach die jüdische Frömmigkeitspraxis ist, in der Gebet und Almosen zusammengestellt (vgl. Mt 6 1—4 5ff.), und diesen guten Werken eine besondere Werthschätzung zu Theil wurde (vgl. besonders Tob 12 8f.). Vielleicht darf man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass besonders den Proselyten diese Werke als Ersatz der speziellen jüdisch-gesetzlichen Pflichten anempfohlen wurden. Denn gerade in Schriften, welche die Lebensführung der gläubigen Israeliten im heidnischen Lande schildern, wie Daniel und Tobith, findet sich eine analoge Würdigung des Almosens (Tob 4 7—11 Dan 4 24, vgl. Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit I p. 48—50) und des Gebetes (z. B. Dan 6 11 9 3 20ff. Tob 3 16 12 12 etc.)[1]. Nur wenn die Form des Gedankens der jüdischen Diaspora- und Proselytenpraxis entnommen ist, erklärt es sich ausreichend, dass er in den heidnischen Gemeinden der nachapostolischen Zeit bereits eine so weite Verbreitung besitzt.

Neben dieser überkommenen Zusammenstellung von überweltlichem Leben und Barmherzigkeit, die durch ihre Einfachheit und praktische Brauchbarkeit sich den Gemeinden empfahl, zeigen sich bereits die Anfänge einer Auffassung, die die Nächstenliebe dem überweltlichen, weltverneinenden Christenleben als Theil eingliedert (p. 74f.). Nur solche Aeusserungen, welche den mehr oder minder vollkommenen Verzicht auf alles eigene Begehren voraussetzen, sind ein voller Erweis der Gottesliebe (Did 1). In dem Masse nun, als Weltverleugnung und Entsagung der Liebesäusserung ihren Charakter aufprägen, wird diese ein Ausdruck des „vollkommenen", überweltlichen Lebens. Aber auch so bleibt es dabei, dass die enge Beziehung zur Liebesübung den Sinn der Weltverneinung wesentlich verändert.

8. Nicht minder wichtig ist eine andere Schranke der weltflüchtigen Haltung der Christen, wie sie aus dem Schöpfungsgedanken sich ergibt.

---

[1] Auch darauf darf man sich berufen, dass schon die LXX צדקה mehrfach mit ἐλεημοσύνη übersetzen, wie es auch in der talmudischen Sprache das Almosen bezeichnet (Weber p. 268). Auch im talmudischen Judenthum, das ja unter den Lebensbedingungen der Diaspora stand, treten die Heilswirkungen des Almosens stark hervor (Weber p. 273—277, 291, 319) und mehrfach werden mit ihm Gebet und Fasten verbunden (p. 302, 305, 319). Der ganze Ansatz dieser Lehre ist aber natürlich spezifisch jüdisch-palästinensisch (vgl. schon Sir 3 30f.; über Gebet und Fasten Schürer II p. 486—491).

Scharf wird in den Pastoralbriefen die prinzipielle Askese abgelehnt. Das Verbot der Ehe und des Speisegenusses wird als Teufelslehre gebrandmarkt (I Tim 4 2ff.). Denn Gott hat Alles zum Genuss mit Danksagung für die Gläubigen geschaffen (vgl. Did 10 3). Jedes Geschöpf Gottes ist gut und nichts ist verwerflich, wo es mit Danksagung genossen wird. Denn durch ein Wort Gottes und Anrufung wird es geheiligt und somit von den Heiligen gleichsam assimilirt (I Tim 4 4f.). Für die Reinen ist Alles, d. h. die ganze natürliche Schöpfung rein, während den Befleckten durch die Unreinheit ihres Erkenntnissvermögens und Gewissens alles befleckt wird (Tit 1 15). In willkommener Weise wird dieser Gesichtspunkt durch die Weisung von I Pt 2 13 ergänzt, jeder menschlichen Schöpfungsordnung um des Herrn willen sich zu unterwerfen, sowohl der staatlichen als der sozialen und ehelichen. Ebenso bezeichnet Did 1 5 das Eigenthum als Gottes Gnadengabe, und Herm S II 7 10 denkt den Reichthum als von Gott empfangen und als eine Gabe, die zugleich einen Dienst einschliesst. Es kann also kein Zweifel daran aufkommen, dass die gesammte natürliche Welt einschliesslich der natürlich-sittlichen Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens als Gottes Schöpfung und insofern als gut angesehen wird. Die prinzipielle Zusammenstimmung des Natürlichen und Geistlichen spricht Ignatius durch die im antidoketischen Interesse geprägte Verbindung von Geist und Fleisch[1] aus (s. u. Kap. VI u. vgl. schon p. 40f.), die auch auf die Ethik angewendet wird (vgl. von der Goltz p. 55). Demselben Zweck dient es, wenn Hermas nicht die Begierde als solche für sündig oder für den Anlass zur Sünde hält, sondern zwischen dem bösen und guten Begehren unterscheidet (M XII, vgl. VIII). Das natürliche Leben als solches steht mit dem geistlichen Leben nicht im Widerspruch. Dadurch wird allerdings die Weltverleugnung nicht ausgeschlossen, wenigstens für die Anschauung jener Zeit bildet beides keinen Widerspruch, denn obwohl Alles „rein" und jedes Geschöpf Gottes „gut" ist, bedarf es doch noch der „Heiligung" durch ein Wort Gottes und Gebet. Es bleibt eben ein Abstand zwischen Natur und Gnade bestehen, wie auch Gottes Walten über sein

---

[1] Tertullian zeigt auf der einen Seite, welch' wesentliches Element der von Gott geschaffenen Natur das Fleisch sei, und dass es durch alle Stufen der christlichen Heilsordnung hindurch zur Erlangung des christlichen Heils wesentlich mitwirke (de resurr. carnis c. 8: caro salutis est cardo). Auf der anderen Seite ist ihm, zumal in seiner montanistischen Periode, alles, was dem Fleische eingeräumt wird, „eine blosse Konzession, die immer weniger an ihrer Stelle ist, je gespannter, schroffer, abstossender, der Natur der Sache nach, mit dem herannahenden Ende der Welt, das Verhältniss von Geist und Fleisch werden muss (Baur p. 242f., 488f.).

Weltwirken hinausreicht und im himmlisch-überweltlichen Leben gipfelt. So kann denn das vollkommene, dem himmlischen nachgebildete Leben des Christen sich in Entsagung üben um der Entsagung willen.

Aber dennoch ist durch die prinzipielle Anerkennung der Schöpfungsordnung der Gedanke der Weltverneinung erheblich eingeschränkt. Welchen Umfang beide Gedanken in der Gestaltung der Praxis haben, lässt sich nur durch die Darstellung der Einzelheiten ermessen. Indess auf ein Zweifaches kann schon hier hingewiesen werden. In sehr bemerkenswerther Weise nämlich tritt in unsern Briefen die Werthschätzung der Arbeitsamkeit und Nüchternheit hervor. Die Apostellehre gibt die Vorschrift, dass ein zureisender Christ, der sich in einer Gemeinde niederlassen will, arbeiten soll, wenn er ein Handwerk versteht. Ist er ungelernter Arbeiter, so soll doch die Gemeinde es so einrichten, dass kein Christ als Fauler lebe. Will er das nicht, so muss man sich von ihm fernhalten, denn er treibt mit Christus nur Handel (12 3—5). Auch Ignatius wendet diesem Punkt besondere Aufmerksamkeit zu; er verbietet unehrliche Hantirung (κακοτεχνίαι) und wünscht, dass darüber eine Homilie gehalten werde (P 5 1). Besonders lehrreich sind die Ausführungen bei Hermas. Während er den Erwerb von Aeckern und Kostbarkeiten als gefährlich und die hieraus folgende Vielgeschäftigkeit als verderblich beurtheilt, spricht er doch zugleich den gesunden Grundsatz aus, dass der, der eine einzige Arbeit treibt (μίαν πρᾶξιν), d. h. seinen Beruf, dem Herrn dienen könne, weil sein Sinn rein bleibt (S IV 7). Die mit dem irdischen Beruf verbundenen Mühen und ihr Ertrag werden als vom Herrn gegeben beurtheilt (M II 4), ja die einfachen und kindlichen Seelen füllt Gott unter den Mühen ihrer Hände und macht sie angenehm in ihrem ganzen Werk (S IX 24 3). Die geringe Arbeit der Sklaven beurtheilt I Pt, wo sie in Treue und Geduld geübt wird, als ein Gutesthun (ἀγαθοποιεῖν 2 20). Die Intensivität dieser Arbeit wird durch den christlichen Glauben noch gesteigert (I Tim 6 2 Ign P 4 3).

Mit der Empfehlung der Arbeitsamkeit verbindet sich auch sonst ein natürlicher und nüchterner Sinn. Von überstiegener und ungesunder Frömmigkeit lässt sich, so kritisch man auch verfahren mag, nichts bemerken, es sei denn, dass man etwa die Enthaltung in ihren verschiedenen Formen hierher rechnen wollte. Auch bei Ignatius, der ja am ehesten eine bis in's Schwärmerische gesteigerte Frömmigkeit ausspricht, berührt wohlthuend der Satz, dass alle übersinnliche Erkenntniss ihn noch nicht zum Jünger mache (T 5 2), und dass das Ganze des Christenthums Glaube und Liebe sei (S 6 1). Die Beschränkung auf ein nüchternes, wenngleich inniges, man könnte fast

sagen moralisirendes, Christenthum ist der ganzen Zeit eigen. Ein klarer, von keinerlei Leidenschaften umnebelter Sinn, Wachsamkeit, aber nicht Aengstlichkeit gegenüber den versucherischen Einflüssen der heidnischen Umgebung, geben der Lebenshaltung der Christen ihr Gepräge. Ganz besonders kommt der natürliche und tüchtige Sinn der Christen in den Pastoralbriefen zum Ausdruck. Wenn hier die Lehre als gesund bezeichnet wird, so ist nach Ausweis des Zusammenhanges damit nicht die Lehrkorrektheit, sondern die praktische Brauchbarkeit verstanden. Gleicht das Wort der Irrlehrer dem um sich fressenden Geschwür (II Tim 2 17), weil es innerlich unfruchtbar ist, in den Hörern ein krankhaftes Vergnügen an Disputen und Wortkämpfen hervorbringt (I Tim 6 4 II Tim 2 14), so führt dagegen die gesunde Lehre zu einem gesunden Glaubensleben (Tit 1 13 2 2). Den Gegensatz zu diesem bilden die unverständigen und schädlichen Lüste (II Tim 4 3, vgl. I Tim 6 9), welche Viele schon zum Abfall führten, so dass sie sich mit vielen Schmerzen durchbohrten (I Tim 6 10). Gemeint ist mithin, dass das christliche Heilsleben innerlich gesund ist, d. h. jene Gediegenheit und Normalität an sich trägt, die der menschlichen Bestimmung entspricht.

9. Durch diese Sätze ist nicht nur der Zug zum Ueberweltlichen begrenzt, es kündigt sich darin zugleich an, dass überweltliches und innerweltliches Leben keinen ausschliessenden Gegensatz bilden. Schafft erst der Glaube die innere Gesundheit, ist der Mensch zum Menschen Gottes (I Tim 6 11 II Tim 3 17) bestimmt, bilden alle natürlichen Güter und Ordnungen Gaben und Aufgaben Gottes an den Menschen, so ist damit die Kluft zwischen dieser und jener Welt überbrückt; es müssen bereits hier die organischen Anfänge des gleichen Heiles gegeben sein, dessen Vollendung erst die Zukunft bringen soll. Wie die Beziehung auf die Gegenwart den Anschauungen des Lebens, des Geistes, der Errettung und Sündenvergebung u. s. w. eigen ist, wird die spätere Darstellung ergeben. Schon das gegenwärtige Verhältniss zu Gott involvirt die Gegenwart des Heiles und die Gewissheit der kommenden Vollendung. Es fragt sich nun aber, wie hierdurch die Stimmung beeinflusst ist. Unverkennbar beruht es auf dem Heilsbesitz der Gegenwart, wie er die Gewissheit der Heilsvollendung einschliesst, dass der Grundton der christlichen Frömmigkeit nicht Ergebung, Resignation, sondern Freudigkeit ist. Diese Freude entspringt unmittelbar dem Christenstand (Act 8 39 13 48 52 16 34 I Pt 1 6 8 = Polyc 1 3). Christen gegenüber gewinnt der gewohnte griechische Gruss einen tieferen Sinn, denn Christen sollen in Christus, ihrem Gott, oder in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus auf's Höchste sich freuen (Barn 1 1

Ign E M R P in.). Diese Freude vergnügt sich in untadeliger Weise am Worte Gottes (S in.), sie frohlockt ohne Aufhören über das Leiden und das Blut des Herrn, welches der Quell einer ewigen und bleibenden Freude ist (Ph in.). Ja Jesus Christus kann selbst als die untadelige Freude bezeichnet werden, weil es nichts Besseres als ihn gibt (M 7 1). Die Christen sind daher die Kinder der Freude (Barn 7 1), und ihre Freude ist der Zweck aller religiösen Belehrung (1 8 21 9). Dank gegen Gott für alle natürlichen (z. B. Act 2 46 27 35 I Tim 2 1 4 3 f. I Cl 38 4) und geistlichen (z. B. Hebr 12 28 I Tim 1 12 Barn 7 1) Gaben bildet den Mittelpunkt des religiösen Lebens des Einzelnen, wie den Höhepunkt der gemeinsamen Feier (Did 9 10), und nicht nur das eigene Glaubensleben, sondern auch das der Andern empfindet man als Anlass zur Freude (z. B. Act 11 23 15 3 II Tim 1 3 ff. I Cl 63 2).

Die Unabhängigkeit ihres Quellpunktes von allen weltlichen Bedingungen bewährt die Christenfreude dadurch, dass sie allen aus Welt und Fleisch stammenden Lebenshemmungen gegenüber sich aufrecht zu erhalten vermag. Selbst das Leid der Erde, welches an sich nicht Freude, sondern Traurigkeit mit sich bringt (Hebr 12 11), vermag der Glaube zu einem Quell seliger Freude zu gestalten (p. 86). Indess gibt es noch schwerere Lasten als Noth und Tod, und den letzten Sieg wird die Freude erst dann erringen, wenn sie auch gegenüber dem Gefühl der eigenen Schuld sich zu behaupten vermag. In der That ist es allgemeine Voraussetzung, dass auch im Christenleben die Sünde nicht aufhört. Alle straucheln wir mannigfaltig (Jac 3 2 Hebr 12 1, vgl. I Cl 2 3), und die volle Heiligkeit und Herzensreinheit bleibt der Zeit der Vollendung vorbehalten (Barn 15 6 7). Tiefe Schatten zeigt bereits überall das Leben der Gemeinden, und Sündenbekenntniss und Bitte um Vergebung sind feststehende christliche Sitte geworden. Aber doch kann dies Alles die christliche Freude nicht verhindern. In musterhafter Weise spricht das Hermas aus. Gewiss gibt es eine berechtigte Trauer, die zum Heil erspriesslich ist, die Reue über begangenes Unrecht (M X 2 3 4). Dem Sünder gilt der Ruf: Fühlet euer Elend und trauert mit Thränen. Euer Lachen verkehre sich in Leid und eure Freude in Betrübniss. Demüthiget euch vor dem Herrn (Jac 4 9 f., vgl. 1 10 f. 5 1 ff.)! Und solch' aufrichtige Reue ist für ihn der einzige Weg zur Errettung. Denn nur solche, die um ihrer Sünde willen an sich verzweifeln und ihr Leben beschweren, die die Hoffnung verloren haben, sind befähigt, den Gnadenruf aufzunehmen (Herm Vis I 1 9 M XII 6 2). Aber normal ist solche Trauer nicht, sondern sie verstösst gegen das Wesen des Geistes, der von Natur fröhlich ist (M X 3 2). Das Richtige ist es daher nicht, den Reuigen seiner Reue zu überlassen,

sondern ihn zu bekehren und froh zu machen (εὐθύμους ποιεῖν M VIII 10). Besser als immer von Neuem über die begangenen Sünden zu klagen und sie abzubitten, ist es, um Gerechtigkeit zu bitten und von ihr ein Theil mit nach Hause zu nehmen (Vis III 1 5—6). Diese ausnehmend feinen Bemerkungen stehen bei Hermas nicht singulär da, vielmehr hat er, durch sein glückliches Temperament dazu disponirt (Vis I 2 3 ὁ πάντοτε γελῶν), den Werth der Freude in einer Weise zu beobachten vermocht, die in der Litteratur unserer Zeit und wohl auch noch weiterhin einzig dasteht und geradezu an Luther erinnert. Unter den christlichen Tugenden hat auch der Frohsinn (ἱλαρότης) seinen Platz, wie unter den Lastern die Traurigkeit (S IX 15 2—3). Gott hat dem Christen einen fröhlichen Geist gegeben, aber die Traurigkeit bedrängt und betrübt den heiligen Geist, der Angst und Traurigkeit nicht verträgt, so dass er Gott dagegen anruft und entweicht; von allen bösen Geistern ist sie der ärgste und schlimmste für Gottes Knechte und verdirbt mehr als alle andern Sünden den Menschen. Sie stellt sich bei dem Zweifler ein und macht seine Gebete untauglich. Denn das Gebet eines traurigen Mannes hat keine Kraft, zum Altar Gottes aufzusteigen, weil es durch die Traurigkeit unrein geworden ist und so Gott nicht mehr gefallen kann. Daher ist der Traurige allezeit böse. Dagegen hat die Fröhlichkeit allezeit Gnade bei Gott und ist ihm wohlgefällig. Alle, die die Traurigkeit von sich abwerfen und volle Fröhlichkeit anlegen, werden Gotte leben (M X). In ihr soll der Christ schwelgen, denn jeder fröhliche Mensch thut Gutes und denkt Gutes und verachtet die Traurigkeit (X 3 1). Auf dem Wege der Tugend geht sich's eben und in Fröhlichkeit, und man stellt sich gut mit den Andern und hat guten Fortgang in jeglichem guten Werk und Wort (M II 4 S X 1 2 3).

Mit der Freude verbindet sich der Friede. Dieser erscheint, wie schon bei Paulus, als zusammenfassender Ausdruck für das ganze Heil; so nicht nur in der bekannten und oft verwendeten Grussformel, sondern auch, wenn das Evangelium als Predigt des Friedens (Act 10 36), Gott als Gott des Friedens (Hebr 13 20), Christus nach dem Typus des Melchisedek als König des Friedens (7 2), die Gerechtigkeit als Same und Frucht des Friedens (Hebr 12 11 Jac 3 17 f.) bezeichnet wird. Es liegt in der Natur der Sache, dass besonders die soziale Seite des Gedankens hervorgehoben wird (z. B. Hebr 12 14 Jac 3 17—4 2). In I Cl wird, entsprechend dem Anlass dieses Schreibens, immer wieder zur Eintracht und zum Frieden gemahnt und darauf hingewiesen, dass die ganze Schöpfung Gottes ein Bild vollen Friedens und ungestörter Harmonie darbietet (20 1 9—11) und Gottes Gaben und Wohlthaten an uns Gaben

des Friedens sind (19 2). Eine gleiche Schätzung des Friedens spricht Barn aus, wenn er die Christen Kinder der Liebe und des Friedens nennt (21 9) und Ign, wenn er sagt, nichts sei besser als der Friede, denn jedem Kampfe mache er ein Ende im Himmel und auf Erden (E 13 2). Dies friedevolle und einträchtige Leben in der Gemeinschaft ist aber die Voraussetzung für jede gedeihliche Entwicklung des Einzelnen. Von denen, die Frieden üben, wird im Frieden eine Frucht der Gerechtigkeit zur ewigen Ernte gesäet (Jac 3 18). Umgekehrt hat die Geneigtheit zum Frieden ihre Voraussetzung in der himmlischen Weisheit (Jac 3 17), und der Gutthat wiederum folgt der Friede des Einzelnen (II Cl 10 2, vgl. Hebr 12 11 καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης). Sozialer und individueller Friedenszustand hängen also auf's Engste zusammen.

Die Beziehung des Friedens auf den individuellen Heilszustand tritt nicht minder häufig hervor. Neben den angeführten Stellen wird man auf II Pt 3 14 I Cl 2 2 64 und auf die Grussformel hinzuweisen haben. Auch Ign T in. mit der Begründung des Friedens auf Fleisch und Blut und Leiden Christi gehört hierher. Fragen wir nach der dem Friedenszustand entsprechenden Stimmung, so wird man auf ein Zweifaches hinweisen dürfen. Mit der Friedfertigkeit verbindet Jac nicht ohne guten Grund die Nachgiebigkeit, Folgsamkeit, Barmherzigkeit und Gütigkeit, denn durch solche Gesinnung wird der gemeinsame Friede gewährleistet. Den strengen Gegensatz zum zornmüthigen und bittern Hader bildet die Sanftmuth (πραΰτης) der Weisheit (Jac 3 13 17). Nun richtet allerdings die Sanftmuth sich gemeinhin auf den Verkehr mit dem Nächsten, aber es gilt doch auch, in Sanftmuth das uns bereits eingepflanzte Wort anzunehmen (Jac 1 21) und sich selbst zu erneuern (Ign T 8 1). Parallel mit der Sanftmuth steht der ruhige und stille Sinn (ἡσυχία I Tim 2 11 f. I Pt 3 4 Barn 19 4 = Did 3 7 f. Herm M V 2 3 6), der ein zurückgezogenes und geräuschloses Leben liebt (I Tim 2 2), um in der Stille[1] um so gedeihlicher sich entfalten zu können. Jene Ruhe, die auch an Christi Schweigen sich ein Muster nimmt (Ign E 15 1 f.) und Andern gegenüber sich als Sanftmuth erweist, jene innere Gehaltenheit, die mit der Herzenseinfalt sich vereint, werden wir als subjektive Seite des Friedenszustandes betrachten dürfen. Damit verbindet sich aber eine andere Beziehung. Den Gegensatz des Friedensstandes bildet die ἀκαταστασία, d. h. die Unordnung (I Kor 14 33) oder, subjektiv gefasst, die Unbeständigkeit und

[1] Tertullian de spect. 15: Deus praecepit, spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum, tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare etc.

Unstetigkeit. Dort, wo Hader ist, da ist Unordnung und jedes böse Werk (Jac 3 16, vgl. I Cl 14 1). Entsprechend denkt Hermas die Verleumdung als einen unsteten Dämon (M II 3). Der von bösen Geistern erfüllte Mensch ist unstet in jeder Handlung, von den bösen Geistern hierhin und dorthin gezogen (M V 2 7). Unbeständig in ihren Entschlüssen, greifen solche Menschen viel an und bringen nichts völlig zu Stande und sagen dann, ihnen gelinge nichts bei ihrem Thun (S VI 3 5). Der tiefste Grund für den Unfrieden und die Unstetigkeit ist freilich nicht der Hader, dieser geht vielmehr selbst erst aus dem Weltsinn hervor (Jac 4 1—4, vgl. Herm M V 2 2). Deshalb können die auf gegenwärtigen Genuss Bedachten den Seelenfrieden nicht erlangen (II Cl 10 2 f.). Vielmehr trägt ein solcher Mensch zwei Seelen in seiner Brust (δίψυχος), indem er schwankt zwischen Gottesfreundschaft und Weltfreundschaft und am liebsten beides verbinden möchte (Jac 4 4 8). Ein solcher Mann ist unstet auf allen seinen Wegen, der Meereswoge gleich, die vom Winde gepeitscht wird (1 6 8). Die letzte Ursache dieses Schwankens ist der religiöse Zweifel, wie denn διψυχία meist direkt mit Zweifel oder Unglaube sich übersetzen lässt, der Zweifel, ob der Glaube Wahrheit sei oder nicht (οὐ διψυχήσεις πότερον ἔσται ἢ οὐ Did 4 4), insbesondere ob es eine Erhörung der Gebete gibt oder nicht. Dieser Unstetigkeit gegenüber bringt der Glaube die ungetheilte Richtung des Herzens auf Gott und somit das Gefühl des Friedens, der innern Einheit und Harmonie als die Grundbedingung aller gedeihlichen Entwicklung und des Wachsthums in Sanftmuth, Geduld und Stille mit sich.

10. Nach einer andern Seite hin schliesst sich uns die christliche Grundstimmung auf, wenn wir die unter sich verwandten Begriffe der Freiheit, Herrschaft und Ehre ins Auge fassen. Allerdings haben wir nirgends mehr den paulinischen Gedanken von der Freiheit in ungebrochener Kraft. Schon I Pt 2 16 stellt weniger die Anerkennung der Freiheit, als die Warnung, sie als Deckmantel der Bosheit zu gebrauchen, fest, und II Pt 2 19 erscheint sie vollends nur noch als Schlagwort im Munde der Irrlehre, und es wird anerkannt, dass es bei Paulus schwierige und missdeutbare Worte gebe (3 16). Ign erwartet die Erlangung der Freiheit erst bei der Heilsvollendung (R 4 3 P 4 3)[1]. Indess wirken doch die paulinischen Gedanken fort. Es wird hervorgehoben, dass es für den Gerechten kein Gesetz gibt (I Tim 1 9), oder dass das christliche Gesetz ein Gesetz der Freiheit ist, d. h. auf innerlich freie und freudige Erfüllung rechnet (Jac 1 25 2 12). Christen

[1] Doch vgl. dazu Rm 8 21.

sollen ihre eigenen Gesetzgeber sein (Barn 21 4, vgl. p. 122f.). Gott hat ihnen nicht einen Geist der Angst gegeben (II Tim 1 7), sondern einen freudigen Geist (s. o.). Bedeutsamer indess als solche Worte sind einige Symptome, die uns zeigen, dass für die Stimmung der freie und kühne Sinn weit mehr in Betracht kommen muss, als die wenigen Worte es hervorheben. Charakteristisch ist schon, dass die Lehren von der (falschen) Freiheit so vielfach Anklang fanden. Das deutet darauf, dass sie nicht bloss im Fleisch, sondern auch im Geist der Christen ihre Anknüpfungspunkte haben mussten. In der That, die volle Freiheit und Gleichberechtigung der Gemeindeglieder, die erst allmählich eingeschnürt wird, ist für unsere Zeit noch immer ein charakteristisches Merkmal. Bezeichnend ist, dass I Tim 6 2 die Sklaven ermahnt werden müssen, ihre Herren nicht zu verachten und Ign P 4 3, sich nicht aufzublähen, auch nicht ihren Loskauf durch die gemeinsame Kasse zu verlangen. Diese Leute empfanden also die Versuchung, das Christenthum zu ihrer Emanzipation[1] auszunutzen, ein deutliches Zeichen für die volle Gleichstellung und Freiheit, mit der sie in ihren Versammlungen verkehrten.

Die Freiheit hat ihre Spitze in der Herrschaft. Der freie Mann hat Antheil am Regiment, an Kampf und Sieg. Wie der Mensch ein Herr ist über die ganze Schöpfung Gottes (z. B. Herm M XII 4 2f.), so ist die Christenheit, als Erstling der Geschöpfe Gottes (Jac 1 18), Gottes königliche Priesterschaft (I Pt 2 5 9 Apk 1 6 9 5 10), zur Herrschaft bestimmt. Um der Kirche willen besteht die Welt (Herm Vis I 1 6 II 4 1), und jeder Einzelne ist zur Unterwerfung des Bösen (M XII 2 4f. 4 3 etc.) und zum Siege über alle Weltmächte (Apk 2 7 11 etc.) bestimmt. Wie diese Sieghaftigkeit sich in Geduld und männlicher Festigkeit auswirkt, ist bereits gezeigt. Mit dem freien, festen und unerschrockenen Sinn verbindet sich das Bewusstsein der Christenwürde. Der Christ ist ein Ehrengeräth Gottes (II Tim 2 21); gebührt schon Allen als Menschen nach Gottes Bilde Ehre (Jac 3 9, vgl. I Pt 2 17), so eignet diese doch besonders den Gläubigen (2 7 3 7), die Gott durch Christus geehrt hat (I Cl 59 3). Ihr Rühmen beruht in Gott (34 5), und in Christus vermag man sich Ruhm zu erwerben (54 3). Ist es doch schon die grösste Ehre, den Christennamen tragen zu dürfen (Ign M 1 2), und der Ehre bei Gott (z. B. Herm S V 3 3 IX 29 3), der Christenhoffnung (Hebr 3 6) und künftigen Höhe (Jac 1 9), sowie der himmlischen Weisheit (vgl. Jac 3 14) darf der Christ mit Fug und Recht sich

[1] Ueber die Umwandlung der antiken Ansicht vom Sklavenverhältniss in jener Zeit vgl. Bauer, Christus und die Cäsaren p. 56f., 180, 257.

rühmen. Diesem Bewusstsein der Christenwürde entspricht schliesslich auch der Freimuth (παρρησία). Wie der gute Arbeiter mit frischem Muthe seinen Lohn hinnimmt, während der Lässige und Faule seinem Herrn nicht ins Gesicht zu sehen wagt (I Cl 34 1), so sollen die Christen schaffen, dass sie Gott freimüthig gegenübertreten dürfen (v. 5). Freilich beruht dieser freie und offene Verkehr mit Gott, von dem Moses ein treffliches Muster ist (53 5), für uns auf Christus (Hebr 4 16 10 19), aber nur denen, die das Gute üben, steht er zu. Wenn nun selbst Gott gegenüber mit aller Demuth sich Freimuth paaren kann, so muss dieser natürlich um so mehr im Verkehr mit Menschen am Platze sein; aber auch hier beruht das Recht zu solchem Verhalten auf der sittlichen Leistung (I Tim 3 13). Besonders im Sagen der Wahrheit bethätigt sich der Freimuth (I Cl 35 2 ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ) und deshalb für Christen vornehmlich in der Verkündigung des Evangeliums (mehr als zehn Mal in Act). Aber natürlich wird er auch im gesammten Wandel des Christen sich zeigen (vgl. Hebr 3 6 10 35) und diesen von aller Aengstlichkeit freihalten. Erst in diesen Zügen vollendet sich das Stimmungsbild, das wir zu entwerfen versuchten. Inbrünstig Gott hingegeben, voll gespannter Erwartung der kommenden Welt, ist doch der Christ voll innerer Freudigkeit und Freiheit und weiss sich durch Gottes Macht der Welt mit ihren Mächten innerlich überlegen. Er weiss mit männlich trotzigem Sinn ihren Zwangsmitteln zu begegnen, aber er liebt die Stille und den Frieden, um in der Gemeinschaft der Brüder der Liebe zu leben.

11. Das gewonnene Ergebniss werden wir noch vervollständigen und verdeutlichen, indem wir das Verhältniss zu den natürlichen Gütern und Ordnungen mehr im Einzelnen betrachten. Gehen wir zunächst auf den Speisegenuss ein. Hier finden wir in I Tim 4 3ff. die bestimmte Erklärung, dass Speiseverbote mit dem christlichen Schöpfungsglauben unvereinbar sind. Ebenso spricht Barn 3 mit Berufung auf Jes 58 aus, dass die Christen nicht an die jüdische Fastenordnung gebunden sind, sondern das rechte Fasten im Gutesthun bestehe. Analog werden die jüdischen Speisegesetze ethisch gedeutet (K 10). Auch Hermas erklärt, das grosse und Gott wohlgefällige Fasten bestehe im Glauben, der Furcht Gottes und der Enthaltung von jedem bösen Werk (S V 1 4f.); ja von hier aus erklärt er das von den Christen an bestimmten Wochentagen geübte Fasten für unnütz und nichtig, weil damit nichts für die Gerechtigkeit gewirkt werde (ib. 2 3). Aber dieser durchschlagende Gesichtspunkt wird nicht zur Aufhebung des Fastens oder auch nur jeder bestimmten Fastenordnung (vgl. 3 7), sondern nur zu einer Reform verwendet. Ebenso verordnet Did 8 1 bestimmte Fastentage, die sich

aber mit den jüdischen nicht decken sollen. Zu denken gibt auch in Act 27 9 die Beziehung auf das Fasten des Versöhnungstages. Schwerlich ist das eine bloss antiquarische Notiz, sondern dies Fasten wird auch in christlichen Kreisen gehalten sein, wie eine Passahfeier (I Kor 5 7f.) und das Pfingstfest (I Kor 16 8 Act 2 1 20 16). Trotz aller Restriktionen ist offenbar die den Proselyten ohnehin vertraute jüdische Kultordnung nach Möglichkeit übernommen [1], mit ihr aber auch das Fasten. Dies hat den Sinn, das Gebet vorzubereiten und intensiver zu gestalten (Act 13 2 3 14 23 I Cl 53 2 55 6 Herm Vis II 2 1 III 1 2, auch Did 1 3 8 1—3) und zu besondern religiösen Erlebnissen zu disponiren (ib.), daher es auch vor der Taufe vom Täufling, dem Täufer und womöglich etlichen Theilnehmern an der heiligen Handlung in abgestufter Weise geübt werden soll (Did 7 4). Die durch das Fasten erzielte leibliche Demüthigung [2], die allerdings nicht bis zur Schädigung des Fleisches getrieben werden soll (Herm Vis III 10 7), steht in hoher Schätzung; sie gilt mehr als das einfache Gebet (II Cl 16 4), und Hermas erhält die ausdrückliche Anweisung, dass jede Bitte der Demüthigung bedarf, um Erhörung zu finden (Vis III 10 6 I Cl 55 6, vgl. oben p. 17). Die leitende Idee ist dabei, dass an die Stelle des irdischen Nachtmahles die Speise der Worte des Herrn treten solle (S IX 11 8). Hermas befürwortet aber, dass das Fasten zugleich in den Dienst der Barmherzigkeit gestellt werde (S V 3 7—9, vgl. auch Did 1 3).

Das Fasten ist nun nicht nothwendig vollständige Speiseenthaltung, sondern kann auch als Beschränkung auf Brot und Wasser (Herm ib. 3 7), d. h. doch wohl als Verzicht auf Fleisch- und Weingenuss gedacht werden. Das in unserer Zeit offenbar massgebende Vorbild solcher Enthaltung bietet Dan 1 12—16 [3]. Die von Paulus (Rm 14) nicht bekämpfte, aber auch nicht empfohlene Sitte solcher Enthaltung hat sich also insofern durchgesetzt, als gewisse Wochentage für ihre Uebung festgelegt wurden. Auch ist diese Enthaltung in das christliche Ideal aufgenommen, denn die Apostellehre verlangt, dass man darin nach seinem Vermögen sich übe (6 3). Damit steht I Tim 5 23 nicht im Widerspruch. Im Gegentheil wird hier vorausgesetzt, dass Tim bisher nur Wasser getrunken habe, und ein wenig Wein wird ihm hier als Arznei verordnet. Es wird also am Ideal des Verzichtes festgehalten und nur billige Rücksicht auf das physische Können genommen. Die Frage,

---

[1] Ueber die Verbreitung jüdischer Sitten vgl. SCHÜRER III p. 116 f., 122 f., 124.

[2] Auf diese mit dem Fasten verbundene Casteiung wird auch im Talmud Werth gelegt (WEBER p. 305). Auch vgl. Henoch 108 7—9.

[3] Vgl. noch das vierte Kapitel der syrischen Baruchapokalypse und Test. XII Patr. IV 15; auch s. BALDENSPERGER a. a. O. p. 124 f.

wie weite Ausdehnung die völlige Enthaltung von Fleisch und Wein in der Gemeinde jener Zeit gehabt habe, muss offen bleiben. Sicher ist nur nach Did 13 3 6, dass selbst bei den Propheten die Enthaltung nicht die Regel gewesen sein kann. Bemerkenswerth ist übrigens, dass nach Dan 1 8 die Beschränkung der Speise aus Furcht vor heidnischer Verunreinigung resultirt und ein Surrogat der gesetzlichen Speiseordnung ist. Ebenso scheint nach I Kor 8 12—13 der Verzicht auf Fleischgenuss durch die Furcht vor Verunreinigung durch Götzenopferfleisch motivirt zu sein, und das Verbot des Opferfleisches (Act 15 29 21 25 Apk 2 14 20) wird auch Did 6 3 mit der Empfehlung der Enthaltsamkeit verbunden. So ist es nicht unwahrscheinlich, dass wir es auch an diesem Punkte mit einer in der Diaspora entwickelten jüdischen Kultsitte zu thun haben. Wenn nun aber auch der stete und strenge Verzicht auf Fleisch- und Weingenuss oder gar die völlige Beschränkung auf Brot und Wasser selten gewesen sein wird (vgl. noch Uhlhorn p. 122), so ward doch zeitweiliger Verzicht, je nach der Konstitution des Einzelnen, Allen zugemuthet. Grundsätzlich ist man jeder Ueppigkeit abhold. Was Uhlhorn aus Tertullian und Clemens Al beibringt (p. 125 ff.), gilt selbstverständlich auch für unsere Zeit. Es ist ein Kennzeichen der falschen Propheten, dass sie aus dem Liebesmahl eine Schmauserei machen und Ueppigkeit lieben (II Pt 2 13 Herm M XI 12, vgl. Did 11 9). Der grosse Aufwand an Speisen und Getränken und vielen Rauschmitteln und mancherlei Ueppigkeit und unnöthigen Dingen gehört mit der Gier nach Weibern und mit Habsucht und Hochmuth auf die gleiche Linie (Herm M VI 2 5 VIII 3). Denn durch solche Verschleuderung der Gaben Gottes macht man sich selbst krank, übt den Nothleidenden gegenüber Unbarmherzigkeit, vergisst Gott und seine Gebote und verfällt dem Tode (Vis III 9 2—6 M XII 2 1 ff. S VI 2 1 ff.). Dabei ist alle böse Lust nur Trug, denn man lebt im Taumel ohne Besinnung dahin, und ehe man sich's versieht, ist die Zeit vorüber (Sim VI 4 4 5 3 ff.). Das sind in der That vortreffliche Sätze, aber doch liegt ihnen die Tendenz zu Grunde, jeden über das Nothwendige hinausgehenden Genuss, gleichsam den Genuss als solchen der Sünde zu verdächtigen und in der möglichsten Einschränkung desselben eine grössere Vollkommenheit des Lebens zu erblicken.

12. Am deutlichsten tritt diese Tendenz in der Beurtheilung des Geschlechtsverhältnisses zu Tage. Zwar das bei Weitem Ueberwiegende ist in der Gemeinde zweifellos nicht die Ehelosigkeit, sondern die Ehe. Nur von dieser spricht I Pt (3 1—7), Hebr (13 4), aber auch noch die Pastoralbriefe (I Tim 2 8—15 5 1—16 Tit 1 6 2 3 ff.) und Polyc (4), ja selbst Hermas reden nirgends von völliger Ehelosigkeit. Daraus ist zu

schliessen, dass in den Gemeinden der eheliche Stand ganz allgemein sein muss, die Ehelosigkeit nur Ausnahme. Aus I Cl 38 2 (vgl. 1 3 21 6—8) und Ign P 5 ergibt sich ebenfalls deutlich, dass die Ehe unter den Christen die Regel ist. Ganz anders müsste freilich die Auffassung der nachapostolischen Zeit sich gestalten, wenn wirklich der Apokalyptiker in 14 1—5 eine Schaar von 144000 jungfräulichen d. h. ehelosen Männern schaute; dann hätten wir eine ganz gewaltig gesteigerte Hinneigung zur Ehelosigkeit unter den ersten Christen anzunehmen. Aber diese Auffassung ist nicht nur mit dem sonst sich ergebenden geschichtlichen Thatbestande unvereinbar, sie ist auch exegetisch ganz unhaltbar. Schon die Vergleichung mit 7 4ff. (auch 21 12ff.) macht unwahrscheinlich, dass es sich nur um eine Schaar von Asketen, nicht um die ganze Streitmacht Christi handeln sollte. Ferner ist ψεῦδος (v. 5) nicht im Allgemeinen auf Lüge, sondern speziell auf Abgötterei (vgl. 21 8 27 22 15) zu deuten; es handelt sich um Männer, die der Thieranbetung sich versagt haben und die dem Lamme folgen, wohin es auch geht. Damit wächst natürlich die Wahrscheinlichkeit, dass die Jungfräulichkeit ähnlich zu verstehen ist, zumal sie, im eigentlichen Sinne genommen, für den Zusammenhang, der Christi Streiter schildert, ganz gleichgültig bliebe. Vor Allem kann die Befleckung mit Weibern schlechterdings nicht von der Ehe gemeint sein, da das der allgemein geltenden christlichen Anschauung ins Gesicht schlagen würde, sondern nur auf Hurerei sich beziehen (vgl. z. B. II Pt 2 10 14 Herm S V 7 1ff.). Diese aber ist ja ein oft verwendetes Bild für den gottvergessenen Weltsinn (Apk 17 1—5 etc. Jac 4 4, vgl. Herm S IX 13 8f., wo auch die γυναῖκες hervortreten). Richtig ist an der abgewiesenen Deutung nur, dass die Hinausführung des Bildes auf die Bewahrung der Jungfräulichkeit über die alttestamentlichen Vorlagen hinausgeht und ihre Schätzung unter den Christen beweist. Aber sie ist zweifellos hier nicht im eigentlichen Sinne, sondern als völlige Bewahrung vor der Verführung der Welt und Hingabe an das Lamm zu verstehen.

Am weitesten geht in der Tendenz zur Ehelosigkeit das apokryphe Herrnwort des Aegypterevangeliums (vgl. dazu HARNACK, G.L. I p. 12ff., II 1 p. 615f.) in der Deutung von II Cl 12.

Man wird zwischen dem Sinn des Citats und der Deutung unterscheiden müssen Mindestens kann die von Cl. A. dargebotene Fassung, wie auch er selbst annimmt, rein eschatologisch verstanden werden. Die Sätze: „wenn ihr das Gewand der Schande mit Füssen tretet (II Cl 12 2 ὅταν ἔσται . . . τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω) und die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich“ bezeichnen schwerlich, wie II Cl 12 3—5 deutet, verschiedene Momente, sondern hängen innerlich zusammen. Das Gewand der Schande wird abgestreift und

zertreten in der Auferstehung. Dafür beweist nicht nur I Kor 15 43 (vgl. 12 23), sondern auch die Variante, die doch ursprünglich gleichen Sinn gehabt haben muss. Denn das Aeussere wird wie das Innere, wenn der Leib pneumatisch wird. Die Folge des Auferstehungsleibes ist dann die Einheit beider Geschlechter, so dass das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich ist. Diese zwanglose Deutung wird geboten durch eine andere Wendung des Gesprächs. Denn auf Salome's Frage, ob sie denn gut gehandelt hätte, wenn sie nicht geboren hätte, folgt die Antwort, dass jedes Kraut zum Genuss freistehe, nur nicht das bittere, d. h. offenbar, dass jeder Lebensgenuss erlaubt sei ausser der Sünde. Auffallend und im Widerspruch zu dieser Aeusserung ist freilich das ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θελείας. Will man das nicht auf die Zukunft des Reiches beziehen, so muss es als alter enkratitischer Zusatz — Varianten sind ja sicher bezeugt — angesehen und gestrichen werden, wodurch eine Lücke nicht entsteht. Haben wir in diesem Herrnwort nur eine in der Richtung von Lc 20 34—36 vollzogene Erweiterung von Mk 12 25, so ist dagegen in der Deutung von II Cl 12 2—6 daraus ersichtlich eine Anweisung für die Gegenwart geworden. Die Christen sollen in einander nicht mehr den Mann noch das Weib sehen, sondern sich nur noch als Brüder und Schwestern fühlen. Ja 8 4 5 scheint die Bewahrung der „Reinheit des Fleisches", d. i. der Jungfräulichkeit, mit der Beobachtung der Gebote des Herrn auf gleiche Linie gestellt zu sein. Man wird doch bezweifeln müssen, dass der Verfasser so weit gehen sollte. Bei der Dehnbarkeit des Begriffs der ἁγνεία (vgl. auch 14 3 ff.) wird man das nicht annehmen dürfen. Denn das Verbot der Ehe bezeichnet I Tim 4 3, gewiss die allgemeine Ueberzeugung aussprechend, als häretisch, und auf eine häretische Schrift weist sonst in II Cl nichts hin. Viel eher dürfte ein Gedanke ausgesprochen sein, wie Polyc 4 2. Hier wird zwischen der pflichtmässigen ehelichen Liebe (στέργειν) und der Liebe zu allen Männern (ἀγαπᾶν), die zwar ἐξ ἴσου, aber ἐν πάσῃ ἐγκρατείᾳ geübt werden soll, unterschieden.

In keinem Fall könnte durch II Cl bewiesen werden, dass die Ehelosigkeit in der Gemeinde bereits grössere Dimensionen angenommen hatte. Die Ehe ist die allgemein geltende Institution, und es fehlt nicht an tiefgehendem Verständniss ihres sittlichen Wesens. Sie soll in Ehren stehen (Hebr 13 4). Ihre Unauflöslichkeit wird eingeschärft. Durch eheliche Untreue des Weibes wird sie zwar unterbrochen, soll aber bei eintretender Busse fortgesetzt werden. Die Rücksicht auf die Sinnesänderung des schuldigen Theiles verbietet eine Wiederverehelichung auch des unschuldigen (Herm M IV 1 4—8 10). Auch Mt 5 28 wird aufgenommen und weiter ausgebildet (Vis I 1 2 M IV 1 1—3 Did 3 3). Die Liebe der Gatten zu einander ist Pflicht (Tit 2 4 I Cl 1 3 Ign P 5 1 Polyc 4 2) und hat ihr Vorbild in der Liebe des Herrn zur Kirche (Ign l. c.). Auch das sinnliche Wohlgefallen der Gatten an einander ist ganz in der Ordnung und ohne Sünde (Hebr 13 4 ἡ κοίτη ἀμίαντος; Ign P 5 1 τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι; Herm M IV 1 1). In eigenartiger Weise wird die Heiligkeit der Ehe I Tim 2 15 begründet. „Durch die Kindererzeugung soll das Weib errettet werden." Damit wird auf das Protevangelium (Gen 3 15) angespielt. Dieses legt

auf die Fruchtbarkeit des Weibes die Verheissung, dass sie den Schlangentödter, d. h. den Messias hervorbringen werde. Ist der Messias vom Weibe geboren, Weibessame, so ist damit die τεκνογονία zum Heil in Beziehung gesetzt und geheiligt[1]. Demgemäss wird unter den guten Werken des Weibes in erster Linie die Kindererziehung genannt (I Tim 5 10), und I Tim 5 11—15 verlangt ausdrücklich, dass jüngere Wittwen wieder heirathen und Kinder gebären sollen, weil sie nur im Hause eine sichere Grundlage für ihre sittliche Lebenshaltung gewinnen. Das sind sehr gesunde Grundsätze, wie überhaupt die Pastoralbriefe eine ausgezeichnete Würdigung des Familienlebens bieten. Unter den häuslichen Pflichten steht, wie schon angedeutet, in erster Linie die Erziehung. Im Gegensatz zu dem heidnischen Brauch, die Leibesfrucht abzutreiben, neugeborene Kinder zu tödten, seine Hand von Sohn oder Tochter abzuziehen, wird die Pflicht christlicher Erziehung in Gehorsam und Glauben eingeschärft (Did 2 2 4 9 5 2 I Tim 3 4 12 Tit 1 6 I Cl 21 6 8 Polyc 4 2, vgl. Hebr 12 9f etc.). Darin ist die pflichtmässige Versorgung eingeschlossen. Wer für die Seinigen und zumal seine Hausgenossen nicht sorgt, hat den Glauben verleugnet und ist schlimmer als die Ungläubigen (I Tim 5 8 4 16). Voraussetzung eines guten Gemeindebeamten ist, dass er seinem Hause wohl vorzustehen vermöge (I Tim 3 5 12). Ebenso wird von den Frauen neben der Liebe zu Mann und Kindern gutes Haushalten verlangt (I Tim 5 14 Tit 2 4f. I Cl 1 3). Der Ehestand ist für Mann und Weib eine Schule sittlicher Tugenden und eine Gemeinschaft des Gebetes (I Pt 3 1—7). Mit Zustimmung des Bischofs soll die Ehe geschlossen werden, damit sie nach der Norm des Herrn gehalten werde. Alles geschehe zur Ehre Gottes (Ign P 5 2). Der Jugend beiderlei Geschlechts wird Reinheit an Leib und Seele eingeschärft (z. B. Polyc 5 3).

Man wird die Bedeutung dieser einfachen sittlichen Grundsätze für die unter Heiden lebenden Gemeinden garnicht hoch genug anschlagen können. Es ist das Erbtheil der altisraelitischen Familiensitte, die in der vom Herrn selbst gegebenen Veredelung nun zur Geltung kam. Schaut man nur auf die einheitliche Gesammtwirkung, so wird man diese positive, schlichte und natürliche Sittlichkeit als das entscheidende und allein hervortretende Element beurtheilen müssen. Die Askese hat hier nur den Werth, das Sexuelle von allen wider-

---

[1] Das ist ein Argument von durchschlagender Kraft, dem allerdings durch das schon bei Ign E 7 2 19 1—3 merkwürdig hervortretende Dogma von der Geburt aus der Jungfrau seine beste Kraft genommen wurde. Auch den Erzählungen Mt 1 18ff. Lc 1 26ff. dürfte bereits die Scheu, das Heilige mit den geschlechtlichen Vorgängen in Verbindung zu bringen, zu Grunde liegen.

natürlichen Verzerrungen, von jeder Forcirung zu befreien und auf sein natürliches Mass zurückzuführen. Anders aber liegt es, wenn wir auf das Werden der Ideen schauen. Da nehmen wir Gedanken wahr, die erst in einer viel späteren Zeit ihre praktische Tragweite erprobten. Denn es lässt sich nicht verkennen, dass sich das christliche Ideal mit der Veredlung der Ehe nicht begnügte, sondern über dieselbe hinausstrebte. Unbestritten gilt die Ehelosigkeit als das Höhere. Fragen wir nach den Motiven für das Ideal geschlechtlicher Askese, so wird man etwa Folgendes geltend machen können: Wie immer, so wird auch hier der persönliche Eindruck im Vordergrunde gestanden haben. Der Herr selbst und sein wirksamster Apostel waren jungfräulich geblieben. Verdankten sie nicht eben ihre gewaltige Wirksamkeit und ihr machtvolles Auftreten ihrer Ungebundenheit? Mussten nicht Christi Streiter jungfräulich bleiben, um ohne jede Hinderung dem Lamme Treue zu halten, ihm folgen zu können, wohin es geht (Apk 14 4 I Tim 5 11f.)? Die äussere Kopie dieser Grössen — das ist der erste uud durchschlagende Grund! Glaubensgedanken kamen hinzu. Im ewigen Leben fällt der Geschlechtsunterschied fort. Wir sahen schon, wie dieser Gedanke die Seelen beschäftigte. Konnte man sich dann nicht den Umweg durch die Ehe sparen und das überweltliche Leben vorwegnehmen? Gewiss, wer es konnte, der that vortrefflich daran. Aber freilich hier lag die Grenze. An dem ὅσον δύνῃ (Barn 19 8 Did 6 2 Ign P 5 2 εἴ τις δύναται) hat jene Zeit ehrfürchtig festgehalten. Denn dies Vermögen war eine besondere Gnadengabe (I Cl 38 2) und somit nicht Allen, sondern nur Einzelnen geschenkt. So verständlich dieser Gedankengang ist, er hat das Missliche, dass die Betrachtung der Ehe ausschliesslich auf den Gesichtspunkt der Geschlechtsgemeinschaft beschränkt wird[1]. Hier aber setzt ein anderer Gedanke ein. Soll denn der Christ sich von irgend einem Triebe beherrschen lassen, soll er nicht jeden meistern können? Wenn man vor der Ehe bedingungslose Keuschheit verlangen muss, warum kann sie nicht überhaupt verlangt werden! Es ist der Gedanke an das nahe Ende, die rein geschichtslose Betrachtungsweise, welche so die Frage auf des Messers Schneide gestellt und jene unerquicklichen Gedankengänge nothwendig gemacht hat. Aber in jenem Dilemma befanden sich eben die Christen, und es ist verständlich, dass sie — trotz einer sehr umsichtigen Praxis — den Stand der Beherrschung des Trieblebens für den vollkommeneren erklärten.

Verhängnissvoll aber ist es, dass unter dem Druck der eschatologischen Erwartungen jene Gedanken sich bereits zu einer festen Theorie mit festem Schlagwort

[1] Tert. de exhort. castitatis c. 9: Matrimonium et stuprum commixtio carnis etc.

verdichten. Wahrscheinlich hat Eph 5 22—32 den Anstoss dazu gegeben, vielleicht ist aber diese Stelle selbst nur ein Beleg für eine in weiteren Kreisen bereits bestehende Deutung. Unter Voraussetzung des alttestamentlich fundirten Bildes der Ehe für das Verhältniss Christi zur Kirche (II Kor 11 2 Apk 19 7) findet man dies Verhältniss durch allegorische Deutung bereits in Gen 2 24 bezeugt. Diese allegorische Exegese, die wir zuerst in Eph 5 31 f. antreffen, ist epochemachend geworden. Papias hat das ganze Sechstagewerk, sowie das vom Paradies Gesagte auf Christus und die Kirche gedeutet (Fragm. VI VII), und in II Cl 14 2 wird entsprechend die Gen 1 27 berichtete Schöpfung des Menschen von Mann und Weib auf Christus und die Kirche bezogen. Damit ist der wichtige Satz gegeben, dass der Unterschied der Geschlechter und ihre Vereinigung nur ein Sinnbild der inneren, geistigen Einheit von Christus mit der Kirche sei. Nun nehme man hinzu, dass nach bekannter Wendung des Apostels die Kirche Christi Leib ist. Dieser bildliche Satz wird wörtlich verstanden und entweder durch Gen 2 24 (ἔσονται εἰς σάρκα μίαν, so Eph 5 31) oder durch den Hinweis auf Christi Fleischwerdung, in dessen Fleisch die ursprünglich geistliche Kirche offenbar wurde (so II Cl 14 1 3), begründet. Diesem Satz wird dann die Anwendung gegeben, dass unsere Glieder Christi Glieder (I Kor 6 15) oder dass unser Fleisch die Kirche und somit der ἀντίτυπος des Geistes sei (II Cl 14 3 f.). Damit ist die Gleichung erreicht, dass, was wir dem Fleisch thun, wir der Kirche thun (ib.). Diese uns seltsam anmuthenden Spielereien sind nicht Eigenthum eines Einzelnen, sondern zeigen eine merkwürdige Konstanz. In Ign P 5 2 wird die geschlechtliche Askese ausdrücklich als Rücksicht auf die Ehre des Fleisches des Herrn, d. h. die Kirche gekennzeichnet. Ebenso redet Did 11 11 von einem nicht unanstössigen, aber durch die alten Propheten legitimirten Handeln mit Bezug auf das Geheimniss der Kirche in der Welt, und Harnack's Deutung des absichtlich mysteriös gehaltenen Ausdrucks auf geschlechtliche Dinge (Ausg. d. Did z. 11 11, G. L. II 1 p. 433f.) darf als gesichert gelten[1]. Wer an die Stelle der geschlechtlichen eine rein geistige Vereinigung von Mann und Weib setzt, der bringt damit das Geheimniss der Kirche in der Welt, nämlich ihre rein geistige Vereinigung mit Christus, zur Darstellung und zu Ehren. In dieser Formel sind alle religiösen Beweggründe zur Ehelosigkeit zusammengefasst. In der mystischen Form, die dem Gedanken sehr wesentlich ist, kommt zum Ausdruck, dass der Christ, mit dem erhöhten Herrn durch die Kirche als seinen Leib verbunden, dieser Vereinigung zu Ehren auch sein Leben im Fleische rein himmlisch führen[2], und jedes sinnliche Element davon fernhalten will. Geburt und Tod verstricken in diese Welt. Wer zu Christus und somit zur himmlischen Welt gehört, thut gut daran, zu jenem irdischen Kreislauf keinen Beitrag zu liefern, sondern mit Geist und Fleisch sich seiner einen Liebe zu widmen, Christus.

Untersuchen wir noch, in welchem Masse und auf welche Weise man dies Ideal zu erreichen suchte. Der völlige Verzicht auf die Ehe wird selten genug gewesen sein. Immer waren es doch nur Einzelne, die sich dazu entschlossen, und sie erfreuten sich einer besonderen Ehrenstellung in der Gemeinde (vgl. Ign P 5 2). Für die Anderen galt das Wort, zu thun, was sie könnten. Das, was man kann, ist zunächst

[1] Vgl. dazu die neues Material beibringenden Ausführungen bei Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister p. 131—138.

[2] Vgl. Athenagoras Πρεσβεία c. 33 (ed. Schwartz p. 43): τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ κ. τ. ἀ.

der Verzicht auf das Eingehen einer zweiten Ehe. Sie ist nicht Sünde (Herm M IV 4 1f.), kann sogar sittlich geboten sein[1] (I Tim 5 11ff.); aber wer ohne sittliche Gefährdung auf eine zweite Ehe verzichten kann, soll es thun, weil das sittlich werthvoller ist (Herm a. a. O.). Die Ehrenstellen in der Gemeinde sind nur solchen zugänglich (I Tim 3 2 12 5 9 Tit 1 6). In Betracht kommt ferner der Verzicht auf die Ehe in der Ehe. Nicht die Begierde, sondern der Herr soll die Führung der Ehe bestimmen (Ign P 5 2). Dem Hermas wird stillschweigend zugemuthet, sein Weib als Schwester zu behandeln (Vis II 3 1 2 3). Neben diesen Formen der Askese, die insbesondere als Korrektiv gegen das heidnische Unwesen eine relative Berechtigung haben, ist aber noch eine weitere, sehr gefährliche Uebung hervorzuheben. Harnack findet (a. a. O.) in Did 11 11 die Praxis angedeutet, „mit einem Weibe als Schwester zusammen zu wandern, zu leben, ja zu schlafen" (vgl. ὅσα αὐτὸς ποιεῖ). Eine starke Stütze hat diese Auffassung von der Lebensführung „der alten Propheten" an gewissen Ausführungen des Hermas. Wie seine Prophetie mit der Anklage wegen eines Restes sündlicher Begier bei ihm einsetzt (Vis I 1f.), so gipfelt der Ertrag der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen darin, dass er mit heiligen Jungfrauen spielt, in ihrer Mitte übernachtet und mit ihnen ohne Unterlass betet (S IX 10 4ff. 11, vgl. besonders 11 3 μεθ' ἡμῶν κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνήρ. 4 ἤρξαντό με καταφιλεῖν etc.), und dass ihm diese von dem erhabenen Engel zugeführt werden, um in seinem Hause zu wohnen (S X). Auf diese seltsamen Scenen fällt helles Licht, sobald wir annehmen, dass sie der Wirklichkeit nachgebildet sind. Allerdings handelt es sich hier um allegorische Frauengestalten, aber Hermas ist eben ein verheiratheter Mann mit erwachsenen Kindern. Dagegen würde auf ihn unverdienter Weise ein wenig günstiges Licht fallen, wenn es sich um blosse Ausgeburten seiner Phantasie handelte. Die Gemeinden haben zweifellos an solchen Kraftproben der Askese[2] Anstoss genommen (Did 11 11), sie haben die Askese wesentlich im Sinne eines sittenstrengen häuslichen Lebens verstanden, aber unter den Eingeweihten, den Virtuosen der Religion, müssen solche Dinge als heroische Thaten christlicher Enthaltsamkeit in Ehren gestanden haben.

13. Auf dem Gebiet des Geschlechtslebens sind die asketischen Gedanken am deutlichsten ausgeprägt. Aber wie in anderen Sphären des Handelns, so fehlt die asketische Tendenz auch in der Beurtheilung

---

[1] Dagegen Athenagoras c. 33 (ed. Schwartz p. 44): ὁ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία.

[2] Vgl. noch Eus. h. e. VII 30 12ff. Cypr. ep. 62, auch die Ausführung in Test. Patr. XI.

des Eigenthums nicht. Man darf nicht vergessen, dass die Christen in der Hauptsache sich aus den armen, d. h. nicht gerade der Unterstützung bedürftigen, aber doch unbemittelten Schichten des Volkes, aus Sklaven, Landarbeitern (Jac 5 4), kleinen Bauern (Did 13 3 5f.), Handwerkern (12 3 f.) rekrutirten. Ausdrücklich redet Apk 2 9 von der Armuth der Gemeinde in Smyrna, Jacobus davon, dass es Gott gefallen habe, die Armen zu erwählen (2 5), und Did 1 4 setzt in sehr naiver Weise die niedrige und gedrückte Lage der Christen voraus. Unter diesen Umständen wird man es zu würdigen wissen, mit welcher Energie nicht nur die Arbeit gewerthet (s. o.), sondern auch das Recht auf den Lohn der Arbeit betont wird. Der Arbeiter ist seines Lohnes werth (I Tim 5 18 II Tim 2 6 Did 4 6 13 2, auch I Cl 34 1), und himmelschreiend ist es, wenn er ihm hinterzogen wird (Jac 5 4). An diesem Punkte, der für ihre Praxis die entscheidende Bedeutung hatte, besitzt die urchristliche Gemeinde ein sehr lebhaftes Bewusstsein vom Werthe des Eigenthums. Die Schwierigkeit erhebt sich für sie erst bei Beurtheilung des Reichthums. Das ist nun allerdings ein relativer Begriff. Reich ist, wie ROSCHER einmal definirt, wer mehr hat als Andere und mehr als er braucht. In beidem, zumal im zweiten Moment, lag für die alte Christenheit die Schwierigkeit. Zwar prinzipiell war die Sache sehr einfach. Wie man alle bestehenden Eigenthumsrechte unter den Schutz des siebenten Gebots stellte, so hat man auch prinzipiell Arm und Reich die gleiche Stellung zu Gott und zum Heil angewiesen. Könige wie Knechte haben sich vor dem hereinbrechenden Gericht zu fürchten (Apk 6 15), Reiche und Arme stehen in Gefahr der Anbetung vor dem Thiere (13 16); umgekehrt gehören zu den Gottesknechten Kleine und Grosse (11 18 19 5). Ebenso urtheilt Jacobus. Er will wahrlich von Uebung der Nächstenliebe gegen die Reichen nicht dispensiren (2 8), und seine Weherufe über sie künden ihnen das nahende Verderben an, um sie zur Selbstbesinnung und zur Demüthigung vor Gott zu bringen (1 10). Und die Gemeinde ist so wenig geneigt, sich gegen die Aufnahme von Reichen zu sträuben, dass sie vielmehr vor falscher Selbstdemüthigung gewarnt werden muss (2 1 ff.). Das also gilt allgemein und ist selbstverständlich, dass auch ein Reicher selig werden kann. Die Schwierigkeit erhebt sich erst in praxi, wenn man fragt, ob und in welchem Umfange die Reichen im Stande sind, den Forderungen des überweltlichen Lebens gerecht zu werden. Es werden an sie nicht etwa andere Anforderungen gestellt als an Alle. Sie sollen nicht hochmüthig sein und ihre Hoffnung nicht auf die Ungewissheit des Reichthums setzen, sondern auf Gott und reich werden in guten Werken (I Tim 6 17 f.). Das ist offenbar eine Forderung, die Allen gleicher Weise gilt.

Aber in der Anwendung auf die Reichen ergeben sich grosse Schwierigkeiten. Ein sehr anschauliches Bild davon entwirft uns aus eigener Erfahrung — denn er war selbst reich (Vis III 6 7) — Hermas. Die Pflicht, nur auf Gott seine Hoffnung zu setzen, schliesst in sich ein, dass man mit Herz und Sinnen sich ganz Gott zuwende. Der Reichthum aber bringt grossen Aufwand mit sich, und seine Erhaltung erfordert viel Umsicht und Sorgfalt in irdischen Dingen. Die aber, welche viele Geschäfte haben, sündigen auch viel, und, von ihren Geschäften abgezogen, dienen sie dem Herrn nicht (Sim IV 5, vgl. Jac 4 13ff.). So hat der Reiche zwar viel irdischen Besitz, beim Herrn aber ist er arm, weil beschäftigt um seinen Reichthum, und sehr schwach ist sein Gebet und Bekenntniss zu Gott, gering und schwach und ohne aufwärts strebende Kraft (II 5). Dieser stete Konflikt zwischen dem Leben in Gott und den Wirkungen des Reichthums verschärft sich durch den akuten Gegensatz des Christenthums zu allen Weltmächten. Denn Christen müssen, wie wir sahen, in steter Bereitschaft sein, von dem „Herrn dieses Landes“ ausgewiesen zu werden. Der Reichthum aber bindet mit starken Ketten die Seele an diese Welt und die in ihr herrschenden Mächte. Mit dem Sturz der Weltmacht geht auch aller Reichthum verloren, und dieser bedeutet daher für die Reichen Verlust und Trauer (Apk 18 11—19 Jac 1 10f. 5 1ff.). Umgekehrt stammt der Reichthum der Kaufleute der Erde aus „der Gewalt ihrer Ueppigkeit“ (Apk 18 3). Dieser Ursprung aber legt es nahe, dass der ganze Handel und Verkehr und somit der Erwerb des Reichthums in das sündige Treiben der Welt hineingezogen wird, weil ohne die Prägung des unheiligen Thiernamens Niemand mehr wird kaufen oder verkaufen können (Apk 13 17). Aus solchen Gedanken, die, wenngleich vielleicht nicht überall in derselben Schärfe, Gemeingut waren, ergibt sich die Schwierigkeit. Wer diese Welt erwirbt und über seinen Reichthum frohlockt, hält schwerlich fest an den zukünftigen Gütern (Herm Vis I 1 8). Es wird durch die Erfahrung nur allzu oft bewahrheitet sein, was Vis III 6 5 ohne Weiteres voraussetzt, dass die Reichen um ihrer Güter und Geschäfte willen im Falle der Trübsal den Herrn verleugnen werden (anders S I 4ff.). Mit diesen Bedenken sind aber erst die religiösen Schwierigkeiten beleuchtet, nicht minder erheblich sind die Gefahren des Reichthums in sozialer Hinsicht. Den Reichen ist es schwer, sich mit den Christen in intime Gemeinschaft einzulassen, weil sie fürchten müssen, dass man von ihnen Gaben erbittet. Desshalb ist es für sie ebenso schwierig, in das Reich Gottes einzugehen, als mit blossen Füssen auf Disteln zu gehen (S IX 20 2f.). Der Reichthum führt aber auch leicht zum Hochmuth (I Tim 6 17), ja die Ueberhebung kann zu Vergewalti-

gung und schreiender Ungerechtigkeit gegenüber den Armen entarten (Jac 2 6f. 5 4—6, vgl. Did 5 2).

Trotzdem erklärt Hermas diese Schwierigkeiten nicht für unüberwindlich. Die Reichen sind selig, wenn sie erkennen, dass sie vom Herrn reich gemacht sind und ihren Almosendienst richtig verwalten (S II 7 10). Dann werden sie mit ihrer Gabe ebenso werthvolle und berechtigte Glieder der Gemeinschaft als die Armen mit dem ihnen verliehenen Gebetsgeist (ib.). Aber allerdings muss den Reichen, die dem unschuldigen Geschlecht angehören, und die desshalb selig werden sollen, vom Herrn selbst geholfen werden. Während sie mit ihren Reichthümern runden Steinen gleichen, müssen sie, um in den Bau eingefügt zu werden, behauen werden, wobei sie freilich sehr klein werden. Ihr Reichthum soll ihnen zwar nicht ganz genommen, aber stark beschnitten werden. Dann werden sie brauchbar sein (Vis III 6 5ff. S IX 30 5 31 2). Wahrscheinlich denkt Hermas hiebei an Güterkonfiskationen, mit denen manche der Getauften und auch er selbst den Eintritt in die Christenheit bereits hatten bezahlen müssen und erblickt darin eine heilsame Fügung. Aber nicht nur ein gezwungener, sondern auch ein freiwilliger Verzicht auf alle Güter oder einen Theil derselben wird in's Auge gefasst. Sehr instruktiv ist die Wendung, die der Erzählung vom reichen Jüngling im Hebräerevangelium gegeben ist (Harnack, G. L. I 1 p. 7). Die Forderung, alle seine Habe zu verkaufen und den Armen auszutheilen, wird hier als Gebot der Nächstenliebe verstanden. Denn „siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, verkommen im Schmutz, sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll an vielen Gütern, und gar nichts davon kommt heraus zu ihnen.“ Demgemäss ergeht schon Lc 12 33 der Ruf an die Besitzenden, ihre Habe zu verkaufen und Almosen zu geben, um himmlische Schätze anzuhäufen[1]. Ebenso mahnt Hermas, anstatt Aecker sich bedrängte Seelen zu kaufen, nach den Wittwen und Waisen zu sehen und sie nicht zu vernachlässigen, seinen Reichthum und alle Zurüstungen für solche Aecker, Besitz und Häuser aufzuwenden, die man vom Herrn empfangen hat und in seiner Stadt bei der Heimkehr wieder finden wird (S I 8 9).

Aus solchen Gedanken ergab sich, wie wohl heute allgemein zugestanden wird, die sogenannte Gütergemeinschaft[2] in Jerusalem. Die brüderliche Liebe, die sich in der Pflege der Gemeinschaft[3] zeigte, die aus der ganzen Menge der Gläubigen Ein Herz und Eine Seele

[1] Vgl. Abth. I p. 77f.

[2] Vgl. Abth. II p. 120f.

[3] κοινωνία Act 2 42, vgl. ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι 1 15 2 1 44; ὁμοθυμαδόν 1 14 2 46 4 24 5 12 15 25.

machte (4 32), erwies sich auch darin, dass Niemand seine Habe sein eigen nannte (4 32), sondern ihnen Alles gemein war (2 44 4 32). Einzelne, unter denen Barnabas mit Namen genannt wird (4 36f.), begannen mit dem Verkauf ihrer Habe, und dies Beispiel fand Nachahmung. Ein Zwang aber war nicht vorhanden. Der Verkauf stand ganz im Belieben des Einzelnen, und auch der Erlös blieb in der Gewalt des Besitzers (5 4). Erst der spätere Erzähler hat begreiflicher Weise bei Schilderung dessen, was ihm offenbar als Ideal vorschwebt, die Vorgänge zu sehr verallgemeinert (2 45 und besonders das ὅσοι in 4 34). Gemeint ist eine intensive Versorgung der Armen, die keinen in der Gemeinschaft darben sehen konnte und mit vollen Händen gab, im Bedürfnissfall nicht nur vom vorhandenen Einkommen, sondern auch vom Grundstock des Vermögens (2 45 4 34f.). Dies Ideal ist aber nicht auf die erste Zeit der jerusalemischen Gemeinde beschränkt geblieben, sondern ist das allgemeine Ideal jener Zeit[1]. „Nicht sollst du den Bedürftigen abweisen, sondern Alles mit deinem Bruder gemeinsam gebrauchen, und nicht sollst du sagen, es sei dein Eigenthum; denn wenn ihr in dem Unsterblichen Genossen seid, wie viel mehr in den vergänglichen Dingen“ (Did 4 8 Barn 19 8). Damit ist garnichts Anderes ausgesprochen, als mit der Forderung; „Jedem Bittenden gib und fordere es nicht zurück. Denn der Vater will, dass Allen gegeben werde aus den Gnadengaben, die ein Jeglicher empfangen hat“ (Did 1 5). Bei buchstäblicher Erfüllung dieses „Gebotes“ war die Aufrechterhaltung eines erheblichen Wohlstandes, ja überhaupt jedes Wohlstandes ersichtlich ausgeschlossen. Dann war es eben am einfachsten, sich Alles dessen, was über den täglichen Bedarf hinausging, zu entäussern, es als Almosen zu geben und, wie alle Anderen, sich nicht mehr zu verschaffen, als den täglichen Unterhalt (Herm S I 6) und um das Morgen unbesorgt zu sein (Mt 6 34). Insbesondere von den Aposteln und Propheten scheint man den Verzicht auf einen etwa vorhandenen Besitz erwartet, wohl auch gefordert zu haben (vgl. die Nachweise von HARNACK zu Did 11 6 12).

Für diejenigen, die sich dazu nicht entschliessen konnten und die dennoch Christen sein wollten, galt es, „mit blossen Füssen auf Disteln zu gehen“ und sich nach Möglichkeit den Anforderungen des Herrn anzupassen. Uns ist es vergönnt, in die Kasuistik, die sich hier entwickelte, einen Blick zu thun. Während Hermas einschärft, ohne Zögerung jedem Bittenden zu geben (M II 4 6) und die Verantwortung für den Missbrauch dem Empfänger zuschiebt (v. 5 6), bringt Did 1 5

[1] Vgl. dazu HARNACK, Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte (Verhandlungen des V. Ev.-soz. Kongresses) p. 144ff.

zwar die gleiche Warnung, nimmt auch das Verbot der Zögerung und des Murrens beim Geben auf (4 7 vgl. 4 5), verlangt aber zugleich die Prüfung des Empfängers vor Aushändigung der Gabe[1] (1 6). Stützt sich hierbei der Verfasser auf ein autoritatives Gebot, das ihm überkommen ist, so ist die von ihm aufgestellte Regel, an die Propheten resp. die Armen die Erstlinge abzugeben (13 3), an alttestamentliche Bestimmungen angelehnt, aber doch wohl von ihm selbst erst geschaffen. Auch die Personen, zu deren Unterstützung man verpflichtet ist, beginnt man näher zu bestimmen und nennt neben Aposteln und Propheten (Did 11 4 ff.) namentlich die Wittwen (Jac 1 27 Polyc 6 1 4 3 etc., besonders aber 1 Tim 5 3 16). Damit ist ein erster Versuch gemacht, für die Verpflichtung zum Geben Mass und Grenze aufzustellen. Einer solchen Grenze bedurfte es natürlich für solche, die in einer gewissen Wohlhabenheit sich befanden. Auch die, welche von ihrer Hände Arbeit leben, sollen nicht nur sich und die Ihrigen selbständig und nach bestem Können unterhalten (s. o. p. 104, 108, auch Act 20 34), sondern zugleich von ihrem Ertrage an die Bedürftigen abgeben (Act 20 35 Did 4 6 Herm M II 4 S IX 24 2), und der dafür verfügbare Betrag wird in dem Masse wachsen, als sie sich einzurichten und eventuell auch sich Entbehrungen aufzuerlegen verstehen (S V 3 7). Aber doch sind für sie von der Natur selbst gewisse feste und nicht mehr überschreitbare Grenzen gezogen.

Die ganze wundervolle Barmherzigkeitsübung dieser Zeit hat nicht nur die brüderliche Liebe, sondern auch ganz spezifisch religiöse Motive zur Voraussetzung. Neben dem stets giltigen Grundgedanken, dass unser Besitz Gottes Gabe ist, mit der wir Allen zu dienen verpflichtet sind (Did 1 5 Herm M II 4—6 S II 7 etc.), steht hier der zeitgeschichtlich bedingte, dass das irdische Gut etwas Fremdes ist, das dieser gottfeindlichen Welt angehört, und das wir in jener Welt nicht finden werden (S I) Wir können es nicht mitnehmen und heraustragen; daher bringen wir nach Gottes Willen auch nichts mit (I Tim 6 7 Polyc 4 1). Dieser Satz zeigt bereits den Versuch, den Gedanken individuell zu wenden (wie Jac 4 14 f.) und die Geringschätzung des Reichthums aus Geburt und Tod des Einzelnen zu begründen; aber wie das eigenthümliche ὅτι beweist, bildet auch hier noch die Gegenüberstellung beider Welten den Ausgangspunkt. Ist nun die irdische Habe etwas dem Menschen Fremdes, nur zeitweilig ihm Dienendes, so ist sie freilich nur ein geringes Gut gegenüber dem unvergänglichen Leben (vgl. πόσῳ μᾶλλον Did 4 8), ja eigent-

---

[1] Eine andere bemerkenswerthe Deutung des Wortes auf den Schweiss der Arbeit bei Taylor, The Teaching of the XII Apostles p. 12 ff.

lich wegen ihres Zusammenhanges mit dieser Welt mehr ein Fallstrick, als ein Gut — eine Betrachtungsweise freilich, die nirgends rein durchgeführt ist. Aus dieser Auffassung ergibt sich zunächst der Schluss, dass der Reiche dem Armen nicht vorgezogen werden darf. Das wäre eine Verleugnung des Glaubens (Jac 2 1ff.). Vielmehr sind in der Gemeinde Arme und Reiche gleichwerthig, wenn sie ihren Dienst thun und auf einander angewiesen (Herm S II I Cl 38 2). Den Gipfel der Ungerechtigkeit schildert Did 5 2 in den Worten: „den Bedürftigen abweisend, den Geplagten bedrückend, der Reichen Helfer, der Armen ungerechte Richter, mit allen Sünden beschwert!“ Aus der Grundauffassung vom irdischen Gut ergibt sich ferner die Warnung vor dem Trachten nach Reichthum und vor der Liebe zum Gelde als einer Wurzel alles Bösen und einem Fallstrick des Verderbens (I Tim 6 9 10). Der Gottesmensch flieht davor und trachtet nach der Gerechtigkeit (v. 11). Das Richtige ist es, voll Gottvertrauen sich gerade mit dem zu begnügen, was da ist (Hebr 13 5f.) und über Nahrung und Kleidung d. h. über die einfachsten Lebensbedürfnisse hinaus überhaupt nichts zu begehren. Solche Genügsamkeit ist auch für dies Leben ein grosser Gewinn (I Tim 6 7f., vgl. 4 8), und dazu bedarf es keiner verwickelten Geschäfte, keiner weitaussehenden Pläne zur Beschaffung der Subsistenzmittel (II Tim 2 4), sondern jeder Tag sorgt für sich selbst, wenn man nicht mehr begehrt, als den Bedarf des Tages (vgl. Herm S I 6). Wiederum zeigt sich uns eine für einfache Verhältnisse berechnete und hier kerngesunde, aber puritanische Auffassung. Um den Zuschnitt des Weltlebens zu begreifen, ist sie zu eng gespannt und steht Allem, was über das nächste Bedürfniss hinausliegt, misstrauisch gegenüber.

14. Sehr deutlich tritt diese Eigenart auch in der Auffassung von der gesellschaftlichen Stellung der Christen hervor. Dem alttestamentlichen Sprachgebrauch gemäss bezeichnet ταπεινός nicht nur den demüthig Gesinnten, sondern den Elenden und Gedrückten, der gemäss seiner Frömmigkeit sich in seine Lebenslage zu schicken weiss (vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III³ p. 597ff.). Es ist ja wahr, dass damit die christliche Demuth nicht nothwendig an die Einschränkung der äusseren Lebenslage geknüpft ist (ib. p. 600), aber von diesem prinzipiellen Urtheil muss man absehen, wenn man jene Zeit und ihre Anschauung verstehen will. Ihr ist die gedrückte Lage der Christen ein wesentliches Moment der christlichen Gesammthaltung; ταπεινός in diesem Sinn fällt fast zusammen mit πτωχός. Nicht nur steht z. B. Ps 9 19 עֲנָוִים mit dem אֶבְיוֹן zusammen (Holtzmann zu Mt 5 3), sondern Jes 58 7 erscheint der umherirrende Elende neben dem Hungrigen und Nackenden. Besonders interessant aber ist es, dass in der für Jesu Predigt so wichtigen Prophetenstelle

Jes 61 1 f. (Mt 11 5 Lc 4 17 ff.) das עֲנָוִים von Lc durch πτωχός, Barn 14 9 durch ταπεινός übersetzt wird. Doch bringt ταπεινός noch eine eigene Nüance zum Ausdruck. Dem Begriff ist wesentlich die Gegenüberstellung zu den Hohen und Reichen und damit der Druck, den diese auf jene üben. Von hier aus will es gewürdigt sein, dass die Christen ohne Weiteres den ταπεινοί zugezählt, d. h. als die Elenden und Gedrückten betrachtet werden (Jac 1 9). Worte wie Mt 5 39—41 schildern eine Situation völliger Rechtslosigkeit und Unsicherheit, und es wiegt schwer, dass Did 1 4 dergleichen für die allgemeine Lage der Christenheit hält (vgl. Jac 2 6 5 4—6). Nun wird aber den Christen nicht nur zugemuthet, sich in diese Lage zu fügen und mit Geduld darin auszuharren, sondern auch auf jede Besserung von vornherein zu verzichten und aus freien Stücken im Zustande des Elends und der Unterdrückung zu bleiben. Jede Aenderung ist bedenklich. Manche Gläubigen wurden reich und bei den Heiden angesehen; da zog die Ueberhebung und der Hochmuth bei ihnen ein, und sie lebten mit den Heiden und standen in Gefahr des Abfalls (Herm S VIII 9 1—3, vgl. auch I Cl 3 1 f.). Es gilt daher, statt Umgang mit den Hohen zu suchen, vielmehr in der Niedrigkeit und in Gemeinschaft mit den Niedrigen zu wandeln (Did 3 9 Barn 19 6), überhaupt jeden Umgang mit solchen, die auf dem Todeswege wandeln (Barn 19 2), und heidnische Freundschaften (Herm M X 1 4) zu meiden. Die Gedrückten und Stillen im Lande (p. 96 f.), das sind die Gerechten, das sind die Christen und ihre Geistesverwandten. Ist es für Alle gut, in der Niedrigkeit zu leben, um dadurch täglich neuen Anlass zur Uebung der Demuth zu haben, so ist es nur eine besondere Anwendung, wenn die Sklaven vor jedem Emanzipationsgelüste gewarnt werden (I Tim 6 1 f.), als einer Regung der ἐπιθυμία, die sie knechten will (Ign P 4 3). Sie sollen vielmehr selbst unverdiente Züchtigungen eines harten Herrn in Geduld tragen (I Pt 2 18 ff.). Nach anderer Seite bewährt sich die Demuth, indem man ganz auf alle eigene Ehre verzichtet (Barn 19 3) und jede Ehrenkränkung sich willig gefallen lässt (Did 1 4 nach Mt 5 39). Doch ist damit ein sehr lebendiger Ehrtrieb verbunden (p. 98), und im Gemeinschaftsleben wird auf Ehre etwas gegeben (z. B. I Pt 3 7 I Tim 5 3 17 6 1 Did 15 2 4 1), ebenso auf guten Ruf bei den Ungläubigen (z. B. I Tim 3 7 I Pt 2 12 3 16). Man ist also für rechte Ehre durchaus empfänglich, soll es aber lernen, auf jede äussere Ehre zu verzichten und in Niedrigkeit Demuth zu üben.

Nach der deutlich erkennbaren Abgezogenheit von der Welt[1], die aber mit innerer Tüchtigkeit und sittlicher Gesundheit verbunden ist,

---

[1] Vgl. noch die treffliche Ausführung Baur's a. a. O. p. 473 ff.

bemisst sich schliesslich auch die Stellung zur grossen nationalen Gemeinschaft und zur Staatsgewalt. Es fehlt ja nicht an der fortschreitenden Erkenntniss des Werthes, den die öffentliche Ordnung für das Leben der Christen hat. Der Kaiser entsendet seine Beamten zur Bestrafung der Uebelthäter und zur Belohnung derer, die das Gute thun, daher gebührt ihnen Gehorsam und Ehrerbietung (I Pt 2 13 14). Auch Hebr 6 16 setzt den Werth der gerichtlichen Entscheidung voraus. Weiter geht I Tim 2 1 f., wo Gebet und Fürbitte für die Könige und alle Obrigkeit vorgeschrieben wird, damit wir ein ruhiges und stilles Leben zu führen vermögen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit. Während Polyc 12 3 diese Weisung übernimmt, geht I Cl 61 ersichtlich weiter. Zum ersten Male gewahren wir eine deutliche Verbindung christlichen Glaubens mit römischem Patriotismus. Denn hier wird für die von Gott eingesetzten Herrscher Gesundheit, Friede, Eintracht, kurz volles Gedeihen (εὐστάθεια) erbeten, damit sie die ihnen übertragene Herrschaft ohne Anstoss verwalten. Ja, der Herr wird gebeten, ihren Rath nach dem zu lenken, was vor ihm gut und wohlgefällig sei, damit sie, in Frieden und Sanftmuth fromm die von ihm geschenkte Macht verwaltend, seine Gnade erlangen. Damit beginnt jene Verbindung christlichen Glaubens mit patriotischem Empfinden, die nach der Christianisirung des Reiches allgemein herrschend wird. Es ist nicht zufällig, dass gerade in Rom ein solches Gebet zuerst auftaucht.

Wie wenig man hiernach das allgemeine christliche Urtheil über die Obrigkeit beurtheilen darf, zeigt die diametral entgegengesetzte Auffassung der Apokalypse des Johannes. Denn hier erscheint das erste Thier, die Verkörperung des römischen Imperiums, vom Drachen selbst mit seinem Thron und seiner Herrschaft belehnt und eins seiner Häupter geradezu als der Antichrist (13 2 3 etc. 17 7—14 19 19 ff.). Indess wird auch hier die Beugung unter die bestehende Gewalt den Christen anbefohlen (13 10 14 12 etc.), ferner scheidet 17 8 zwischen dem Thiere selbst und seinen nur zeitweise hervortretenden satanischen Wirkungen. Zwischen diesen beiden Polen, der Auffassung der unterdrückten Völker und der Römer selbst, sind die verschiedensten Nüancen denkbar. Man konnte das Gebet für die Obrigkeit auf gleiche Linie mit dem für den Feind stellen, man konnte aber auch mehr oder minder die positiven Wohlthaten des vorhandenen Rechtsstaates anerkennen. So stellt Polycarp das Gebet für die Obrigkeit zwischen die Fürbitte für die Heiligen und für die Verfolger (12 3). Analog schliesst es I Tim 2 1 f. der Fürbitte für alle Menschen an. Diese neutrale Stellung wird die weitest verbreitete gewesen sein. Man hatte für die Segnungen der öffentlichen Ordnung zu danken, aber zugleich ihrer Angriffe

gewärtig zu sein, und so hielt man sich von allen öffentlichen Dingen, wie von der Welt überhaupt zurück und lebte in der Stille.

15. Die Darstellung des Verhältnisses, in dem die Christen zum Lebensgenuss, zur Ehe, zu Besitz und öffentlicher Ordnung stehen, bestätigte und ergänzte unsere Ausführungen über die allgemeine Beurtheilung der Welt. Es hat sich ersichtlich ein asketisches Ideal entwickelt, das in der Freiheit von Weltgeschäften und der Hingabe des Besitzes, in der möglichsten Beschränkung des Speisegenusses, der bleibenden Enthaltung von der Ehe, der Zurückgezogenheit von der grossen und vornehmen Welt, kurz in der Beschränkung des Weltlebens als solchen etwas an sich Werthvolles erblickt, und zwar liegt diese Auffassung allgemein vor, wenngleich der Zug dazu sich um so mehr steigert, je mehr wir uns dem Ende unseres Zeitraums nähern. Gleichzeitig aber mussten wir die Beobachtung machen, dass wir ganz wesentlich ein Christenthum der kleinen Leute vor uns haben und dass, in dieser Begrenzung gedacht, die Auffassung sehr viel weniger asketisch erscheint, als man sonst annehmen müsste. Vielmehr durchweht ein etwas rigoroser, aber kerngesunder und ehrenfester Geist die gesammte Weltanschauung. Auch die Pflege der Askese ist wahrscheinlich mehr die Sache Einzelner, als der gesammten Gemeinde. Nur insofern, als sie den Asketen, wie den Märtyrern und den Geisterfüllten, eine besondere Werthschätzung um ihrer gesteigerten Religiosität willen zollt, ist sie dabei betheiligt. Fügen wir noch den Gedanken hinzu, dass die Welt im Sterben liegt und ihr letzter Tag nahe ist, dass die Christen davon in Mitleidenschaft gezogen werden, ihnen aber die Zukunft gehört, dass für sie ein neues Leben aufkeimt, das sich unter dem Druck der Gegenwart in Freudigkeit und brüderlicher Liebe, in Eintracht und Stille, auch in innerer Freiheit und Würde tapfer behauptet, so haben wir damit die Grundstimmung und geistige Haltung des Urchristenthums in ihren wesentlichen Zügen umschrieben. Treten wir nun an die Aufgabe heran, das gegenwärtige Heil in seine verschiedenen Beziehungen auseinanderzulegen, so werden wir am besten zuerst der Frage nach dem Verhältniss von Religion und Sittlichkeit uns zuwenden. Denn es ist von vornherein deutlich, dass die Stellung dieser beiden Faktoren zu einander für die ganze Art des Heilsgedankens entscheidende Bedeutung hat.

Viertes Kapitel.

Religion und Sittlichkeit.

1. Nach den bisherigen Ausführungen braucht nicht mehr besonders bewiesen zu werden, dass die Religion, die Stellung zu Gott und zur Seligkeit, im Christenthum die ausschlaggebende Stellung einnimmt, dass die sittliche Lebensführung von ihr bis in die Einzelheiten hinein und auf's Intensivste beeinflusst wird. Die christliche Sittlichkeit ist überhaupt nichts für sich, sondern sie ist ein Moment im religiösen Gesammtprozess, eine Theilerscheinung, ja man könnte fast sagen eine nähere Bestimmtheit, eine Seite des religiösen Lebens. Allerdings eine Seite, die erheblich stärker hervortritt als bei Paulus. Eine steigende Tendenz zum Moralismus lässt sich im 2. Jahrhundert nicht verkennen. Man beachte z. B. den Gesammteindruck des Jacobusbriefs. Monotheismus, Eschatologie und Moral bezeichnen das Wesen seines Christenthums, gewiss eine ausgezeichnete und durch und durch religiöse, aber doch eben eine Moral. Man nehme Schriften wie I Cl, II Cl, Herm, Did, und man wird den gleichen Eindruck gewinnen. Wenigstens Anfänge mangelnden Verständnisses nicht nur für die Form, sondern auch für den Geist der paulinischen Gnadenlehre liegen vor, indem die Auffassung der Sündenvergebung der vollen Sicherheit entbehrt — auch in Schriften, deren Verfasser mit paulinischen Schriften zweifellos bekannt sind, wie Hermas. Man beachte, wie Jacobus den Glauben dem Leibe, die Werke aber dem belebenden Geiste vergleichen kann (2 26), durchaus nicht sinnlos (gegen Spitta), sondern mit vollem Rechte, sobald der Glaube die blosse Theorie (μόρφωσις εὐσεβείας II Tim 3 5), die Werke aber die gestaltende Kraft repräsentiren — und doch welche Umkehrung paulinischer Gedanken! Wo das Gottesgnadenthum in den Vordergrund treten soll, ist die Handhabung solcher Terminologie unmöglich. Weniger misslich ist die oft gebrauchte Nebeneinanderstellung von Glaube und Liebe (z. B. I Tim 1 14 6 11 II Tim 1 13 2 22 Apk 2 19 Barn 1 6 11 8 I Cl 62 2 II Cl 15 2 Ign E 1 1 9 1 14 1 2 20 1 etc. Herm M VIII 9 Sim IX 17 4 18 4). Denn das ist nur eine bequeme Zusammenstellung der Hauptbeziehungen des Christenthums unbeschadet ihres inneren Zusammenhanges[1]. Dagegen zeigt sich eine Abschwächung des religiösen Faktors noch in einer anderen Richtung. Wir befinden uns in einer Zeit der Epigonen, wo das Feuer des Geistes

[1] Vgl. Abth. II p. 131f., 209f., Abth. III p. 165f.

zusammensinkt, das Bedürfniss nach festen Ordnungen erwacht, die Anforderungen an die Masse der Gemeindeglieder ermässigt werden müssen, grobe Sünden und Abfall in der Christenheit um sich greifen. Die impulsive, den Willen unmittelbar mit sich fortreissende Kraft der Religion erscheint etwas abgeschwächt, der (träge) Wille des Menschen hat eine grössere Bedeutung zurückerhalten.

Aber unter Wahrung dieses Abstandes muss festgestellt werden, dass Religion und Sittlichkeit in engster Verbindung vorgestellt werden, und zwar behauptet trotz jener Abschwächung der religiöse Faktor, wenn wir auf die Gesammtheit der Aussagen sehen, durchaus den Primat. Zunächst kommt in Betracht, dass unbeschadet der psychologischen Betrachtungsweise, die den Menschen für sein Werk verantwortlich macht, die den guten Willen anzuregen und zu bestärken sucht, Gott als Quell und Kraft alles Guten gedacht wird. Das hat unsere Darstellung des Gottesgedankens bereits als religiöses Gemeingut erwiesen (p. 22f.), und in neuer Form wird es sich bei Untersuchung der mystischen Anschauungen zeigen. Hier sei nur ausdrücklich hervorgehoben, was wir so leicht vergessen, dass die alte Christenheit nicht eine abstrakte kausale Betrachtung vollzieht, wenn sie das Gute unmittelbar auf Gott zurückführt, sondern dass es sich für sie um Leben und Wirklichkeit handelt. Sie fühlt neue Kräfte zu sittlichem Leben aus Gott in sich. Zwar der sittliche Verfall macht sich in den Gemeinden stark bemerkbar (vgl. p. 27ff.). Während Act und I Pt davon noch keine Spur zeigen, ist Hebr durch die beginnende Lässigkeit und Stumpfheit beunruhigt (5 11ff. 10 25 12 3—5 12ff.), zürnt Apk über todte Gemeinden (3 1 2 15—17) und das Nachlassen der ersten Liebe (2 4). Sehr schlimme Zustände haben in einem weiteren Kreis von Gemeinden Jacobus (2 1—6 15f. 3 4) und die Pastoralbriefe (I Tim 5 19 20 5 6 12 13 15 6 10; beachte auch die Schilderung der Irrlehre) vor Augen. Die ganze Schrift des Hermas wird von der Frage beherrscht, wie der traurige Zustand der Christenheit, der sich in zahlreichen Verleugnungen bei der Verfolgung herausgestellt hatte, der aber in Zweifel, Zwietracht und Weltsinn dauernd zu Tage trat, gebessert werden könne. Die Kirche erscheint ihm in Gestalt einer alten Frau, weil der Geist der Christenheit alt und greisenhaft und kraftlos geworden sei (Vis III 11). Auch II Cl 13 4 schildert offenbar nach dem Leben das Zurückbleiben der Christen hinter dem Ideal der Feindesliebe. Jndess diese Urtheile beabsichtigen nicht, den Abstand des christlichen Lebens vom heidnischen zu verneinen, denn der Christenheit wird doch immer noch die Kraft zugetraut, sich aus ihrem traurigen Verfall zu erheben; auch stehen den Gefallenen Fromme und Getreue gegenüber.

Grösseres Gewicht könnte man darauf legen, dass auch die Frommen ein lebhaftes Sündenbewusstsein zeigen. Nicht nur ist die Fortdauer der Sünde eine allgemein zugestandene Thatsache (p. 94), sondern es findet sich auch die tiefe Erkenntniss, dass unser Sinn unverständig und verfinstert (I Cl 36 2), dass die Begierden unseres Herzens böse bleiben (I Cl 3 4 28 1 Jac 1 14 4 2 ff.), und es des steten Sieges über unsere Seele (II Cl 16 2 17 3) bedarf, der wir keine Ruhe lassen dürfen (Barn 4 2). Diese Selbsterkenntniss ist eine ausgezeichnete Frucht der hohen sittlichen Forderungen des Evangeliums und setzt daher das Ergriffensein von diesem, das Innewerden eines sittlichen Aufschwunges voraus. Indess finden sich Aeusserungen, welche diese Linie überschreiten. Wenn II Cl 13 1 urtheilt, dass „wir voll sind von vielem Unverstand und Bosheit“, so wird man das gelten lassen müssen, aber wenn der Verfasser sich 18 2 als ganz und gar sündig (vgl. dazu Did 5 2), mitten unter den Werkzeugen des Satans (vgl. 17 7) befindlich beurtheilt, so liegt die Uebertreibung auf der Hand. Auch Herm Vis III 1 5—6 scheint auf eine derartige Praxis anzuspielen, und er selbst spricht nicht nur aus, dass er nicht vor allen Anderen der Enthüllungen werth sei, die ihm gemacht werden (Vis III 4 3, vgl. Ign oft, besonders R 9 2 S 11 1, wo das Konventionelle deutlich zu Tage tritt), sondern sehr sonderbar und mit sonstigen Aussagen im strengen Sinne unvereinbar bezeichnet er sein ganzes bisheriges Leben als unerkannte Lüge (M III 3, vgl. IV 2 1—3). Aber den Sinn solcher Selbstbeurtheilung und ihre Entstehung vermögen wir noch zu erfassen. Es ist Demuth, die dadurch zum Ausdruck gebracht werden soll, und als Muster dienen gewisse alttestamentliche Worte[1] (vgl. I Cl 16—18 und vgl. dazu 19 1). Eine andere Wurzel des Gedankens bildet die bekannte paulinische Selbstbeurtheilung in I Kor 15 9 (und das Urtheil des Petrus Lc 5 8?). So urtheilt Barn, dass die von Christus erwählten Apostel zuvor ganz ausnehmende Sünder[2] gewesen seien (5 9 ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους), und I Tim 1 13 wird Paulus als „früher ein Lästerer und Verfolger und Frevler“ beschrieben (vgl. noch Tit 3 3 2 14: ἀνομία und gar 2 12 ἀσέβεια, auch auf den Apostel mitbezüglich). Diesen Uebertreibungen, durch die die vergebende Gnade Gottes in ein um so helleres Licht gesetzt werden soll, entspricht II Cl 13 1 insofern, als auch hier der Abstand vom Ideal und

[1] Vgl. noch das „Gebet Manasse's“ (Kautzsch, Apokryphen p. 169—71); sehr instruktiv ist IV Esra 8 47 ff.: Tu autem frequenter temetipsum proximasti injustis, justis autem nunquam; sed et in hoc mirabilis eris coram Altissimo, quoniam humiliasti te sicut decet te etc.

[2] Ein Nachhall solcher Auffassung dürfte auch das Urtheil des Celsus a. a. O. 2 46 sein.

somit die Selbstdemüthigung zu möglichst scharfem Ausdruck gebracht werden soll, ebenso wie schon Eph 3 8 verglichen mit I Kor 15 9.

Aber eine derartige Beurtheilung des Christenstandes ist nicht die allgemeine und darf nicht gepresst werden; wo sie angewendet wird, ist es die Absicht, eine demüthige und daher denkbar niedrig gegriffene Selbsteinschätzung zum Ausdruck zu bringen. Unmittelbar in II Cl 18 2 steht auch das Bekenntniss eines aufrichtigen Strebens nach der Gerechtigkeit, und so rechnet sich offenbar der Verfasser in die Zahl der Gerechten und Heiligen (15 3) ein. Ueberhaupt steht in unseren Urkunden bis an's Ende unseres Zeitraums die Ueberzeugung fest, dass ein Mass wirklicher Vollkommenheit im Guten den Christen erreichbar sei und von ihnen erwartet werde. Paulus sagt, ganz wie in seinen Briefen, dass er mit gutem Gewissen vor Gott gewandelt sei bis auf diesen Tag (Act 23 1 24 16, auch 20 33—35 26f.). Ebenso bezeugt der Verfasser des Hebräerbriefes, dass er ein gutes Gewissen habe und bestrebt sei, in allen Stücken gut zu wandeln (Hebr 13 18). Jacobus stellt trotz des vielfachen Strauchelns ein vollkommenes Werk als für Christen erreichbar hin, so dass sie in nichts zurückbleiben, sondern vollkommen und ohne Fehl sind (1 4 3 2, vgl. ἄμωμος Apk 14 5 Jud 24 II Pt 3 14, vgl. auch noch I Tim 6 14 I Cl 1 45 7 63 1). Die Vollendung in der Liebe Gottes erbittet Did 10 5, und I Cl 49 5 50 3 bezeugt, dass alle Erwählten Gottes in der Liebe vollendet wurden. Mit grossem Nachdruck vertritt auch Hermas diese Beurtheilung (z. B. Vis IV 2 5 S V 6 7 VIII 10 3). Denen, die vom Herrn fern sind, dünken freilich seine Gebote hart und schwer; wer aber den Herrn in sein Herz aufnimmt, wird erkennen, dass es nichts Leichteres gibt als sie (M XII 4 3—5 2 5). Mit der ganzen Wucht seines Zornes bedroht der Bussengel den Zweifel an ihrer Erfüllbarbeit (M XII 4 1 S VI 1 2). Dem entspricht es, dass Hermas neben den Aposteln Bischöfe, Lehrer und Diakonen nennt, die gemäss Gottes Heiligkeit wandelten und rein und heilig den Erwählten Gottes dienten (Vis III 5 1 S IX 27), ferner die Märtyrer, die für den Namen des Sohnes Gottes litten (Vis III 5 2 S IX 28), alle jene, die in der Geradheit des Herrn wandelten und seine Gebote ausführten (Vis III 5 3 etc.), zumal aber jene allezeit einfältigen und arglosen kindlichen Seelen, die der Bosheit fremd geblieben sind (S IX 24 2 29 1—3). Auch sie sind nicht sündlos gedacht (vgl. IX 31 2, auch VIII 10 1 2), aber der Gesammteindruck ihres Wesens ist doch der der Güte und vollkommenen Unschuld.

Das Ziel der Vollkommenheit ist also trotz der durch die Sünde herbeigeführten Störungen und Trübungen relativ erreichbar. Von der sittlichen Unreife, die bei der Bekehrung trotz des vorhandenen guten

Willens vorhanden ist, gibt es einen Fortgang zu christlicher Reife, ein Wachsen zur Errettung (I Pt 2 1 2), einen Aufbau und Ausbau (Act 9 31 20 32). Wie ein Fortschritt der Bösen in der Bosheit stattfindet (II Tim 2 16 3 13 Barn 14 5 5 11), so auch der Guten in allem Guten (I Tim 4 15 II Cl 17 3 etc.). Musste selbst der Sohn Gehorsam lernen (Hebr 5 8), um wieviel mehr bedarf es dann der Einübung der Frömmigkeit bei uns (vgl. I Tim 4 7 f. Hebr 12 11, auch 5 14 II Cl 20 2), bis wir zur Stufe der Bewährung (Jac 1 3 12 I Pt 1 7 II Tim 2 15, vgl. Did 11 11 15 1) gelangen und zu Erben des Bundes des Herrn reif werden (Barn 6 19). Von hier aus tritt darum das Christenthum unter den Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung zur Vollkommenheit (Apk 3 19 II Tim 3 16 Tit 2 12 Hebr 12 5 ff. I Cl 56 2—16 57 1 59 3 62 3). Damit ist aber zugleich ausgesprochen, dass alle uns noch anhaftende Sünde als Unreife erscheint, die weder das vorhandene Gute illusorisch zu machen, noch den Fortschritt im Guten zu hemmen vermag. Es ist im Unterschiede vom Heidenthum ein zwar noch der Vervollkommnung bedürftiges, aber auch fähiges Gutes in uns vorhanden. Durch Gottes Wirksamkeit ist der entwicklungsfähige Keim eines wahrhaft guten Lebens in uns gelegt und wächst heran, von seiner Kraft gestärkt und sicher in seinem Schutz.

2. Wie Gott als Quell aller Kraft zum Guten gedacht wird, so erscheint er und sein Wille auch als die Norm alles Guten. Der Massstab der Sittlichkeit ist also im Christenthum ein direkt religiöser. Zwar der allgemein menschliche Massstab des Guten wird durchaus nicht verworfen. Den Guten wird gemeinhin Niemand schädigen (I Pt 3 13). Denn das Gute hat allgemeinen Beifall und besiegt schliesslich alle Vorurtheile (2 12 15 3 16). Auch die Heiden staunen über die überschwengliche Güte des Gebots der Feindesliebe (II Cl 13 4, vgl. 2 6). Die Rücksicht auf das sittliche Urtheil der Menschen (ib. 13 2), die Vermeidung alles bösen Leumunds (z. B. I Tim 3 6 f. Tit 2 9 f. etc.), der Wandel in Ehrwürdigkeit (I Tim 2 2 3 4 8 11 Tit 2 2 7; oft in I Cl und Herm) werden eingeschärft. Oft werden die guten Werke als schöne (καλά) bezeichnet, die als solche unmittelbar das innere Wohlgefallen erregen. Mit diesem Gesichtspunkt verbindet Tit 3 8 den anderen, dass sie den Menschen nützlich sind. Aber so wichtig diese allgemein menschliche Instanz des Guten auch ist, sie ist nicht die höchste. Absichtlich geht I Pt 3 13 f. vom Guten, das vielleicht noch strittig werden könnte, zur Gerechtigkeit über. Dieser Begriff wird, entsprechend der alttestamentlichen Grundlage, rein religiös verstanden, und zwar erhält sich diese Auffassung in unserem ganzen Zeitraum ohne irgend welche Beeinflussung durch die antike Vorstellung. Die Gerechtigkeit um-

fasst die Gesammtheit des sittlichen, wie des religiösen Thuns (vgl. z. B. den „Weg der G.“ II Pt 2 21 II Cl 5 7 Barn 1 4 5 4, s. auch II Tim 3 16 I Cl 5 7 31 2 35 2 Ign S 1 1 Polyc 8 1 9 1 II Cl 11 7 Herm S VIII 10 3 etc.), und bezeichnet in seiner Objektivität dasselbe, was subjektiv „Frömmigkeit“ ist (beachte die Zusammenstellung mit εὐσέβεια I Tim 6 11 Tit 2 12 II Pt 2 7—9 I Cl 62 1). Die Gerechtigkeit ist das, was vor Gott als gut gilt (Jac 1 20 II Cl 11 7 Polyc 3 3 5 2) und fällt daher mit der Gottwohlgefälligkeit unmittelbar zusammen (vgl. besonders den Wechsel beider Begriffe in Hebr 11 4—7, auch den Zusammenhang von ἄνθρωπος θεοῦ und δικαιοσύνη in I Tim 6 11 II Tim 3 16, sowie das Verb δικαιοῦσθαι).

Ihre Norm hat die Gerechtigkeit am Gesetze Gottes (vgl. I Tim 1 9 δικαίῳ νόμος, Polyc 3 3 ἐντολή δ., auch I Cl 33 8 45 4). Es wird mithin durch diesen centralen Begriff die gesammte Sittlichkeit religiös bestimmt. Denselben Gedanken bringt der Hinweis auf den Willen Gottes (z. B. Hebr 10 36 13 21 I Pt 4 2 Polyc 2 2), auf seine Norm (κατὰ θεόν I Pt 4 6 5 2 Ign M 1 1 T 1 2 S 11 3 etc.), auf seine Gebote zum Ausdruck. Der Begriff des Gesetzes wird des leichten Missverständnisses wegen meist vermieden. Nur I Tim 1 8 9 Jac I Cl 1 3 (νόμοι) Herm Sim I 5 6 V 6 3 VIII 3 2—7 wird er ohne ausdrückliche Unterscheidung vom mosaischen Gesetz verwendet. Dazu tritt Barn 2 6 Ign M 2 der Begriff des Gesetzes Christi unter ausdrücklicher Ablehnung des mosaischen (Barn 3 6 Ign M 8 1). Die hieraus erkennbare Stellung zum mosaischen Gesetz hat uns jetzt nicht zu beschäftigen. Wir konstatiren nur den Thatbestand, dass weit häufiger allgemeinere Begriffe wie Gebot (I Tim 6 14 Apk 12 17 14 12 22 14 II Pt 2 21 3 2 und in sämmtlichen „nachapostolischen“ Schriften), Befehle und Anordnungen (z. B. παραγγελία I Tim, δικαιώματα I Cl Barn, πρόσταγμα I Cl II Cl, auch διάταγμα, δόγμα etc.) zur Bezeichnung der Form, in welcher der göttliche Wille vorliegt, verwendet werden.

Könnten diese Ausdrücke den Gedanken hervorrufen, dass unser Leben durch eine äusserliche, statutarische Norm geregelt werden solle, die Gottes Willkür nun einmal so und nicht anders festgestellt habe, so stehen andere Ausführungen dem entgegen. Schon die Auffassung des Guten als des Schönen führte uns auf ein inneres geistiges Wohlgefallen der Menschen daran. Es wird aber auch ausdrücklich hervorgehoben, dass das neue Gesetz unseres Herrn Jesus Christus kein zwingendes Joch sei (Barn 2 6 ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης, vgl. I Pt 5 2), sondern in Freiheit erfüllt sein will (p. 97 f.), und I Pt 2 16 redet von der Bewährung der Freiheit in der Gottesknechtschaft. Nach Hermas hat der Sohn Gottes seinem Volke die Pfade des Lebens gezeigt und

ihnen das Gesetz in's Herz gegeben (S V 6 3 VIII 3 3). Damit ist die Hebr 8 10 10 16 citirte Weissagung des Propheten (Jer 31 31—34) erfüllt.

Wird durch diese Sätze festgestellt, dass der Christ den gebietenden Willen Gottes zugleich als die Stimme seines eigenen Herzens empfindet und in innerer Freiheit sich aneignet, so wird andererseits nicht minder deutlich gemacht, dass der Wille Gottes nicht ein zufälliger Ausfluss seiner Willkür ist. Vielmehr ist er das, was Gott wohlgefällig ist (Hebr 13 21 16 11 5 6 12 28 I Pt 2 5 I Tim 5 4 I Cl 35 5 49 5 60 2 61 2 62 2 64 Barn 19 2=Did 4 12 etc.), was bei ihm ein inneres geistiges Wohlgefallen erregt, weil es ihm schön erscheint (καλὸν καὶ εὐάρεστον resp. ἀπόδεκτον ἐνώπιον θεοῦ I Cl 21 1 I Tim 2 3). Ausdrücklich heisst es einmal, dass Gott daran seine Lust habe (τί καλὸν καὶ τί τερπνόν I Cl 7 3, Gegensatz μισεῖν Apk 2 6), dass ihm der stille und sanfte Geist kostbar (I Pt 3 4), die Tugend bei ihm in Gnaden sei (Herm M X 3 1 2, vgl. I Pt 2 20), und er die Ehrwürdigkeit liebe (Herm M V 2 8, vgl. Polyc 2 2). Ein dazu dienliches Geräth gebraucht er gern (εὔχρηστον II Tim 2 21). Dieser überall die Voraussetzung bildende Grundgedanke ist offenbar für die Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit sehr wichtig. Seinen letzten Grund aber hat das innere Wohlgefallen Gottes an allem Guten in der ethischen Bestimmtheit seines Wesens (p. 8 ff). Auch diese tiefste Begründung des Strebens nach dem Guten wird mehrfach, wenngleich nicht häufig, angewendet. I Pt 1 16 mahnt zum Streben nach Heiligkeit, weil Gott heilig ist und Hebr 12 10 zur Theilnahme an Gottes Heiligkeit. Clemens fordert zu gütigem Verhalten auf gemäss dem Erbarmen und der Süssigkeit dessen, der uns gemacht hat (14 3) und lässt uns auf Gottes Langmuth schauen, und wie er sich gegen seine ganze Schöpfung ohne Zorn zeigt, damit auch wir auf das Ziel des Friedens zulaufen (19 2 3). Der Herr freut sich seiner Werke und schmückt sich damit, und das müssen wir uns zum Muster nehmen (33 1 2 7 8). Ignatius[1] bezeichnet die Christen als Nachahmer Gottes (E 1 1 T 1 2), er mahnt zur Uebung der Langmuth in Sanftmuth, wie Gott sie uns zeige (P 6 2), zur Annahme der gleichen Art, wie sie Gott hat (ὁμοήθεια M 6 2 P 1 3) und bezeichnet die Liebe als χαρακτήρ Gottes des Vaters (M 5 2). Von dem Gedanken aus, dass Christus das göttliche Wesen offenbare, oder dass er selbst Gott sei, gewinnt auch der Hinweis auf sein Vorbild den gleichen Werth. Ignatius bietet hier eine Reihe von konkreten Zügen (v. d. Goltz p. 49 f.). Ebenso betont Polycarp die Vorbildlichkeit seiner Liebe (5 2) und seiner Geduld (ὑπομονή 8 2). Bekanntlich weist auf Christi Vorbild auch I Pt 2 21 3 18

[1] Vergleiche v. d. Goltz, Ignatius p. 48.

Hebr 12 2 3. Sonst klingt, soweit ich sehe, der Gedanke nur noch I Cl 2 1 16 17 II Cl 2 6 7 an.

In letzter Instanz bietet also Gottes und Christi Wesen, wie es in ihren Thaten zur Erscheinung kommt, den Massstab des sittlichen Handelns. In konkreter Form liegt dieser Massstab in den Geboten, in dem (neuen) Gesetze Gottes vor. Daraus folgt dann unmittelbar, dass die gesammte Sittlichkeit unter religiösem Gesichtswinkel, als ein Theil der Religion selbst erscheint. Es gibt aber noch eine ganze Reihe anderer Begriffe, deren Verwendung den gleichen Effekt hat. Das ganze Leben wird als ein Gottesdienst betrachtet (p. 16f.) oder als ein Ueben der Werke Christi (Apk 2 26) und Gottes (Herm S I 7). Direkt religiöser Natur ist der Begriff der Heiligung, der die Hinwendung zu Gott, die Aneignung an ihn bezeichnet. In die Heiligung aber wird das gesammte sittliche Verhalten eingerechnet (I Tim 2 15 II Tim 2 21 Hebr 12 14 Apk 22 11 Barn 15 6 I Cl 30 1 35 2 46 2 Ign E 2 2). Noch wichtiger ist der Begriff der Busse (μετάνοια). Dieser wird uns bei Untersuchung der Vergebung der Sünden der Christen noch zu beschäftigen haben, hier kommt es nur darauf an, dass er in sich Religion und Sittlichkeit zu einer völligen Einheit zusammenschliesst. Es sind vielfach sittliche Schäden aller Art, die eine innere Umkehr erforderlich machen (vgl. z. B. Hebr 6 1 μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, Apk 2 5 u. oft), aber im tiefsten Grunde ist der Begriff ein religiöser. Ausdrücklich wird der μετάνοια die Richtung auf Gott gegeben (Act 20 21 Apk 16 9 II Cl 9 8 Ign S 9 1). Sie fällt daher mit dem Begriff der Bekehrung zu Gott (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν [κύριον] z. B. Act 9 35 11 21 14 15 15 19 26 20 I Pt 2 25) zusammen (vgl. z. B. I Cl 7 5 μετανοίας τόπον . . . τοῖς βουλουμένοις ἐπιστραφῆναι, auch 8 3; II Cl 16 1), nur dass Busse mehr die Nothwendigkeit der Veränderung, Bekehrung mehr die positive Richtung angibt. Beide Begriffe fallen im letzten Grunde mit dem Glauben zusammen, der eben das normale Verhältniss zu Gott bezeichnet. So wird Act 17 31 μετανοεῖν durch πίστιν παρασχών aufgenommen, 26 18 das ἐπιστρέψαι durch ἡγιασμένοις πίστει (vgl. die Zusammenstellung in Act 20 21 Hebr 6 1; auch II Tim 2 25). Noch Hermas sieht den Zweck seines Bussrufs darin, den Zweifel zu bekämpfen (Vis II 2 4), das Gottvertrauen zu stärken (III 4 3 IV 1 3) und dadurch den Geist der Christenheit zu Jugendfrische und Fröhlichkeit zu erneuern (III 11—13). Was von dem wichtigen Grundbegriff der Busse gilt, gilt von allen anderen. Man wird keinen centralen Begriff auffinden können, der nicht die Sittlichkeit in ihrem religiösen Zusammenhange und als integrirenden Theil des religiösen Lebens erfasste. Kann doch geradezu das gesammte Leben des Menschen Gottes als ein Starkwerden in der Gnade (II Tim

2 1) oder als ein Ergreifen des ewigen Lebens (I Tim 6 12 19) aufgefasst werden. So können wir es als die allgemein festsstehende Betrachtungsweise bezeichnen, dass das Sittliche nichts für sich, sondern ein integrirender Bestandtheil des religiösen Gesammtprozesses ist, dem religiösen Massstab unterworfen und ein Theil oder eine nähere Bestimmtheit des religiösen Lebens, — eine nähere Bestimmtheit insofern, als ja auch der religiöse Verkehr mit Gott, seinem Wesen entsprechend, ethisch geartet ist, ein Theil, sofern die sittliche Sphäre im engeren Sinne an das Verhältniss des Menschen zur Gemeinschaft und zur Natur, insbesondere zum eigenen Naturleben eines Jeden, gebunden ist.

3. Scheidet man nun zwischen religiöser und sittlicher Sphäre im eben bezeichneten Sinn, um es kurz zu sagen, zwischen Glaube und Liebe (p. 117), so lässt sich das Verhältniss zwischen beiden als Wechselwirkung charakterisiren. Die religiöse Bestimmtheit erscheint als die primäre, und die sittliche Richtung steht in völliger Abhängigkeit von ihr[1]; umgekehrt übt aber wiederum die sittliche Bethätigung eine starke Rückwirkung auf den Heilsstand und die religiösen Funktionen. Die Einwirkung der Religion auf die Sittlichkeit zeigt sich darin, dass sie dieser eine Reihe wirksamer Motive darbietet. Ja genau genommen sind es eigentlich nur religiöse Motive, die geltend gemacht werden. Auch wo gelegentlich rein natürliche oder soziale Gesichtspunkte verwendet werden, wird diesen doch eine religiöse Abzweckung gegeben. Motive, die nicht religiöser Art sind, spielen überhaupt keine Rolle und kommen kaum je vor. Schon hieraus ergibt sich die ungemeine Bedeutung der religiösen Motivationskraft: die Sittlichkeit hängt ausschliesslich davon ab, in welchem Masse die religiösen Motive wirksam sind.

Dies Urtheil steht bereits nach dem Gesammteindruck unserer Litteratur fest, ganz abgesehen von der Frage, in welchem Masse sich eine prinzipielle, lehrhafte Formulirung dieses Sachverhalts nachweisen lässt. Aber auch an solchen prinzipiellen Aussprüchen fehlt es keineswegs. Und zwar lässt es sich als Grundanschauung in unserer ganzen Periode bezeichnen, dass der Glaube die Kraft zu allem Guten in sich enthalte. Allerdings muss eine Beschränkung hinzugefügt werden. Der Begriff des Glaubens wird nämlich gelegentlich so gefasst, dass er

[1] Ganz anders gestaltet sich freilich das Bild, sobald man nach den wirklich wirksamen Motiven fragt. Dann muss die Verflochtenheit in das natürliche Leben und die heidnische Gesellschaft stark in Anschlag gebracht werden. Die „weltlichen“ (Tit 2 12 II Cl 17 3) und „fleischlichen“ (I Pt 2 11 Did 1 4) Begierden wirken fort und in ihnen auch die sozialen Motive der bisherigen gesellschaftlichen Verbände.

die theoretische Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums für sich allein bezeichnet[1]. In diesem Sinne kann man ihn sogar den Dämonen zutrauen (Jac 2 19). Auch Hermas setzt voraus, dass ein Weib gläubig sein und doch in Ehebruch leben (M IV 1 4), oder dass Jemand gläubig bleiben und doch hochmüthig sein kann (S VIII 9 1) u. s. w. Wo der Glaube so rein intellektualistisch verstanden wird, folgt natürlich aus der sittlichen Natur des Christenthums die Forderung, dass er nicht allein bleiben darf, sondern mit den Werken verbunden werden muss. Entsprechend kommt es zu einer mechanischen Addition beider Faktoren (συνεργεῖν Jac 2 22). Indess diese, durch üble Erfahrungen veranlasste, Fassung ist nicht die normale. Allerdings geht Jacobus nicht soweit, falls die Werke fehlen, auch das Vorhandensein des Glaubens abzustreiten, aber er bezeichnet solchen Glauben als todt und unwirksam, als bedeutungslos für die Heilsstellung des Menschen (Jac 2 17 20 26). Analog spricht Hermas von solchen, die leer und leicht an Glauben, und solchen, die von Glauben voll sind (M V 2 1 XII 4 5 5 4). Der lebendige Glaube im Vollsinn des Worts fasst aber die Bethätigung in Werken unmittelbar in sich. In die Werke schliesst Jacobus den Glauben unmittelbar ein (2 18 24). Der Glaube erreicht seine Vollendung erst durch die unmittelbare Abzweckung auf das religiös-sittliche Lebenswerk (2 22ff. 1 3f.). Ebenso ist nach Hermas der Glaube die Mutter aller Tugenden (Vis III 8 7). Z. B. kann der Jähzorn nur die Glaubensleeren und Zweifler, nicht aber die, die vollen Glauben haben, verführen (M V 2 1); bei solchen wohnt vielmehr die Langmuth (v. 3). Die vollen Glauben haben, widerstehen dem Teufel, und alle Gebote Gottes werden ihnen leicht (M XII 4 5 5 4). Der Glaube ist stark und vollendet Alles — auch in sittlicher Beziehung, während der Zweifel alle seine Werke verfehlt (M IX 10). Ja der Glaube kann sogar ausdrücklich darauf bezogen werden, dass man dem Engel der Gerechtigkeit und seinen Werken glaube, dem Engel der Bosheit aber misstraue (M VI 2). Man muss dem Glauben dienen (M IX 12).

Diese enge Beziehung des Glaubens auf das sittliche Leben zeigt sich auch sonst oft genug ausgesprochen. Der Glaube ist aller Tugend voll (πανάρετος I Cl 1 2), und im Glauben hat man Tugend darzubieten (II Pt 1 5). Durch den Glauben wird Gerechtigkeit geübt (Hebr 11 33 I Cl 31 2). Niemand, der Glauben verspricht, sündigt (Ign E 14 2), denn der Glaube gleicht einem Wächter, der uns für die Errettung bewahrt (I Pt 1 5). Führt er zu Gott hinauf, so ist die Liebe der Weg dorthin (Ign E 9 1). Sie fliesst aus ungeheucheltem Glauben (I Tim

[1] Vgl. Abth. II p. 209f., Abth. III p. 65f., 117f.

1 5, vgl. Tit 3 15 Ign M 5 2 etc). Wer darum nicht einmal für die Seinen sorgt, hat den Glauben verleugnet (I Tim 5 8). Wer Gott nicht dient, thut es, weil er nicht glaubt (II Cl 11 1). Es besteht also zwischen Glauben und guten Werken ein innerer, organischer Zusammenhang. Der Glaube ist die Wurzel, die Werke sind die Frucht (Polyc 1 2, vgl. Ign E 14 2). Mit Rücksicht auf die formale Selbstbestimmung des Willens[1] wird aus diesem organischen Verhältniss eine innere Nöthigung der Gläubigen: die, die Gott geglaubt haben, tragen Sorge, sich in guten Werken auszuzeichnen (Tit 3 8, vgl. I Cl 34 4 etc.)[2]. Nicht minder wichtig als diese bestimmten Urtheile über die sittliche Motivationskraft des Glaubens sind solche Ausführungen, welche das gesammte Lebenswerk unter dem Gesichtspunkt des Glaubens betrachten. Man erinnere sich, dass die sieghafte Geduld der Christen in der Leidensanfechtung garnichts Anderes als Bewährung des Glaubens ist (p. 85), und dazu nehme man, wie Hebr 11 das gesammte Leben der Gotteshelden als Ausfluss und Uebung ihres Glaubens hinstellt — und wie Paulus II Tim 4 7 sein ganzes Leben als Glaubenhalten charakterisirt. Die gesammte Veranstaltung Gottes ist auf Glauben angelegt (I Tim 1 4). Daher ist Alles gefordert, wenn der Glaube an den Herrn Christus gefordert ist (Act 16 31). Im Glauben bleiben (14 22), stark werden (16 5) und ausharren (Did 16 5), das heisst Christ sein. Nach der gemeinsamen Ueberzeugung der Zeit gibt es nichts Schlimmeres, als den Abfall vom Glauben. Denn bei denen, die die Werke des Glaubens nicht thun, aber im Glauben geblieben sind, besteht doch noch Aussicht auf Besserung (z. B. Herm S VIII 9 1 f.), während die Abtrünnigen verloren sind.

Der Glaubensgedanke wird allmählich in den der Religiosität (εὐσέβεια) überführt. Auch dieser ursprünglich heidnische Begriff wird zur Sittlichkeit in enge Beziehung gesetzt. Zu den schlimmen Zeichen der Endzeit wird es gerechnet, wenn Menschen auftreten, die zwar die äussere Prägung der Frömmigkeit an sich tragen, ihre Kraft aber verleugnen (II Tim 3 5); es gilt fromm zu leben (I Tim 2 2 5 4 II Tim 3 12 Tit 2 12 II Pt 1 3 3 11) und entsprechend dem Vorgeben von Religiosität (θεοσέβεια) durch gute Werke sich zu schmücken (I Tim 2 10) und in der Frömmigkeit die Bruderliebe zu üben (II Pt 1 7).

Der enge Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit zeigt sich schliesslich auch darin, dass der Glaube selbst seinem Wesen nach sittlich geartet ist. Der Glaube ist ein Ueberführtsein von unsichtbaren Dingen (Hebr 11 1), ein ἔλεγχος, d. h. innere Nöthigung,

---

[1] Ueber die Willensfreiheit vgl. Hatch p. 170f.

[2] Für Ignatius vgl. v. d. Goltz p. 47ff.

Zwang. So gibt es eine Glaubenspflicht. Der Glaube ist Gehorsam (vgl. das Verhältniss von ἀπιστεῖν und ἀπειθεῖν Hebr 3 18f I Pt 2 7f. und den Gegensatz zwischen Glaube und Ungehorsam Act 14 1f. Hebr 11 31; s. auch ὑπακούειν τῇ πίστει Act 6 7 und noch Act 5 32 19 9 I Pt 4 17 3 1 20 Hebr 4 6 11) gegen die Wahrheit (I Pt 1 22) des Gotteswortes, die Verstockung hingegen durch den Trug der Sünde hervorgerufen (Hebr 3 13). In anderer Weise wird die sittliche Art des Glaubens betont, wenn sein Zusammenhang mit dem Gewissen hervorgehoben wird. Das Geheimniss des Glaubens muss man in reinem Gewissen haben (I Tim 3 9), denn der Verlust des guten Gewissens führt zum Schiffbruch am Glauben (I Tim 1 19), und die Abtrünnigen und Irrlehrer sind Leute, die am eigenen Gewissen Brandmale tragen (I Tim 4 1f. Tit 1 15). Das sind Sätze, die sehr verderblich wirken können, sobald jede Abweichung von der πίστις κοινή mit sittlichem Makel behaftet erscheint, die aber in vorzüglicher Art die Grundlage des Glaubens im Gewissen, also seine sittliche Art aussprechen (vgl. noch I Tim 6 10).

Wir dürfen es als allgemeine Erkenntniss des Urchristenthums in Anspruch nehmen, dass der Glaube sich in guten Werken wirksam erweist, und dass, wo in der Erfahrung dies Verhältniss sich getrübt zeigt, der Glaube als todt (Jac) oder doch mindestens als krank (vgl. ὑγιαίνειν τῇ πίστει Tit 1 13 2 2), die entsprechenden Christen als des Glaubens entleert oder doch an Glauben zu leicht befunden (Herm, vgl. Apk 3 17) beurtheilt werden müssen. Es wird nun darauf ankommen, von der sehr reichhaltigen religiösen Motivation, wie sie in unseren Schriften vorliegt, ein Bild zu entwerfen. Vollständigkeit in der Vorführung der einzelnen Aeusserungen zu erreichen oder auch nur anzustreben, ist natürlich unmöglich. Es genügt vollständig, wenn wir die verschiedenen Gesichtspunkte feststellen und das Maass ihrer Anwendung bestimmen. Es sind sehr viele und mannigfaltige Glaubensgedanken, die zur Motivirung verwendet werden, insbesondere der Alles in sich beschliessende Gottesgedanke und die, das grosse Ziel der Sehnsucht bildende, Vollendung des Heiles, aber auch der Christusgedanke mit der Erinnerung an Christi Leiden und seine Auferstehung und mit dem Blick auf seine Herrschaft. Aber hiernach unsere Erörterung abzutheilen, würde unnöthig sein, weil der Verlauf unserer Untersuchung über die Lagerung und Ausdehnung dieser Gedankenmassen ohnehin eine Uebersicht geben wird. Besser wird es sein, auf die psychischen Funktionen zu achten, welche durch die Motivation in Bewegung gesetzt werden.

4. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die motivirende Kraft der empfangenen Gnade verhältnissmässig zurücktritt. Die

grosse Bedeutung des gegenwärtigen Heilsbesitzes und der grossen Thaten Gottes für den guten Wandel kann nicht bestritten werden, aber sie wird gemeinhin ganz objektiv dargestellt, indem das Gute in uns als Gottesgabe, als Wiedergeburt zu einem neuen Leben u. dgl. erscheint. Dagegen zur religiösen Motivirung wird der Blick auf das zukünftige Heilsgut sehr reichlich, der Blick auf den gegenwärtigen Besitz vergleichsweise sparsam benutzt. Immerhin lässt sich ein ganz ansehnliches Material auch in dieser Hinsicht zusammenstellen. Weit verbreitet ist die Vergleichung der guten Werke mit Früchten, die naturgemäss auf dem Baum des Heilstandes erwachsen (Jac 3 17f. Barn 11 11 II Cl 1 3 Ign E 14 2 vgl. S 1 2, Polyc 1 2 Herm S VIII 3 7 8 IX 28, vgl. ἄκαρπος Tit 3 14 II Pt 1 8 Jud 12). Es ist eine billige Forderung, dass ein Acker, der den oftmals herabkommenden Regen getrunken hat, auch wohlbeschaffenes Gewächs gebiert (Hebr 6 7). Gleiches gilt den Christen. Der ihnen eingepflanzte Lebenstrieb erfordert, dass sie begierig die richtige Nahrung des Wortes zu sich nehmen, alle Untugend aber ablegen (I Pt 2 1f. Jac 1 21). Die psychische Stimmung charakterisiren die schon früher (p. 95f.) citirten Worte Jac 3 18 über die Saat der Gerechtigkeit im Frieden und Herm M X 3 1 f., dass jeder fröhliche Mensch Gutes wirkt und Gutes denkt, während der traurige allezeit böse ist. Auch das Motiv der Dankbarkeit und Vergeltung des Guten wird eingeführt. Wie die pietätvolle Dankbarkeit und Vergeltung der Gutthat gegenüber den Eltern und Voreltern als göttliche Forderung eingeschärft (I Tim 5 4) und der verdoppelte Eifer der Sklaven gegen gläubige Herren durch die Erinnerung an ihre Wohlthaten motivirt wird (I Tim 6 2, — vgl. noch Ign E 8 1 T 13 3 S 10 2), so wird auch von der Dankbarkeit gegen Gott und Christus geredet. Als Entgelt für Gott, der uns geschaffen hat, müssen Prediger und Hörer sein Wort mit Glauben und Liebe reden und hören (II Cl 15 2). Wie hier, so wird an die Wohlthat der Schöpfung auch I Pt 4 19 erinnert, wenn wir gemahnt werden, Gott als dem treuen Schöpfer unsere Seelen zu übergeben im Gutesthun. Besonders stark wird in I Cl dies Motiv verwendet (z. B. 19 2 21 1 38 3f.). Etwas anders ist der Gedanke in Hebr 13 5f. gewendet, wenn die Ablehnung der Habsucht durch den Hinweis auf Gottes stete Aushilfe unterstützt wird. Das Motiv der Dankbarkeit wird aber noch stärker angeregt durch die besonderen Heilsgaben, die den Christen zu Theil werden. Die Gesammtheit der sittlich-religiösen Funktionen erscheint II Pt 1 5 als „die Gegengabe, mit der der Gläubige Gottes Gabe erwidert“ (vgl. Kühl z. St.).

Sind es hier die göttlichen Verheissungen, die uns zur Dankbarkeit bewegen, so vermag doch noch viel mehr die Liebesthat Jesu Christi, uns

dankbar zu stimmen. Hervorragend ist die Ausführung von II Cl 1; sie weist auf den traurigen Zustand, aus dem wir errettet wurden, auf den Reichthum der Gaben, die uns geschenkt sind, auf Christi Würde und die Grösse seiner Leiden um unsertwillen und wirft die Frage auf, welche Gegengabe wir ihm schenken können (vgl. noch 9 7). Ignatius fordert, dafür, dass Christus uns verherrlicht hat, ihn in heiligem Wandel zu verherrlichen (E 2 2); er fordert vom Bischof, dass er Alle trage, wie ihn der Herr (P 1 2), und von uns Allen, dass wir uns durch Christi Güte rühren lassen. Denn wollte er uns nachahmen und thun wie wir, wir wären nicht mehr (M 10 1). Auch in den älteren Schriften fehlt dies Motiv nicht ganz, doch entspricht es ihnen mehr, rein objektiv die Wirkung des Todes Christi zu beschreiben. Am ehesten könnte man hier auf Apk 12 11 hinweisen. Wenn der Sieg der Märtyrer auf das Blut des Lammes begründet wird, so muss dies für sie den subjektiven Grund (διὰ τὸ αἷμα) ihres Sieges abgeben; dann liegt es aber nahe, an die im Blute erwiesene Liebe des Lammes zu denken (1 5), die seine Erlösten bewegt, ihm zu folgen, wohin es will (14 4). Motivirende Kraft wird dem Tode Christi aber noch in anderer Hinsicht zugesprochen. Das Bewusstsein der Erlösung von unserem eiteln Wandel zur Pilgrimschaft muss uns mahnen, es mit dieser ernst zu nehmen, da sie nur um den Preis des kostbaren Blutes Christi zu erreichen war (I Pt 1 18f.). Es ist also unser Wandel nicht gerade als die Gegengabe unserer Liebe zu Christus (1 8) gedacht, aber doch durch die Scheu motivirt, ein so kostbares Opfer vergeblich bringen zu lassen. Motivirend muss der Hinweis auf den Tod Christi auch dort überall gedacht sein, wo er zu der sittlichen Umwandlung des Menschen in Beziehung gesetzt wird. Doch ist sonst nirgends das Motiv als solches ausgesprochen, und es bleibt daher zweckmässig die Untersuchung solcher Stellen einem anderen Zusammenhang überlassen.

In neuer Wendung findet sich der Heilsbesitz als sittliches Motiv in I Pt 4 10f. verwendet. Die Christen sollen einander mit ihren individuellen Gaben als gute Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes dienen. Niemand hat seine Gabe für sich allein empfangen, sondern zu gemeinsamem Nutzen. So liegt unmittelbar in der Gabe die Nöthigung, davon an Alle auszutheilen, die dessen bedürfen. Was man empfangen hat, hat man zur Vertheilung und zum Weitergeben empfangen. Von diesem Gedanken wird auf die Gaben der Verkündigung (vgl. Tit 1 7) und des Dienstes Anwendung gemacht. Ebenso wird das irdische Gut als Gabe Gottes gedacht, die wir zu verwalten und von der wir auszutheilen haben (Did 1 5 Herm S II etc., vgl. p. 112). Auch I Pt 2 20ff. 3 17ff. (vgl. Polyc 8) wird man hierher ziehen dürfen. Das Vor-

bild des unschuldigen Leidens Christi zum Besten Anderer entnimmt doch seine die Seelen bewegende Kraft nicht zum Wenigsten dem Umstande, dass wir den Segen solchen Leidens an uns erfahren haben und daher auch an Andere weitergeben müssen. Sind wir selbst zum Segen berufen, so müssen wir auch segnen (I Pt 3 9).

Alle Motive, die dem gegenwärtigen Heil zu entnehmen sind, lassen sich in die Liebe zu Gott zusammenfassen, denn im letzten Grunde ist ja er der Geber jeder guten Gabe, wie der Vollbringer aller auf das Heil abzweckenden Thaten, und auch wenn das Gute um seiner selbst willen gethan wird, weil es gut ist, so kommt diese Schätzung darin zum vollendetsten Ausdruck, dass das Gute zum Wesen Gottes selbst gehört (p. 123), und Gott um dieses seines Wesens willen geliebt wird. Als leitendes Motiv wird die Liebe zur Gnade Gottes Ign E 11 1 genannt und hier der Furcht vor seinem Zorn entgegengestellt. Ebenso bringt es nach I Cl 29 1 die Liebe zu Gott mit sich, dass wir ihm mit reinen und unbeflekten Händen entgegentreten. Denn ohne sie ist Gott nichts wohlgefällig, während die Liebe uns mit ihm verbindet (I Cl 49 5). Indess dieser Beziehung der Liebe zu Gott auf die positive Liebesübung der Christen untereinander tritt in sehr merkbarer Weise ihre Entgegensetzung gegen das Weltleben zur Seite (vgl. p. 74f., 80f., 89f.). Die Liebe zu Gott wird der Weltlust gegenübergestellt (II Tim 3 4, vgl. Jac 4 4). Die Liebe der Christen richtet sich allein auf Gott mit Ausschluss der Welt, und zwar geschieht das κατ᾽ ἄλλον βίον (Ign E 9 2), d. h. mit Rücksicht auf jenes Leben, welches von dem natürlichen durchaus verschieden ist. Zeigt sich Gottes Liebe darin, das er uns aus diesem Leben herausnehmen und in das himmlische versetzen will, so muss auch unsere Liebe zu ihm eine ausschliessende sein und allem Irdischen negirend gegenüberstehen. Auch Jac 1 12 erblickt die Bewährung der Liebe zu Gott im Erdulden der von der sündigen Welt ausgehenden Versuchung, und Did 1 3—5 in einem Verhalten, das von allen fleischlichen und leiblichen Begierden Abstand nimmt. Wie der gleiche Zusammenhang zeigt, ist dies weltflüchtige Element nicht im Gegensatz zur Liebesübung verstanden, sondern mit ihr auf's Engste verbunden. Und in der That wird die rechte Liebe ohne Selbstverleugnung nicht bewährt werden können, aber diese hat, wie gezeigt, auch bereits selbständigen Werth gewonnen. Wie die Liebe zu Gott, so erhält auch der Gedanke der Gotteskindschaft ethisch motivirende Kraft. Den Gotteskindern eignet ihrer Art nach ein gehorsamer Sinn (I Pt 1 14), und alle müssen sie Züchtigung erfahren, um an des Vaters Heiligkeit vollen Antheil zu gewinnen und Gehorsam zu lernen (Hebr 12 9 10 5 8 I Cl 56 4). Söhnen Gottes geziemt es, den Willen des Vaters zu

thun (II Cl 8 4 9 11 10 1 14 1), ihn von Herzen zu loben (9 10), zu thun, was seiner werth ist (Ign E 15 1), und nichts ohne ihn zu thun (M 7 1). Söhnen Gottes geziemt es auch, den kommenden Aergernissen muthig zu widerstehen (Barn 4 9, vgl. noch 15 2). Dieser ethischen Haltung der Gotteskindschaft entspricht auch eine ethische Fassung des Brudergedankens (vgl. z. B. Jac 3 9, auch 1 27 und p. 87 ff.). Analog verhält es sich schliesslich auch mit der Liebe zu Christus. Doch findet sich diese auf ethisches Verhalten nur Polyc 3 3 Ign E 14 1—2 II Pt 2 1 (vgl. Ign P 5 1 I Cl 49 1; vgl. auch o. p. 130) zugespitzt.

5. Alle diese Motive stimmen darin zusammen, dass sie die sittlich-religiöse Bethätigung des Christen nicht aus Rücksichten auf die Zukunft, sondern aus Gründen der Heilsgegenwart herleiten. Die grosse Gabe Gottes, die er in seiner Liebe uns in Christus mitgetheilt hat, wie alle Gaben unseres natürlichen Lebens entzünden unser Herz zur Liebe gegen ihn, zu froher Dankbarkeit, zum Weitergeben seiner Gaben an die Bedürftigen. Es ist die Freude an Gott und seinem Heil, die hier überquellend, ohne Zwang, aus vollem Herzen und in Freiheit (p. 122 f.) sich bethätigt. Aber dieser freie und fröhliche Trieb zum Gutesthun verbindet sich auf's Engste mit dem Bewusstsein der innnern Nothwendigkeit des Guten, und in durchaus lebenswahrer Weise wird sie als der übergeordnete Gesichtspunkt empfunden. Es macht das christliche Leben in seiner Eigenart aus, dass die Verpflichtung in Freiheit und willig erfüllt wird, aber sie bleibt Verpflichtung. Beides wird nicht im mindesten als Widerspruch empfunden, vielmehr bildet es, dem leitenden Gottesgedanken entsprechend, eine volle innere Einheit. Auch in Gottes Vatergüte kann seine unendliche Erhabenheit und schlechthin zwingende Gewalt nicht zurücktreten. Daher muss auch das freie und fröhliche Leben im Guten von dem Bewusstsein der verpflichtenden Kraft des Guten stets begleitet sein. Aber wir sind nicht auf diese allgemeine Erwägung allein angewiesen, sondern können Belege dafür beibringen, dass man in dieser Weise empfand und verpflichtende Kraft mit innerer Willigkeit zu innerer Einheit verband. Schon die allgemeine Forderung, mit ganzem Herzen die Gebote Gottes zu erfüllen, besagt nichts Anderes, als dass im Christen Pflicht und Wille zusammenfallen müssen. Sehr instruktiv sind in dieser Hinsicht die Ausführungen über die Gotteskindschaft. Kindern eignet Gehorsam (s. o. und besonders I Pt 1 17 22 Hebr 5 8 9 Ign M 13 2) gegen den Willen des Vaters (II Cl s. o.). Der Vater gibt Gebote (ἐντέλλεσθαι Barn 14 6). Die Liebe zu Christus (? ἐν Χριστῷ) muss sich in Befolgung seiner Befehle erweisen (I Cl 49 1). Diese stark an Johannes erinnernden Worte sind, selbst wenn sie Reminiscenzen sein sollten, mehr

als blosse Reminiscenzen, sie enthalten die Grundanschauung der ganzen Zeit. Denn wenn es zweifellos ist, dass man durch seine Werke Gott verleugnen kann (Tit 1 16 Jud 4, vgl. II Pt 2 1), so ist es eine unbedingte Verpflichtung, das Gute zu thun. Durch Gottes Gnade wird diese nicht aufgehoben, vielmehr um so dringlicher gemacht (vgl. Jud 4). Es ist eine sehr begreifliche Pflicht, nicht durch unwürdigen Wandel Gottes grosse Wohlthaten uns zum Gericht werden zu lassen (I Cl 21 1). Weil wir Alles von ihm haben, schulden wir ihm Dank (38 4). Zum scharfen Ausdruck bringt auch Ignatius die verpflichtende Kraft der Liebe Gottes, wenn er mahnt, der Gnade gehorsam zu sein (M 2) und Gottes Langmuth zu fürchten, damit sie uns nicht zum Gericht werde (E 11 1 II Pt 3 9 15). Aber nicht nur Gottes Wohlthaten legen uns die Verpflichtung eines entsprechenden Wandels auf, sondern schon die Thatsache, dass Gott es ist, der gut ist, wirkt unmittelbar verpflichtend. Weil Gott heilig ist, haben auch wir heilig zu sein im ganzen Wandel (I Pt 1 15f.), denn wir sind des Heiligen Erbtheil (I Cl 30 1). Pflicht und Freiheit werden mithin als innere Einheit verstanden. Ein einziger ist der Gesetzgeber, der, der die Macht hat über Leben und Verderben (Jac 4 12), und doch sind wir Alle zu Gesetzgebern bestimmt (Barn 21 4). Daher ist Gottes Gesetz ein Gesetz der Freiheit (Jac 1 25 2 12).

Es leuchtet ein, dass man einen solchen Standpunkt nicht als den der Gesetzlichkeit bezeichnen kann[1]. Aber falsch wäre es, wollte man die Linien verkennen, die zur Entwicklung eines neuen Nomismus konvergiren. An Ansätzen in dieser Richtung fehlt es nicht. Mehr und mehr macht sich das Bedürfniss nach festen Ordnungen für das Gemeindeleben, für die Beziehungen der Christen zu einander und zur Aussenwelt geltend. Man greift, um sie zu gewinnen, auf's Alte Testament und auf die Proselytenregeln, sowie auf die Herrnworte zurück[2]. Der erste Clemens- und die Pastoralbriefe, Hermas und Didache bilden eine unverkennbare Stufenfolge in der Entwicklung dieser Ordnungen. Das Bedürfniss darnach ist eine ganz naturgemässe Erscheinung. Es gehört zur Konsolidirung des Christenthums in der Welt. Erziehung im Christenthum, Einübung seiner Gebote, das ist die Losung dieser Zeit. Erziehung setzt freilich Unreife voraus, und diese wird stets gesetzlicher Mittel nicht ganz entrathen können. Eine ganz naturgemässe Entwicklung zu einer naiven, nicht prinzipiellen Gesetzlichkeit, wie sie nie wird entbehrt werden können, das ist das erste Symptom, das wir zu beachten haben. Damit verbindet sich ein zweites Moment. Die Ge-

[1] Vgl. auch Abth. II p. 60—62.

[2] Ueber die stoische Auffassung vom Sittengesetz, die in der Folgezeit ebenfalls einwirkt und ihr Verhältniss zur christlichen vgl. Hatch p. 116.

setzlichkeit unserer Zeit ist doch insofern keine ganz naive, als man mit dem Antinomismus schwer zu kämpfen hatte. Ihm gegenüber musste die Verpflichtung zum Guten, zur Erfüllung der Gebote Gottes betont werden, und stets gewinnen die Gedanken, für die man zu kämpfen hat, an Werth und Bedeutung. Der Kampfesstellung des grossen Apostels gegen das Gesetz kann man, so sehr man seine leitenden Interessen sich angeeignet hat, keinen Geschmack mehr abgewinnen, denn die Front ist eine veränderte, sie ist jetzt gegen die prinzipiellen Gesetzesgegner gerichtet. Die Apokalypse, die Briefe des Johannes und Jacobus zeigen deutlich diese Umwandlung, aber noch im zweiten Petrus- und Judasbrief dauert diese gegensätzliche Bestimmtheit fort, wie sie in I Pt 2 16 bereits anklingt. Gibt es Leute, die die Gemeinden zur Emanzipation von Gottes Gesetz (Jac 4 11), zur Lästerung der hinter allen natürlichen Ordnungen stehenden Herrlichkeiten (Jud 8 II Pt 2 10) und somit zur Verachtung und Beiseitesetzung der Herrschaft selbst verführen wollen (ib.), so kann solch' frecher Ueberhebung gegenüber die Majestät und Unverbrüchlichkeit der sittlichen Ordnung gar nicht scharf genug eingeprägt werden. Die Betonung des gebietenden und verpflichtenden Charakters der Sittlichkeit, der stets die selbstverständliche Voraussetzung war, lässt die Würdigung des freiheitlichen Charakters, worin das Neue dieser Sittlichkeit bestand, die ja ohnehin nur von Paulus und auch von ihm nur in der Polemik gegen den Judaismus ausgeprägt war, etwas zurücktreten, und damit wird einer künftigen Rückbildung in's Gesetzliche Vorschub geleistet. Dazu füge ich ein drittes Moment. Man wird zwar das freudige Bewusstsein, dass Christi Joch ein bequemes und seine Last eine leichte sei (Mt 11 30), auch unserem Zeitalter nicht absprechen können (s. o. p. 120f. 122f. und noch I Joh 5 3 Apk 2 24 3 10), und Harnack's entgegengesetztes Urtheil zu Did 6 2 bedarf der Einschränkung, aber richtig bleibt, dass der Zweifel an der Erfüllbarkeit der Gebote im Wachsen begriffen ist (ib. die Belege), und dass das Sündenbewusstsein der Christenheit in der späteren Zeit immer stärker hervortritt (p. 118f.). Diese Thatsache trägt nicht nur zur Abschwächung gewisser Forderungen und zur Abstufung des Vollkommenheitsideals bei, sie ist auch für die Stärkung des gesetzlichen Zuges der Zeit nicht bedeutungslos. Denn je stärker die Macht der Sünde auch im Christenleben sich erweist, desto dringender wird das Bedürfniss, die Verpflichtung zum Guten in ihrer ganzen Strenge aufrecht zu erhalten. Diesen aus der Natur des Zeitalters sich ergebenden Gesichtspunkten wird man schliesslich die Erwägung an die Seite stellen müssen, dass die alte jüdisch-hellenistische Proselytenüberlieferung vielfach ohne jede Unterbrechung und Abschwächung

unmittelbar fortgewirkt haben wird. Die Missionsgeschichte der ältesten Zeit legt das nahe, und der Befund der „beiden Wege“ (vgl. auch SPITTA's Nachweisungen zu Jacobus und Hermas) stellt es sicher (vgl. auch oben p. 82f., 90, 100). Fasst man alle diese Momente zusammen, so reichen sie vollkommen hin, um die Auffassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes zu erklären. Dagegen kann von Gesetzlichkeit im spezifischen Sinne, d. h. von einer Ueberordnung der Rechtsordnung über die Gnadenordnung oder von einer Veräusserlichung und Verflachung der christlichen Sittlichkeit im Ganzen keine Rede sein.

Dass nun der Gesichtspunkt der unbedingten Verpflichtung Gott gegenüber bei Betrachtung der Sittlichkeit jener Zeit im Vordergrunde stehen muss, ist bisher nur vorausgesetzt, aber eines Beweises bedarf es auch kaum, weil die Thatsache sich überall bei der Lektüre unwiderstehlich aufdrängt. Man erinnere sich aller jener Ausdrücke für den Willen Gottes (p. 122), man beachte, dass die Christen allgemein als Gottes Knechte gedacht werden (Act 4 29 I Pt 2 16 I Cl 60 2 II Cl 20 1 Polyc 6 3, oft in Apk und Herm; vgl. p. 16), die ihm Gehorsam schuldig sind (vgl. p. 128, 131f. u. s. noch I Pt 1 2 Hebr 11 8 Jac 4 7 I Cl 9 1 3 u. oft II Cl 19 3 Ign E 5 3 M 13 2). In diesen Zusammenhang gehört auch der Begriff der Furcht Gottes (vgl. p. 17). Schon im Alten Testament (vgl. SCHULTZ, Alttestl. Theol. unter „Gottesfurcht“) deckt häufig dieser Begriff sich nicht mit der sklavischen Furcht des Knechtes vor dem Zorn seines Herrn, sondern bezeichnet in Beziehung auf den Willen Gottes das im Gewissen an die Gebote Gottes Sichgebundenfühlen. Genau in demselben Sinn ist der Begriff der Gottesfurcht von der neutestamentlichen Gemeinde übernommen. Wie gut er sich mit der Liebe zu Gott verträgt, zeigt I Pt 1 17 18: hier wird der Wandel in Gottesfurcht durch den Blick nicht nur auf Gottes unparteiisches Gericht, sondern auch auf unsere Anrufung des Vaters und unsere Erlösung durch das Blut des Lammes begründet. Charakteristisch ist ferner I Cl 51 2 die Verbindung von Furcht und Liebe im Wandel, Barn 1 7 (?) die Begründung der Gottesfurcht aus der Gesammtheit der Heilsgedanken, 11 11 die Zusammenstellung von Furcht und Hoffnung als der Grundgesinnung des neuen Lebens. Der christliche Glaube schliesst die Gottesfurcht unmittelbar in sich ein (I Cl 22 1), Mangel an Gottesfurcht ist in Glaubensschwäche begründet (3 4). Wo Gottesglaube ist, da ist auch Gottesfurcht (Herm M I VI 1 1 VII, vgl. Barn 2 2). Diese ergibt sich unmittelbar und gleichmässig aus allen Zügen des Gottesgedankens, in denen seine überragende Grösse und Gewalt zu Tage tritt, es sei sein Gnadenwalten oder sein Gericht. Es ist aber nicht das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott für sich

allein, was das Wesen der Gottesfurcht ausmacht, sondern eigen ist dem Begriff, wie allenthalben gleichmässig sich ausspricht, die Beziehung auf die Erfüllung der Gebote Gottes. Man kann daher die Gottesfurcht beinahe als die Aeusserung des Glaubens gegenüber dem gebietenden Willen Gottes, als das aus dem Glauben nach allen seinen Beziehungen sich ergebende Bewusstsein der sittlich-religiösen Verpflichtung bezeichnen. So gefasst wird sie geradezu zum Hauptstück der christlichen Unterweisung (I Cl 21 6 8 Did 4 9—11) und alles christlichen Lebens (Herm M VII 4); wie einst die Proselyten, so sind jetzt die Christen die Gottesfürchtigen (I Pt 2 17 Act 9 31 I Cl 23 1 28 1 45 6, Herm Apk). Alles soll in der Furcht Gottes geschehen (I Cl 2 8, vgl. I Pt 2 18 3 2 16 II Cl 4 4 5 4 Barn 4 11 Herm M XII 2 4), auch jedes Wort Gottes ist in Furcht aufzunehmen (I Cl 19 1 Did 3 8 = Barn 19 4 Herm M X 1 6). Dieser wichtige und weitverbreitete Begriff macht es mithin vollends deutlich, wie stark das Bewusstsein der Verpflichtung zum Guten in unserer Periode hervortritt.

6. Der Begriff der Gottesfurcht greift nun aber über den Umfang der bisher von uns betrachteten Heilsbeziehungen ersichtlich über und Gleiches gilt vom Bewusstsein der Verpflichtung zum Guten. Es ist allerdings auch in der Güte Gottes und ihren gegenwärtigen Gaben, aber es ist nicht darin allein, ja es ist nicht einmal vorwiegend darin begründet. So wie im Allgemeinen in unserer Periode die Hoffnung auf die Heilszukunft stärker hervortritt als das Bewusstsein des gegenwärtigen Besitzes, so ist auch die sittliche Verpflichtung weniger durch die Heilsgaben der Gegenwart als durch die Anwartschaft auf die Zukunft motivirt, und für die Gottesfurcht fällt stärker als das Bewusstsein seiner überwältigenden Gnade die Furcht vor dem zukünftigen Zorn (Ign E 11 1), vor dem unparteiischen Gericht (I Pt 1 17) dessen, der Macht hat, zu erretten und zu verderben (Jac 4 12 II Cl 4 4 5 4 Polyc 6 23), in's Gewicht. Wir schreiten daher naturgemäss dazu fort, die motivirende Kraft des künftigen Heilsgutes in's Auge zu fassen.

Wie wir bisher die sittliche Handlung durch die Thatsachen der Heilsgegenwart motivirt fanden, ganz ohne Rücksicht auf die weiteren Folgen solchen Handelns, so ist der Gedanke an das zukünftige Heil in ganz derselben Weise verwendet. Weil die Frauen Antheil an der Gnade des Lebens erhalten sollen, muss ihnen auch jetzt schon Ehre erwiesen werden (I Pt 3 7). Sind die Christen Genossen im Unsterblichen, um wieviel mehr müssen sie es in den vergänglichen Dingen sein (Did 4 8). Weil sie die eine und gleiche Hoffnung haben, sind sie in Liebe verbunden (Ign M 7 1). Diese Ausführungen haben ihr gemeinsames Gepräge darin, dass die Verhältnisse des zukünftigen Lebens zu einer

analogen Regelung der Gegenwart antreiben. Wer an jene Zukunft glaubt, der trägt ihr eben schon in der Gegenwart Rechnung. Er achtet den künftigen Reichthum des Armen hoch genug, um nicht in der Jetztzeit ihn zu verunehren (Jac 2 1—5, vgl. 1 9). Es braucht nur daran erinnert zu werden, wie sehr der Gedanke an die Zukunft die Auffassung von der Gegenwart beeinflusst. Ganz von selbst und unwillkürlich wird durch den Glauben an das Heilsgut die gesammte Werthung der irdischen Verhältnisse eine andere, und diese Umwerthung aller Dinge muss natürlich auf die Ziele, die sich das Handeln stellt und somit auf dieses selbst in durchgreifender Weise einwirken. Die Wichtigkeit dieses Zusammenhangs darf nicht verkannt werden. Indess zur sittlichen Motivirung wird er in dieser Form nicht oft verwendet. Vielmehr sind es die Folgen des Handelns, die in's Auge gefasst werden. Die Erlangung des Heiles ist von einem bestimmten Handeln abhängig. So wird die Folge, die das Handeln mit sich bringt, zum Motiv, eine Handlung zu meiden oder zu vollbringen. Z. B. dient der Blick auf die künftige Herrlichkeit zur Festigung im gegenwärtigen Leiden (I Pt 4 13 5 1 10 1 6 7) oder zur Uebung der Treue im Hirtenamt (5 3 4). Gleiche Wirkung hat die Erinnerung an die Verantwortung vor Gottes Gericht (1 17 4 4f. 4 16f.).

7. Die Belege für eine derartige Motivirung sind zu häufig, als dass es der Vermehrung bedürfte. Ist doch diese Art sittlicher Motivirung die weitaus häufigste und ganz allgemein übliche. Wichtiger wird es sein, darauf zu achten, dass diese Motive ihre Kraft aus der Annahme einer Rückwirkung des sittlichen Lebens auf den religiösen Heilsstand schöpfen. Verfolgten wir bisher den Einfluss des Heilsbesitzes auf das sittliche Leben, so haben wir nun umgekehrt die Einwirkung des sittlichen Lebens auf den Heilsbesitz in's Auge zu fassen. Dabei ist es dann selbstverständlich, dass die Annahme dieser Einwirkung selbst wieder sittlich motivirende Kraft hat. Versuchen wir nun den Einfluss des sittlichen Lebens auf den Heilsstand festzustellen, so begegnen wir in erster Linie dem Vergeltungsgedanken. Es kann gar kein Zweifel daran aufkommen, dass dieser Gedanke eine beherrschende Stellung einnimmt, und dass er in sämmtlichen Schriften unserer Epoche das Verhältniss der Sittlichkeit zum Heilsstande regelt. Vielfach wird er in aller Schärfe so formulirt, dass einem Jeden vergolten wird nach seinen Werken (Apk 2 23 20 12 22 12 I Pt 1 17 II Tim 4 14, vgl. v. 8 II Cl 17 4). Jeder wird empfangen demgemäss, wie er gehandelt hat. Ist er gut, so wird seine Gerechtigkeit ihm vorangehen; ist er böse, so steht der Lohn der Bosheit vor ihm (Barn 4 12). Wer Gottes Gebote thut, wird in Gottes Reich verherrlicht werden. Wer das Böse thut,

wird sammt seinen Werken umkommen. Darum gibt es Auferstehung, darum Vergeltung (21 1). Oft wird die Aequivalenz zwischen Lohn und Leistung hervorgehoben: der Verderber wird verderbt (Apk 11 18), wer durch's Schwert tödtet, wird durch's Schwert getödtet (13 10), wer Blut vergoss, bekommt Blut zu trinken (16 6); soviel Babel prahlte und üppig war, soviel Qual und Trauer soll ihr werden (18 7). Wer verleugnet, wird verleugnet (z. B. II Tim 2 12 Ign S 5 1 u. s. w.). Ein Acker, der Dornen und Disteln trägt, wird von Fluch und Brand betroffen (Hebr 6 8). Auch vergleiche man die Schilderung des Strafortes in Apk Pt 21 ff. Ebenso gilt das Umgekehrte: Je mehr Arbeit, desto mehr Gewinn (Ign P 1 3). Wer sich Christi nicht schämt, dessen wird sich Christus nicht schämen (S 10 2), wer den Bischof ehrt, der wird von Gott geehrt (S 9 1 — vgl. noch 9 2 M 5 2 P 2 3 Polyc 2 2 f. 5 2 f.). Wer „will“, wird (von Gott) gewollt (Ign R 8 1, vgl. noch S 10 2). Ja die Werke werden geradezu als Depositen angesehen, auf die hin man die Accepte erhält (Ign P 6 2).

Der Vergeltungsgedanke liegt überall dort zu Grunde, wo von Lohn gesprochen wird. Besonders in Hebr steht der Lohngedanke im Vordergrunde. Neben der Existenz Gottes bildet der Satz, dass er denen, die ihn suchen, ein Lohnvergelter wird, den eigentlichen Inhalt des Gottesglaubens (11 6) und wird an der Geschichte der Patriarchen (11 8—16), des Moses (11 26), der alten Märtyrer (11 35 ff.), Christi selbst (1 9 2 9 12 2) durchgeführt und auf die Leser angewendet (10 35 f. 6 7 f.). Ebenso bezieht Hermas den Glauben auf die Ueberzeugung, dass Gott seine Verheissungen erfüllen wird, wenn seine Gebote gehalten werden (S I 7, vgl. Vis III 8 4). Der Lohnbegriff findet sich noch vielfach ausdrücklich verwendet (z. B. Apk 11 18 22 12 II Pt 2 13 Barn 4 12 11 8 19 11 = Did 4 7 21 3 I Cl 34 1 3 II Cl 3 3 9 5 11 5 15 1 20 4 Herm S II 5 V 6 7, vgl. M III 5 περιποιήσασθαι ζωήν) und die Unkenntniss des Lohnes der Gerechtigkeit gilt als bezeichnendes Merkmal für den Ungerechten (Barn 20 2 = Did 5 2). Der Lohngedanke liegt auch überall zu Grunde, wo der Gerichtsgedanke ausgeführt wird. Denn das Gericht vollzieht sich mit vollkommener Unparteilichkeit (z. B. I Pt 1 17 Barn 4 12) nach der Norm des göttlichen Gesetzes (z. B. Jac 2 12 4 12), das alles ungöttliche Wesen verdammt (z. B. I Tim 1 9 f.). Nach dieser Norm werden Alle zur Verantwortung gezogen (λόγον ἀποδιδόναι z. B. Hebr 13 17 I Pt 4 5 Polyc 6 2) und empfangen dann, was ihre Thaten werth sind (z. B. Did 1 5 Hebr 13 4); Tod und Leben, beides liegt vor dem Menschen und Jeder geht an seinen eigenen Ort (Ign M 5 1). Daran also kann ein Zweifel nicht aufkommen, dass der Vergeltungsgedanke als die allgemein vollzogene Verbindung der Werke

mit dem Heilsstand gelten muss. Die guten Werke werden durch das ewige Leben belohnt, die bösen durch ewiges Verderben gestraft. Das ist eine gesicherte Erkenntniss, aber allerdings eine sehr unvollständige; denn der Vergeltungsgedanke verträgt an sich sehr verschiedene Formulirungen, und es kommt geradezu Alles auf die genauere Fassung an.

8. Gehen wir aus von der früher (p. 11f.) festgestellten Thatsache, dass die Vergeltung der bösen Werke der Belohnung der Gerechten nicht gleichgestellt, sondern untergeordnet ist. Es ist daher nicht die Vergeltung als solche, sondern die Lohnvergeltung oder die Gerechtigkeit Gottes für die gesammte Fassung des Gottesgedankens entscheidend. Ganz allgemein besteht die Voraussetzung, dass für die Christen nicht Gottes Strafgerechtigkeit, sondern seine Lohnvergeltung zur Bethätigung kommen werde. Sehr instruktiv dafür ist z. B. II Cl 17 4 der Gedanke, dass Christus bei seinem Erscheinen „uns erlösen werde, einen jeglichen nach seinen Werken“. In einem eigenthümlichen Gegensatz zu dieser durchgängigen Auffassung stehen aber gewisse andere Vorstellungen. Denn das göttliche Gericht kann nicht leicht genommen werden, sondern ist eine furchtbar ernste Sache. „Denn lebendig ist Gottes Spruch und kräftig und schneidender als ein zweischneidiges Messer, und eindringend bis in die Fuge von Seele und Geist, Gelenk und Mark, und angethan zu richten Gesinnungen und Gedanken des Herzens; und es gibt kein Geschöpf, das ihm verborgen wäre, Alles ist blos und offengelegt für die Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben“ (Hebr 4 12 13, vgl. Apk 2 23 u. oft). Wenn jeder Gedanke, wenn jeder Seufzer wider den Nächsten (Jac 5 9) vor Gericht gestellt wird, wer soll dann bestehen? Man nehme hinzu, was gerade Jacobus ausführt, dass das Gesetz eine innere Einheit bildet, so dass, wer in einem Stücke strauchelt, aller schuldig und Gesetzesübertreter geworden ist, und dass nach diesem Gesetz das Gericht stattfindet (2 10—12). Man beachte schliesslich, was Hebr 2 2 3 3 17ff. 10 28f. zu bedenken gibt, dass die ernsten Strafen, von denen das alttestamentliche Bundesvolk getroffen wurde, von denen des letzten Gerichts im gleichen Masse überboten werden müssen, wie die alte Gottesoffenbarung von der im Sohne. Dann wird man dem Urtheil zustimmen müssen, dass es furchtbar sein muss, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (Hebr 10 31 26f.). Selbst der Gerechte findet hier schwerlich Errettung (I Pt 4 18), weil eben auch er nicht rein ist (vgl. I Cl 17 4 und überhaupt c. 17 18), sondern das Gericht fällt zusammen mit Verdammniss und Verderben (oben p. 38).

Es bedarf keines Beweises, dass diese Gedankenreihe eine juridische Fassung des Vergeltungsgedankens ausschliesst. Nicht als oberstes und massgebendes Leitmotiv für den Gottesgedanken kommt er in Betracht, sondern in Unterordnung unter den Gedanken des Heilsgottes, unter die Idee der Liebe Gottes. Das ist nicht nur eine nothwendige Folgerung, sondern der in unseren Urkunden vorliegende Thatbestand (vgl. p. 18f.). Denn es ist nur die Gnade, auf deren definitives Kommen wir warten (Did 10 6) und die in der Enthüllung Christi uns dargeboten wird (I Pt 1 13, vgl. 1 10). Dann leuchtet das Erbarmen des Herrn auf (Herm S IV 2), wir empfangen es (ib. Vis III 9 8 II Cl 16 2) und werden dadurch geschützt vor den kommenden Gerichten (I Cl 28 1). Das Erbarmen erwarten wir zum ewigen Leben (Jud 21); an jenem Tage beim Herrn Erbarmen zu finden, darauf kommt es an (II Tim 1 18 Ign T 12 3). Nicht Vergeltung, sondern Erbarmen und Liebe ist der entscheidende Gedanke. Denn nicht das Verhältniss von Herr und Knecht, sondern von Vater und Kind hat den Frommen gegenüber in der Ewigkeit Geltung (Apk 21 7). Denen, die Gott lieben, sind seine Verheissungen gegeben (Jac 1 12 2 5 II Tim 4 8). Was Gott in der Ewigkeit gibt, ist nicht der schuldige Lohn, sondern es wird umsonst gegeben (Apk 21 6 22 17), als Gabe (I Cl 35 1—4) seiner Gnade (I Pt 3 7 χάρις ζωῆς). Bedarf diese überwältigende Einstimmigkeit noch weiteren Zeugnisses, so erinnere man sich hier an den Erwählungsgedanken und, was fast noch wichtiger, an den Bussruf. Denn unbeschadet der vorhandenen Sünde[1] bringt doch bei Gottes Vergebungsbereitschaft die Busse das Leben mit sich (Act 11 18). Nicht nur die erstmalige Busse bei der Taufe hat solche Wirkung, sondern auch die Busse der Christen hat die Kraft, die unheilvollen Folgen der Sünde zu beseitigen (z. B. Apk 2 5 16 22 3 19f. Jac 4 8—10 u. s. w.). Damit werden wir aber genöthigt, bei dem Gericht von der bereuten Sünde abzusehen. Noch weiter geht I Pt 3 19f. 4 6, wo selbst den verstockten Sündern der Vorzeit Raum zur Busse und zum Leben vergönnt wird (vgl. oben p. 47f.). Damit kommt zum unverkennbaren Ausdruck, dass nicht Vergeltung, sondern Gnade zum ewigen Leben führt, oder dass wir in die Ausübung der Vergeltung Gottes Gnade und Erbarmen einzurechnen haben. Besonders in Jac 2 12 13 wird diese Verbindung vollzogen. Gerade der Gesichtspunkt der Aequivalenz wird verwendet, um die mechanisch-rechtliche Auffassung aus-

[1] Vgl. dazu das falsche und doch charakteristische Zeugniss des Celsus a. a. O. III 59, 62, 64, 71. Mit der Annahme einer Herrschaft des Moralismus in jener Zeit steht jener Eindruck eines scharfsinnigen Beobachters in schroffem Widerspruch.

zuschliessen. Denn die eigenthümliche Norm des Gesetzes der Freiheit bringt es mit sich, dass das Gericht ohne Erbarmen, mithin rein nach dem Gesichtspunkt des Rechts nur über den ergeht, der selbst kein Erbarmen geübt hat und somit des Erbarmens unwürdig ist. Erbarmen dagegen rühmt sich wieder das Gericht, weil es ebenfalls erbarmendes Entgegenkommen bei Gott findet. Die Verbindung des Gnadenwaltens mit der Vergeltung bietet auch II Tim 1 16—18 II Cl 17 4 (λυτροῦσθαι κατὰ τὰ ἔργα, vgl. auch 3 3) Herm Vis III 9 8. In anderer Weise wird der Lohngedanke umgebogen, wenn Babels Strafe verdoppelt wird (Apk 18 6), oder wenn umgekehrt der Lohn die Leistung so überragt, wie die eigentliche Sache (τὸ αὐθεντικόν) das blosse Bild (ἀντίτυπον II Cl 14 3ff., vgl. 8 5). Ja, derselbe Brief bietet sogar eine direkte Polemik gegen die Lohnsucht. Die Frömmigkeit, nicht der Gewinn ist es, wonach die Gerechten trachten (vgl. I Tim 6 5, auch Act 8 18ff.). Desshalb ertheilt Gott seinen Lohn nicht alsbald, um alle gewinnsüchtigen Seelen fernzuhalten (II Cl 20 4).

Unsere Darstellung dürfte erwiesen haben, dass nicht nur bei einem oder dem anderen Autor, sondern nach dem allgemeinen Bewusstsein jener Zeit der Vergeltungsgedanke nirgends im Gegensatz zur Gnadenherrschaft, sondern unter ihrer Voraussetzung, gleichsam als Näherbestimmung, geltend gemacht wird. Ein Ausfluss der Gnade und des Erbarmens Gottes ist es, wenn er den Gerechten, ohne die ihnen noch anhaftende Sünde in Rechnung zu ziehen, ihre Gutthat mit ewigem Leben vergilt. Aber auch die Vergeltung, die den Gottlosen zu Theil wird — ihnen wird nur ihr Recht, nicht Gnade —, wird, obwohl sie sui juris ist, doch als Mittel dem Gnadenwalten Gottes untergeordnet. Allerdings bleibt es nun trotz der ausschlaggebenden Stellung der Gnade dabei, dass der Zusammenhang von Werken und ewigem Leben nach dem Verhältniss von Lohn und Leistung beurtheilt wird, und wir haben gesehen, wie kräftig dieser Zusammenhang betont wird. Man könnte nun beides, die kräftige Betonung der Gnade und der Werke, für divergirende, ja widersprechende Gedankenreihen ansehen. In Wirklichkeit bilden sie für das Bewusstsein der Zeit zwei zusammengehörige Seiten der Wahrheit, die sich zur inneren Einheit zusammenschliessen. Gottes Gnade und christliche Werke bilden keinen Gegensatz, sondern diese sind überhaupt nur in Abhängigkeit von Gottes Gnade denkbar (p. 22f.) und sind Glaubenswerke (p. 126f.). Dieser Gesichtspunkt tritt gerade dort überall mit bemerkenswerther Deutlichkeit hervor, wo von den Werken das vollendete Heil abhängig gemacht wird. Es ist lehrreich, einmal die Werke zusammenzustellen, von denen die Erlangung der Seligkeit

bedingt wird. Man wird keines nennen können, von dem so häufig die Seligkeit abhängig gemacht wird, als die Uebung der Geduld (Hebr 10 36 Jac 1 12 5 11 Apk 3 10 II Tim 2 12 I Cl 5 5 34 8 35 3 4 45 8 II Cl 11 5 Did 16 5 Ign S 9 2, vgl. 10 2 M 9 2 R 10 3), und gerade sie ist ja das spezifische Glaubenswerk und im Grunde garnichts Anderes als die Bewährung des Glaubens selbst. Auf derselben Linie liegt das so hochgeschätzte Martyrium, das selbstverständlich den Eingang in Gottes Reich sichert (z. B. Herm S IX 28), oder, mit dem Apokalyptiker zu reden, der Sieg über das Thier (Apk 2 7 11 17 26 3 5 12 21 21 7 15 2), die Bewährung der Treue gegen den Herrn (Apk 2 10). Man nehme hinzu, dass die unverfälschte Bewahrung der prophetischen Worte für das Heil entscheidende Bedeutung hat (Apk 1 3 3 11 20 22 7 18f.), dass die Irrlehrer und ihre Hörer dem Verderben verfallen (z. B. II Pt 2 1ff. Ign T 6 2 Ph 3 3 II Cl 10 5 Polyc 7 1 etc.), dass der Abfall vom Glauben nothwendig das Verderben mit sich führt (z. B. Hebr 6 4—8 10 29 Apk 21 8 δειλοί; II Cl 17 5—7 Herm S VIII 6 4 IX 19 1 26 3ff.). Man wird sich dann der Anerkennung nicht entziehen können, dass die spezifischen Glaubenswerke ganz besonders als Bedingung des Eingehens in's Leben gedacht werden. Daneben werden freilich als Hinderungen der Beseligung allerlei grobe Sünden angeführt, z. B. Hurerei und Ehebruch (Hebr 13 4), Mord, Giftmischerei und Götzendienst (Apk 21 8, vgl. 9 21, auch I Tim 1 9 10 Did 2 1—6), aber ihr Widerstreit gegen den Glauben (vgl. I Tim 1 11), die praktische Gottesleugnung, die darin enthalten ist, die ärgerliche und greuliche Gemeinheit, die sich darin ausspricht (vgl. βδέλυγμα Apk 17 4f. 21 8 27 Tit 1 16; σκάνδαλα Mt 13 41; μίασμα II Pt 2 20 2 10 Jud 8 Tit 1 15 und das bezeichnende Bild II Pt 2 22, auch Hebr 12 16), tritt so deutlich an den Tag, dass es hier keiner näheren Erörterung mehr bedarf. Auch Paulus hat nicht anders geurtheilt (Abth. II p. 134f.). Wie aber diese Urtheile mit der Werthschätzung des Glaubens sich auf's Beste vertragen, zeigt Hermas. Indem er in S VIII den Christenstand unter dem Bilde von Weiden darstellt, die vom Baum des Gesetzes geschnitten sind, weist er an dem Zustand der Ruthen, sie seien grün oder mehr oder minder trocken, oder mit Rissen u. s. w., den Zustand der Christenheit mit ihren mannigfaltigen Sünden und Gebrechen nach. Keine Sünde aber, so gross sie auch sei, vermag für sich den Menschen zu verdammen. So lange noch etwas von Saft in der Ruthe ist, wird sie nicht aufgegeben. Erst wenn sie völlig vertrocknet ist, ist nichts mehr zu machen. Das ist eine bedeutsame organische Auffassung des Christenlebens! So lange die Sünden noch nicht den Christenstand und den Glauben selbst vernichtet haben,

lässt sich auf Besserung und auf Beseligung hoffen. Die gleiche organische Auffassung zeigt Jacobus, wenn er dem Hören des Wortes sein Thun zur Seite stellt (1 22 ff., vgl. II Cl 13 2). Der dem Worte innewohnende Gehalt kommt eben zum Ausdruck erst dann, wenn das ganze Leben dadurch geregelt wird. Wir dürfen daraus den Schluss ziehen, dass die einheitliche Fassung des Christenlebens als eines im Glauben geführten Lebens (p. 126f.) gerade da in Anschlag gebracht werden muss, wo von den Werken die Erlangung des Lebens abhängig gemacht wird.

Das Recht dieser Annahme bestätigt sich dadurch, dass sogar die paulinische Auffassung des Glaubens als des Heilsorgans reproduzirt wird und zwar in einer Freiheit, die zeigt, dass es sich um mehr als einen unverstandenen Rest paulinischer Einwirkung handelt. Allerdings kommen nicht alle Schriften gleichmässig in Betracht. Desshalb gebe ich bei der Wichtigkeit der Sache die Uebersicht nach den einzelnen Schriften geordnet. Nach I Pt 1 5 bewacht der Glaube zur Errettung, diese ist sein Ziel, das man davonträgt (1 9). Wer an Christus glaubt, wird nicht zu Schanden (2 6f.), vielmehr wird bei der Parusie der Glaube Lob, Herrlichkeit und Ehre eintragen (1 7). Auch in Act lässt sich, und zwar in allen Theilen des Buches gleichmässig, dieselbe Auffassung beobachten. Der Glaube erlangt den Geistesbesitz (11 17 19 2), die schliessliche Errettung (16 30f.) und das ewige Leben (13 48, vgl. auch noch 10 43 13 39 15 9 11). Ganz besonders vertritt Hebr diese Auffassung vom Glauben. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen (11 5f.) Durch Glauben ward Henoch entrückt, ohne den Tod zu schauen (11 5), durch Glauben Rahab vor dem Untergang bewahrt (11 31). Die Zuversicht hat grossen Lohn (10 35), denn durch Glauben ererbt man die Verheissungen (6 12). Nur die Gläubigen gehen in Gottes Ruhe ein (4 3), während die Ungläubigen ausgeschlossen werden (3 18 19 4 6). Diese Betonung des Glaubens liegt ferner in I Tim vor. Gott ist der Erretter seiner Gläubigen (I 4 10), der Glaube die Bedingung der Errettung (2 15); nur in seiner Geleitschaft befinden sich Liebe und Heiligung (ib.). Das Kämpfen des Glaubenskampfes ist ein Ergreifen des ewigen Lebens (6 12, vgl. II Tim 4 7), ja man glaubt an Christus εἰς ζωὴν αἰώνιον. Glaube und ewiges Leben sind unmittelbar verbunden (1 16). Die Ungläubigen sind es, die Gott auf dem Wüstenzuge in's Verderben stürzte (Jud 5).

Dass die Apostel nicht vergeblich liefen, schreibt Polyc 9 2 ihrem Glauben und ihrer Gerechtigkeit zu; unsere Herrschaft mit Christus lässt 5 2 durch unseren Glauben bedingt sein. Did 16 5 verheisst denen

die Errettung, die im Glauben beharren. Hermas weiss, dass in der grossen Trübsal der Mensch nur durch Gottes grossen und herrlichen Namen errettet werden kann und mahnt, in Erinnerung an seine grossen Thaten Muth zu fassen (Vis IV 2 4, vgl. 1 8); er vermag das schöne Wort zu finden, dass der Glaube stark und mächtig ist, denn Alles verheisst er, Alles vollendet er, während der Zweifel alle seine Werke verfehlt (M IX 10). Noch kräftiger wird der Zusammenhang des Glaubens mit dem Heil bei Barn betont. Ausdrücklich heisst es, dass wir, durch den Glauben lebendig gemacht, leben werden (6 17), und diese Verbindung ist dem Verfasser sehr geläufig und kehrt mehrfach wieder (11 11 9 2 3 12 7, vgl. 12 3 1 6, auch 13 7). Auch Ignatius bezeichnet nicht nur den Glauben als den (bleibenden) Anfang des Lebens (E 14 1), sondern weiss, dass den Gläubigen das Kreuz Errettung ist (18 1, vgl. ἡμῖν opp. ἀπιστοῦσιν). Die Gläubigen entfliehen dem Sterben (T 2 1) und werden auferweckt (9 2). Selbst die himmlischen Mächte werden gerichtet, wenn sie nicht glauben (S 6 1; — vgl. auch noch M 9 1 Ph 8 2).

9. Man würde freilich fehlgehen, wollte man alle diese Worte im genuin paulinischen Sinn interpretiren. Die genauere Untersuchung wird im nächsten Kapitel den vorhandenen Abstand festzustellen haben. Aber soviel dürfte doch erwiesen sein, dass die Stimmung des gesammten Urchristenthums der paulinischen in diesem Punkte sehr viel näher steht, als es der erste Eindruck erscheinen lässt. Man hat ein Gefühl dafür, dass im tiefsten Grunde das Heil ausschliesslich Gottes Gabe ist und durch den Glauben angeeignet wird. Die Werke werden in Abhängigkeit von Gottes Gnade und als Glaubenswerke aufgefasst. Das religiöse Interesse ist doch schliesslich das höchste und beherrschende. Aber daneben steht allerdings nicht nur das bestimmte Bewusstsein von der inneren Einheit des religiösen mit dem sittlichen Leben, sondern eine starke, selbständige Werthschätzung des ethischen Faktors um seiner selbst willen. Eben dies ethische Interesse ist es, was im Vergeltungsgedanken ausgesprochen wird. Es kann auch anders ausgedrückt werden, z. B. kann einfach hingestellt werden, dass ohne Heiligung Niemand den Herrn sehen wird (Hebr 12 14), dass alles Unreine ausserhalb der heiligen Stadt bleiben muss (Apk 21 27 22 15), dass nur eine geheiligte Gemeinde in Gottes Reich eingeht (Did 10 5 6), und nur seine Heiligen an der Auferstehung zum Leben theilhaben (16 7). Solche und ähnliche Sätze hat man nicht durch den Vergeltungsgedanken vermittelt zu fassen, sondern sie haben ihre unmittelbar überzeugende Kraft in dem Gefühl des Kontrastes zwischen dem Unreinen und Heiligen oder der Zusammengehörigkeit

des Heiligen mit Gott und seinem Heil. Der Vergeltungsbegriff geht aber darüber hinaus, indem er ausdrücklich ein festes Verhältniss ursächlicher Art zwischen beiden setzt, wie zwischen Lohn und Leistung.

Allerdings kann ja dies Verhältniss ein rein äusserliches sein, aber man meint doch, wenn man das Bild von Lohn und Leistung braucht, mehr als einen zufälligen und willkürlichen Zusammenhang des Guten mit der Seligkeit. Lohn und Leistung sind zwar oft sehr verschieden, aber zwischen beiden besteht das innere Band, dass der Arbeiter seines Lohnes werth ist (z. B. I Tim 5 18, vgl. I Cl 34 1). Entsprechend sind die, welche ihre Kleider nicht besudelten, werth, mit Christus in weissen Kleidern zu wandeln (Apk 3 4 — vgl. auch Ign S 9 2 Herm S VIII 2 5 etc.). Man kann aber ebenso des ewigen Lebens unwerth (Act 13 46, vgl. Mt 22 8) und aller Strafe werth sein. Der innere Werth also, wie er aller innern Nichtigkeit und Leere (vgl. z. B. Jud 12 13) gegenübersteht (vgl. p. 98), bildet das Bindeglied zwischen dem Guten und der Seligkeit. Durch die Uebung des Guten erworben, macht er, wobei freilich von aller noch vorhandenen Sünde und Unfertigkeit abgesehen werden muss, des ewigen Lebens werth. Ich komme auf diesen Zusammenhang bald zurück. Vorerst stelle ich fest, dass noch in anderen Formen eine innere Verbindung der Gerechtigkeit und Seligkeit ausgesprochen wird. Man denkt sie verbunden wie Saat und Ernte. Die Gerechtigkeit, die selbst bereits Frucht der himmlischen Weisheit ist, wird als Aussaat gedacht (Jac 3 18), und wie der Landmann geduldig die Zeit abwartet, bis die Erde ihre Frucht bringt, so der Christ die Parusie (5 7f.). Entsprechend stellt Apk 14 14—20 den Gerichtstag als den Tag der Ernte vor. Die Ernte des Landes ist reif geworden für die Sichel und die Trauben für die Kelter und werden eingeerntet. Auch II Cl 20 3 lässt die Gerechten in Geduld ihre Frucht abwarten, und 19 3 bezeichnet sogar die Auferstehung als die unsterbliche Frucht. Es wird mithin nicht eine äusserliche und mechanische Verbindung zwischen Gerechtigkeit und ewigem Leben gedacht — das wäre ein an sich mögliches, aber doch irriges Verständniss des Vergeltungsgedankens — sondern eine innerlich begründete, organische, wonach in Gottes Garten aus der Saat der Gerechtigkeit die Frucht der Auferstehung wächst. Es gibt noch andere Bilder für den gleichen Gedanken. Die Gerechtigkeit geht dem Frommen, wenn er Eingang in Gottes Reich sucht, als Herold voran (Barn 4 12), oder die Werke geben ihm das Geleit (Apk 14 13). Die Rechtsthaten sind das hochzeitliche Gewand der Heiligen (19 8 Mt 22 11ff.), und wer sein Gewand vor dem Diebe wahrt, braucht nicht nackend zu gehen und in Schande zu fallen (Apk 16 15, vgl. 3 18). Wer Oel auf seiner Lampe behält, kann dem Bräutigam

entgegengehen (Mt 25 1ff.). Noch kühner wird die Bildersprache, wenn Jac 5 5 die Ueppigkeit der Reichen ein Mästen am Schlachttag nennt, und wenn 5 3 der Rost an ihrem Gold und Silber ihnen nicht nur ihre Ungerechtigkeit bezeugt, sofern sie ihre Schätze ungenutzt liegen liessen, sondern gar sie selbst ergreift und ihr Fleisch verzehrt. Es ist ersichtlich das Bestreben, die unausbleibliche Nothwendigkeit des Gerichts aufzuweisen, das sie selbst durch ihre Thaten für sich vorbereiten, was in solchen Sätzen sich ausspricht.

Wie die Frucht bei aller Unterschiedenheit von dem Samen, aus dem sie hervorgegangen ist, seine Art an sich tragen muss, so muss die vollendete Seligkeit mit der Gerechtigkeit gleichartig sein und ihr Wesen zeigen. In der That hat sich bereits p. 66f. ergeben, dass zur Seligkeit auch die Gerechtigkeit gehört. Diese wichtige Anschauung bestätigt sich uns aber von Neuem, wenn wir auf den wichtigen Begriff des Lebens achten. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das Heilsgut des Lebens durchaus ethisch geartet gedacht wird. Ignatius führt tiefsinnig aus, dass Christus, unser von ihm unabtrennbares Leben, zugleich des Vaters Willensmeinung sei, die wir befolgen müssen (E 3 2), und erklärt für Zweck und Ziel dieses Lebens die Liebe (14 1). Er mahnt, aus dem bereits vor uns liegenden Leben (vgl. auch M 5 1) uns nicht durch Satan in Gefangenschaft führen zu lassen (E 17 1). Ebenso warnt Barn 2 10 davor, uns nicht durch Satan von unserem Leben fortschleudern zu lassen, und der Vergleich von 6 17 mit 11 11 zeigt, dass das Heilsleben sich im Fruchttragen wirksam erweist. Die Gerechtigkeit ist das Thor, durch das man zum Leben eingeht (I Cl 48 1—4) oder der Weg, der zum Leben führt (ib. v. 4 Did 1 1 2 4 14). Durch Sinnesänderung schenkt man sich Errettung und Leben (II Cl 19 1); sie erneut das Leben (Herm S IX 14 3, vgl. VIII 6 6). Dies ist in den Geboten enthalten und daher in Allen, die die Gebote erfüllen (ib. VIII 7 6). Dagegen die Bosheit verdirbt und raubt das Leben (Vis III 9 9 M II 1). Leben und Frömmigkeit gehören zusammen (II Pt 1 3), und man muss für sein Leben wachen (Did 16 1).

Noch stärker tritt die ethische Beziehung bei dem korrelaten Begriff des Todes und des Verderbens hervor. Nicht nur ist die Sünde der Weg zum Tode (Barn 5 4 11 7 19 2 20 1 Did 1 1 5 2) oder ein Fallstrick des Todes (Barn 19 8 Did 2 4), sondern der Sünder geht bereits verloren (ἀπόλλυσθαι im praes. II Cl 1 4 2 5 15 1 17 1 Ign E 17 2, vgl. auch Herm Vis III 7 2). Die Begierden streiten wider die Seele (I Pt 2 11 Polyc 5 3), sie verzehren den Menschen und tödten ihn in ihrem Werk (Herm M XII 1 2f. 2 1—3 S VI 1 4). Die Sünden bringen Pein mit sich (VI 5 7), und die vollendete Sünde gebiert den Tod (ib.,

auch M XII 2 3 und besonders Jac 1 15). Wer sich selbst rühmt, ist bereits verloren (Ign T 4 1 P 5 2). So wohnt denn in den Bösen der Tod (Herm S VIII 7 6). I Tim 5 6 redet vom Tod bei lebendigem Leibe, Apk 3 1 2 von einer todten oder doch ersterbenden Gemeinde, Jac 5 20 von einem Todeszustande bei sündigen Brüdern; II Pt 2 19 (vgl. v. 12 14) nennt die Knechte der Begierde Knechte der Vergänglichkeit, sofern eben die Begierde sich auf's Vergängliche richtet (vgl. noch I Pt 1 18 ματαία ἀναστροφή und Hebr 6 1 9 14 νεκρὰ ἔργα). Kann es so trotz des Christenthums durch sittliche Verwahrlosung zum Todeszustande kommen, so ist andererseits der Zustand vor dem Gläubigwerden als Todeszustand gedacht. Unsere Herzen waren bereits verzehrt durch den Tod und der Gesetzlosigkeit (ἀνομία) des Irrthums hingegeben (Barn 14 5), eine Behausung der Dämonen (16 7). Ebenso identifizirt Hebr 2 15 diesen Todeszustand mit der Teufelsknechtschaft. Unser ganzes Leben war nichts als Tod, voller Irrthum und Verderben (II Cl 1 6 f.).

10. Es ist offenbar eine allgemein feststehende Ueberzeugung, um die es sich handelt. Leben und Verderben sind ethisch geartet, und der definitive Zustand der Seligkeit oder des Verderbens ist nach seiner innerlich-geistigen Seite nur die Reife und Vollendung der sittlich-religiösen Haltung des Glaubens und der Gerechtigkeit oder der Gottlosigkeit. Durch diese Gedankenreihe sind wir aber bereits über die Betrachtung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Heilsvollendung hinausgeführt worden. Denn der Begriff des Lebens und Verderbens war nicht nur auf den zukünftigen, sondern schon auf den gegenwärtigen Zustand bezogen. Aus dem Bereiche des Lebens, in dem sie sich schon befinden, nicht herauszutreten, das Leben, das sie bereits besitzen, wachsam zu behüten, werden die Christen ermahnt. Von hier aus ergibt sich ein wichtiger neuer Gesichtspunkt. Die Uebung der Gerechtigkeit dient dazu, uns in dem Bereiche des Lebens, des Heiles, in dem wir uns schon befinden, dauernd zu erhalten. Bleiben wir in der Heilssphäre, so erleben wir naturgemäss auch die Heilsvollendung. Die Fortdauer und Befestigung des Heilsstandes ist durch die Uebung des Guten bedingt, das ist ein Gedanke, der nicht selten mit grosser Deutlichkeit ausgesprochen wird. Besonders Apk bringt ihn zum Ausdruck. Thut eine nachlässig gewordene Gemeinde nicht wieder ihre früheren Werke, so stösst Christus ihren Leuchter von seinem Platze (2 5); wer sich nicht von Irrlehre wendet, gegen den führt er Krieg (2 16), aber wer sein Wort bewahrt, den behütet er vor der grossen Versuchung (3 10), und wer bis an's Ende seine Werke bewahrt, dem schenkt er königliche Macht (2 26). Es gilt daher das festzuhalten, was man hat,

um seine Krone sich nicht nehmen zu lassen (2 25 3 11, vgl. 16 15, auch 3 4). Aber auch sonst findet sich der gleiche Gedanke. Das Liebeswerk der Gemeinde in Vergangenheit und Gegenwart lässt es nicht zum Abfall vom Glauben kommen (Hebr 6 9—10). Durch Reichthum an guten Werken schaffen sich die Reichen eine gute Grundlage für die Zukunft, um das wahre Leben zu ergreifen (I Tim 6 19). In Uebung der Gastfreundschaft hat schon mancher Engel beherbergt (Hebr 13 2). Wer Gerechtigkeit übt, wird bis zuletzt errettet (II Cl 19 3) und ist es werth, an jeder Gnade reich zu werden (Ign S 9 2). Auch die sündentilgende Kraft der Liebeserweisung durch mahnenden Zuspruch oder milde Handreichung (Did 4 6 Barn 19 10, II Cl 15 1 16 4)[1], aus alttestamentlichen Worten übernommen (vgl. Uhlhorn a. a. O. p. 48ff.), gehört hierher. An sich sind auch solche Worte ganz unbedenklich und gehen über den Gedanken der sittlichen Bedingtheit der Sündenvergebung, wie er auch bei Johannes (Abth. III p. 45) vorliegt, nicht hinaus. Verdächtig ist nur der Zusammenhang mit der bereits stark ausgebildeten und veräusserlichten Methode der jüdischen Praxis, wie er doch in Did und II Cl unverkennbar fortwirkt (p. 89f.). Zum prinzipiellen Ausdruck bringt den Zusammenhang der Gerechtigkeitsübung mit der Fortdauer des Heilsstandes II Pt 1 10 11 mit der Mahnung, durch Gutesthun die christliche Berufung und Erwählung festzumachen und so den Eingang in das ewige Reich zu sichern. Noch schärfer kommt der gleiche Gedanke in der Auffassung der Taufe zum Ausdruck. Diese hat rettende (I Pt 3 21) und Leben mittheilende Kraft (Herm S IX 16 3ff.). Aber es gilt, durch ein reines und heiliges Leben das Taufsiegel rein und unbefleckt zu erhalten. Beschmutzt man es durch unbereute Sünde, so wird man aus der Gemeinschaft der Gerechten und des Lebens ausgeschlossen (IX 17 4f. VIII 6 3 II Cl 6 9 7 4—6 8 6).

Dass der Uebung des Guten solch' eine den Heilsbesitz bewahrende und vermehrende Kraft zugeschrieben werden kann, ergibt sich offenbar aus dem inneren Zusammenhang beider als berechtigt. Aber nun wird in vielen von den Ausführungen, die wir vorführten, beides nicht unmittelbar verbunden, sondern die Verbindung durch den Gottesgedanken, d. h. mehr oder minder durch den Vergeltungsgedanken, vermittelt gedacht. Bedenkt man, dass das vollendete Heil nicht durch blosse Entwicklung des bereits vorhandenen hergestellt werden kann,

---

[1] I Pt 4 8 Jac 5 20 I Cl 49 5 dürften kontextgemäss anders zu verstehen sein (vgl. von Soden z. St.), doch scheint mir eine volle Sicherheit der Auslegung, weil es sich eben um die Anlehnung an ein gangbares Citat handelt, nicht erreichbar zu sein.

dass es dazu besonderer Gottesthaten bedarf, so wird man in jener Vermittlung nichts Befremdliches finden. Das Verhältniss zwischen Gerechtigkeit und Seligkeit wird dadurch nicht zu einem äusserlich willkürlichen gemacht. Im Gegentheil haben wir bereits feststellen können, dass Gottes Gesetz in seinem inneren Wohlgefallen am Guten, in der Güte und Vollkommenheit seines Wesens wurzelt (p. 123). Daraus ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit, dass Gott sich mit allen seinen Heilsgaben dem, der das Gute thut, zuwendet, von dem Bösen aber seine Hand abzieht. Zwar folgt aus der Erhabenheit seines Wesens, dass er treu bleibt, auch wenn wir untreu werden, weil er sich selbst nicht verleugnen kann (II Tim 2 13, vgl. Rm 3 3f.). Aber ebenso fest steht, dass die Sünde eine von Gott trennende und scheidende Kraft in sich haben muss. In dem Verhältniss zu Gott haben wir eine neue Gedankenreihe, welche nicht minder, wie die Anschauung von Leben und Tod über allen Unterschied von Gegenwart und Zukunft hinausgreift und eine Einwirkung der Gerechtigkeitsübung nicht nur auf die Gestaltung des zukünftigen, sondern schon des gegenwärtigen Heilsstandes mit sich bringt. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass unser Verhältniss zu Gott jederzeit den Einfluss seines Wohlgefallens oder Missfallens an unserer Lebensführung wird bemerken lassen. Wie unser Leben im Guten uns am Gerichtstage beim Herrn Erbarmen finden lässt (p. 140), und es desshalb darauf ankommt, fleckenlos und untadlig vor ihm zu erscheinen (z. B. II Pt 3 14 Ign T 12 3 R 4 1 etc.), wie wir den Trug dieser Zeit hassen müssen, um für die kommende Liebe zu finden (Barn 4 1), so ist natürlich auch der ganze gegenwärtige Heilsstand davon abhängig, dass wir Gottes Liebe und Wohlgefallen besitzen. Gottes Wohlgefallen aber erwirbt man, wenn man seinen Willen thut (vgl. Act 13 22). Insbesondere an Demuth und Gottesfurcht hat er Gefallen (I Pt 5 5f. Jac 4 6—10 I Cl 21 8), ebenso an reiner Liebe (I Cl 21 8) und am Wohlthun (Hebr 13 16, auch Jac 1 27 und oft). Ja die Liebe ist recht eigentlich der Weg, der zu Gott hinaufführt (Ign E 9 1) und uns mit ihm verbindet (I Cl 49 5). Ohne Liebe ist es unmöglich, Gott zu gefallen (ib.). So besteht denn unsere Aufgabe darin, uns in seiner Liebe zu erhalten (Jud 21), uns als Kinder Gottes und Brüder Christi zu bewähren, indem wir den Willen des Vaters thun (II Cl 9 10 11, vgl. p. 131f.). Wenn wir uns Gott nahen, so naht er sich uns (Jac 4 8). Mit dieser Gottesnähe und Liebe Gottes sind uns natürlich auch alle seine Heilsgaben geschenkt. Auf die geistigen Güter weisen die Belege in p. 147f. Aber ebenso reisst der Herr seine Frommen aus der Versuchung (II Pt 2 5 7 9), sorgt für sie (I Pt 5 7), erhört ihre Gebete (I Pt 3 12 7 Jac 4 3 5 16 I Tim 2 8 9 Barn 3 4 5 Herm

Vis III 10 6 M IX S V 3 9 etc.), erweist ihnen Gnade und jegliches Erbarmen und erhöht sie zur rechten Zeit (I Pt 5 5f. Jac 4 6 10 II Tim 1 16). Ja wie der gegenwärtige und zukünftige Gnadenstand, so kann selbst die erstmalige Berufung zum Glauben durch vorangehende Gerechtigkeitsübung bedingt sein (Act 10 4 31 35 I Cl 35 12—36 1, vgl. Abth. III p. 46).

Der Werth des Guten wird gemeinhin durch die göttliche Vergeltung und das göttliche Wohlgefallen veranschaulicht, er tritt aber auch in anderer Weise an den Tag, durch seine objektiven Wirkungen. Sind die guten Werke schön und sind sie den Menschen nützlich (Tit 3 8, p. 121), so ist es nur natürlich, dass sie eine Frieden stiftende und einigende Gewalt besitzen (vgl. p. 96). Den Guten wird so leicht Niemand schädigen (I Pt 3 13); wer seine Hasser liebt, wird keinen Feind haben (Did 1 3); die Verleumdung hält mit Niemand Frieden; wer sich ihrer aber enthält, stellt sich gut mit allen Anderen (Herm M II 3); die der Gemeinde trefflich gedient haben, erwerben sich eine schöne Ehrenstufe und können mit Freimuth auftreten (I Tim 3 13, vgl. 5 17 etc.). Aber die Wirkung des Guten kann über die Schaffung eines persönlichen Friedensverhältnisses noch hinausgehen und zur eindringlichen Glaubensverkündigung werden. Durch die Gutthat können die Lästerer zunächst beschämt und zum Verstummen gebracht werden (I Pt 2 15 3 16 Tit 2 8), allmählich können sie durch den guten Wandel auch ohne Wort gewonnen werden (I Pt 3 1f.). II Cl 13 3 4 zeichnet den widerspruchsvollen Eindruck, wenn die Worte die wunderbare Grösse der Feindesliebe preisen, die Thaten aber nicht einmal die Liebe zu denen, die uns lieben, bewähren. Ignatius wünscht durch sein Martyrium ein Wort Gottes zu werden (R 2 1) und bittet die Christen, den anderen Menschen die Gelegenheit zu geben, in Folge ihrer Werke zu Jüngern gemacht zu werden (E 10 1). Umgekehrt weist Did 4 10 die Herren darauf hin, dass sie, wenn sie bei Behandlung ihrer Sklaven sich der Rücksicht auf Gott entschlagen, jenen Veranlassung geben, die Gottesfurcht fahren zu lassen. So werden die bösen Werke eine Predigt des Unglaubens, die guten aber des Glaubens. Diese Frucht aber ist von unendlichem Werth. Ist es doch nichts Geringeres als Errettung einer Seele vom Tode (vgl. z. B. Jac 5 20 II Cl 15 1), was man damit schafft. Es ist daher ein grosser Lohn der Glaubenswerke, wenn ihnen ein Missionserfolg verheissen wird (Apk 3 8f.). Aber soweit geht ihr Werth, dass sie selbst für Gott etwas Gutes zu schaffen vermögen. Denn sie bewegen zum Preise Gottes und seines heiligen Namens, während durch böse Werke der Seinigen seine Lehre verlästert wird (z. B. I Pt 2 12 4 11 16 II Pt 2 2 I Tim 6 1 Tit 2 5 10 II Cl 13 1 2 4). Der höchste Zweck Gottes in der

Welt ist nothwendig die Verherrlichung seines Namens und eben hierzu leistet die Uebung des Guten einen werthvollen Beitrag. So erstreckt sich die Rückwirkung des Sittlichen bis in den Mittelpunkt der Religion.

Unsere bisherige Darstellung der Einwirkungen der Sittlichkeit auf die Religion bewegte sich ganz auf dem Gebiete des Objektiven. Der objektive Heilsstand in seiner Förderung oder Schädigung kam zur Darstellung. Um ganz ausserhalb des gläubigen Subjekts liegende, von seinem Empfinden unabhängige Vorgänge handelte es sich. Selbst der Gedanke des Lebens und des Todes war ganz objektiv behandelt. Es versteht sich aber von selbst, dass diese Vorgänge zugleich in's subjektive Bewusstsein treten und dies beeinflussen müssen. Wird doch eben geglaubt, dass jene objektiven Vorgänge sich vollziehen, dass der Heilsstand des gläubigen Objekts durch seine sittliche Haltung in dieser oder jener Richtung real verändert wird. Fassen wir daher in's Auge, inwieweit unsere Schriften auf eine Einwirkung der sittlichen Uebung auf die religiösen Funktionen bereits hinweisen. Vielfach bezeugt wird der Gedanke, dass die Uebung des Guten ein Gefühl innerer Befriedigung hervorrufe: Der Werkthäter wird selig sein in seinem Thun (Jac 1 25), während dort, wo Hader und Streit herrschen, Unruhe zu finden ist (3 16). Freude und Frohlocken bei der Uebung der göttlichen Gebote bezeugt auch Barn 1 6 4 11 und hält darum das Gebot der Erfüllung für werth (21 8). Umgekehrt weist I Tim 6 10 auf die durchbohrenden Schmerzen, die manche sich durch Liebe zum Gelde zugezogen haben, und II Pt 2 8 lässt sogar das blosse Sehen und Hören der Greuelthaten den gerechten Lot in so starke Mitleidenschaft ziehen, dass sie eine tägliche Qual für seine Seele waren. Am stärksten treten diese Beobachtungen bei Hermas auf (vgl. p. 95): Jeder, der die Gerechtigkeit übt, wird selig in seinem Leben (M VIII 9 Vis II 3 3), wer nicht in Gottes Geboten wandelt, unselig (S X 4 1), zunächst freilich desshalb, weil ihm am Ende Leben oder Verderben zu Theil wird (Vis II 3 3 S X 4 1), aber doch nicht allein aus diesem Grund. Der Weg der Gerechtigkeit führt nicht nur zu dem erwünschten Ziele, er ist auch an sich gerade und eben, so dass man bequem und ohne Anstoss darauf wandeln kann; er ist weder rauh, noch dornig. Der Weg der Ungerechtigkeit ist dagegen krumm, unwegsam und dornig, reich an Hemmnissen (M VI 1 2—4). Das deutet auf die innere Befriedigung, die mit Uebung der Gerechtigkeit verknüpft ist. Denn Gottes Gebote sind gross und schön und gewaltig und froh und herrlich und vermögen das Herz des Menschen zu erfreuen (S VI 1 1 M XII 3 4). Es gibt für den Frommen nichts Süsseres und Milderes als diese Gebote (M XII 4 5). Viele, die das Gute üben, schwelgen

darin, d. h. sie thun es gern und mit Vergnügen (S VI 5 7). So ist z. B. die Langmuth süsser als Honig, während der Jähzorn bitter und unnütz ist (M V 1 6). Als besonderes Merkmal der Leidenschaft wird angegeben, dass sie ein unsteter Dämon sei, der den Menschen hierhin und dorthin zieht (M II 3 V 2 7). Den Menschen, die sich ihr ergeben, zieht sie viele Seelenpein zu (S VI 5, vgl. M IV 2 2 Vis III 7 5 f.). Auf dem Wege der Tugend dagegen geht sich's eben und in Fröhlichkeit (M II 4).

Es liegt in der Natur der Sache, dass durch diese Beseligung oder Trübung des religiösen Selbstbewusstseins das gesammte religiöse Leben mitbestimmt werden muss. Der Begriff, durch den dieser Zusammenhang festgestellt wird, ist der des Gewissens. Dies ist es zweifellos, in dem der Ertrag des guten oder bösen Handelns zum Bewusstsein kommt (vgl. besonders Hebr 10 2 συνείδησις ἁμαρτιῶν). Dem bösen Handeln gemäss wird auch das Gewissen böse (Hebr 10 22) und befleckt (Tit 1 15), ja es kann sogar Brandmale davontragen (I Tim 4 2). Umgekehrt kann es gut (z. B. I Tim 1 5), rein (z. B. I Tim 3 9), ohne Anstoss (ἀπρόσκοπος Act 24 16) und Tadel (I Cl 1 3) sein. Kurz, es bietet stets ein getreues Bild des sittlichen Gesammtzustandes des Menschen. Ebenso wesentlich ist aber dem Gewissen die Beziehung auf Gott (vgl. besonders συνείδησις θεοῦ I Pt 2 19 u. s. auch Act 23 1 24 16). Es bezeichnet die subjektive Stellung des Menschen zu Gott, sein Gottesbewusstsein so, wie es sich in Gemässheit seines Handelns gestaltet. Welche Bedeutung es für alle religiöse Uebung haben muss, liegt auf der Hand. Nur in reinem Gewissen darf man Gottesdienst halten (I Cl 45 7 II Tim 1 3) und im Gebet zu Gott treten (I Cl 34 7 41 1 II Cl 16 4 Did 4 14 = Barn 19 12). Nur die Gerechten können mit Zuversicht bitten (II Cl 15 3), dagegen macht z. B. die Leidenschaft des Zornes oder die Genusssucht ebenso untauglich zum Gebet (Herm M V 1 6 Jac 4 3, vgl. I Tim 2 8 Did 14 1—3), wie die Traurigkeit des Zweifels (Herm M X 3 2—3, vgl. Jac 1 6 f.) oder der Mangel an innerer Sammlung (Sim II 5—6). Ebenso gibt natürlich ein gutes Gewissen den Menschen gegenüber Zuversicht (z. B. Act 23 1 Hebr 13 18 I Pt 3 16) und somit Ueberzeugungskraft (vgl. I Cl 2 4). Damit zeigt sich deutlich, in welch' inniger Verbindung das religiöse mit dem sittlichen Handeln steht. Wie der ganze Heilsstand, so ist auch die Sicherheit und Freudigkeit, mit der der Christ vor Gott tritt, durch seine sittliche Bethätigung, durch seine gesammte Lebensführung wesentlich bedingt. Gewiss ist der Gedanke der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit der übergreifende, und demgemäss kann sich der Gläubige über den Zusammenhang zwischen Sünde, Schuld und Unheil erheben und an die

Barmherzigkeit appelliren; aber diese ist selbst eine sittliche Grösse, und ihre Gabe erschliesst sich voll erst im sittlichen Leben. Sie zerreisst daher den Zusammenhang zwischen Sünde und Verderben nur, um mit um so grösserer Kraft die Einheit von Gerechtigkeit und Leben festzustellen.

11. Unsere Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit hat ein nicht ganz einheitliches Bild ergeben. Auf der einen Seite mussten wir eine Tendenz zum Moralismus konstatiren. Die Begründung der sittlichen Verpflichtung auf den Lohngedanken ist die durchschlagende, und ihr gegenüber tritt die Begründung auf die Erhabenheit des Heiles verhältnissmässig zurück. Die Einsicht, dass die Verpflichtung die innere Freiheit nicht aufhebe, fehlt nicht; aber viel stärker macht sich doch das Bedürfniss nach festen sittlichen Ordnungen geltend. Die Verbindung der Verpflichtung einmal mit dem Massstab der äusseren Ordnung, alsdann mit dem einer mechanischen Deutung fähigen Gedanken der Vergeltung stellt einen Zusammenhang her, der sich in der späteren Entwicklung als verhängnissvoll erwiesen hat. Es treten sogar durch Vermittlung jüdischer Tradition Anweisungen hervor, welche selbst den freiesten Erweis der Gnade Gottes, die Sündenvergebung, dem Gesichtspunkt der Vergeltung unterordnen und eine Handhabe zu starker Veräusserlichung bieten mussten. Aber andererseits lässt sich doch nicht verkennen, dass alle diese Momente, die so schwer wiegen, wenn wir sie mit dem Blick auf die Zukunft betrachten, viel von ihrem Bedenklichen verlieren, sobald wir jene Zeit für sich nehmen. An den entscheidenden Punkten hält die fromme Ueberzeugung an der Ueberordnung der Gnade und des Erbarmens über das Recht fest; überhaupt wird in den Vergeltungsgedanken Gottes Gnade und die bleibende Unvollkommenheit des Frommen eingerechnet, und es besteht zwischen Heil und Gerechtigkeit eine innere Verbindung, die aus der ethischen Art des Heilsgutes und Gottes selbst resultirt. Das sind Momente, die trotz allen formalen und inhaltlichen Abstandes dieses Christenthums von dem eines Paulus oder Johannes die innere Einheit und Kontinuität der religiösen Entwicklung sichern. Damit sind für eine Verständigung über die Begriffe der Errettung, Rechtfertigung und Sündenvergebung gewisse Grundlagen bereits gewonnen. Wie verschiedenartig die Ausbildung dieser Begriffe sein mag, sie hebt doch die Uebereinstimmung im innersten Kern nicht auf, in der Ueberzeugung, dass unser Heil im letzten Grunde auf Gottes Erbarmen ruht. Der innere Zusammenhang der Sache erfordert es sichtlich, dass wir bei Darlegung des gegenwärtigen Heiles jetzt jenen Begriffen eine Untersuchung widmen.

Fünftes Kapitel.

Errettung, Rechtfertigung und Sündenvergebung.

1. Gehen wir von dem umfassendsten Gedanken aus, von der Errettung. Die ungemeine Bedeutung dieses Begriffs für die Gedankenwelt des Urchristenthums liegt auf der Hand. Dem Charakter des Alten Testaments entsprechend bezieht sich יֵשַׁע mit Derivaten, dessen Uebersetzung σωτηρία ist, zunächst auf die Errettung von Feinden, bezeichnet dann aber immer mehr die grosse nationale Befreiung (z. B. Ex 14 13 15 2 Jes 45 17 46 13 52 10 etc.) und wird somit zum Ausdruck für die messianische Befreiung (Ps Sal 10 9 12 7, Test XII Patr. Sym. 7, Jud 22 Benj 9 10 Lc 1 69 71 77 Apk 19 1, vgl. SANDAY and HEADLAM, Comment. of the ep. to the Romains[2], Edinb. 1896, p. 136f.). In unserer Litteratur wird es, wenngleich die allgemeine Verwendung nicht ganz verschwindet (z. B. I Tim 4 10 vgl. Sap 16 7, I Cl 59 3 4; daneben steht es gelegentlich im profanen Sinn), dem christlichen Heilsgedanken entsprechend, zur technischen Bezeichnung der gesammten Seligkeit, allerdings zunächst in negativer Form. Aber wie schon יֵשַׁע zur positiven Bezeichnung des Heiles werden kann (z. B. Ps 132 16 Jes 61 10) und wie die LXX selbst שָׁלוֹם durch σωτηρία wiedergeben können (Gen 26 31 28 21 44 17) und חָיָה (vivifico) durch σώζω (Gen 47 25 Esth 4 11 Ez 33 12 etc.), so wird auch im Neuen Testament σωτηρία gelegentlich direkt zur positiven Heilsbezeichnung (z. B. Hebr 5 9 αἰώνιος, vgl. Jes 45 17; 2 3 1 14 II Tim 2 10 Apk 7 10). Den strengen Gegensatz zur Errettung bildet Tod und Verderben (vgl. Jac 4 12 σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, 5 20 σώσει ἐκ θάνατου, Jud 23 ἐκ πυρός; vgl. noch II Cl 1 4 7 2 5—7 Did 16 5), wie umgekehrt mit der Errettung ewiges Leben (σ. καὶ ζωὴ αἰώνιος Ign E 18 1) und ewige Herrlichkeit (II Tim 2 10) unmittelbar verbunden ist. Aber wie die Begriffe des Lebens und des Todes selbst ethisch geartet sind, so nothwendig auch der der Errettung. Wird über Leben und Tod durch Gottes Gericht entschieden, und manifestirt sich im Verderben Gottes Zorn, so bildet nothwendig die Errettung dazu den Gegensatz (Herm Vis III 6 1 οὐκ ἔχουσιν σωτηρίαν . . . διὰ τὴν ὀργὴν τοῦ κυρίου; vgl. Rm 5 9 Apk 6 16f. 11 18).

In dieser ethischen Beziehung liegt die Möglichkeit, die Errettung im spezifischen Sinn schon als etwas Gegenwärtiges zu betrachten. Zunächst eignet ihr natürlich ebenso wie dem messianischen Heil Zukunftscharakter. Diese Grundlage bleibt auch fast überall deutlich erhalten (z. B. Hebr 9 28 Act 2 21 I Pt 1 5 9 II Tim 4 18 etc.). Aber nicht minder sicher gilt die Errettung als eine bereits in der

Gegenwart sich vollziehende (vgl. z. B. σωζόμενοι Act 2 47 I Cl 58 2 60 1, sowie zahlreiche andere Belege). Da nun die endgiltige Errettung und Heilsvollendung noch aussteht, so ist es eben der ethische Charaker des Begriffs, der eine solche Prolepse ermöglicht. Die Errettung vollzieht sich dadurch, dass der Mensch fromm wird und dem Zorne Gottes keinen Anlass gibt. Diese Fassung, die dem Verhältniss von Religion und Sittlichkeit auf's Beste entspricht, ist die allgemein herrschende. Busse oder Bekehrung erretten den Menschen (Act 5 31 28 27f. Jac 5 20 I Cl 7 6 7 II Cl 8 2 13 1 19 1 Herm M X 2 4, vgl. Act 2 40), und die Errettung wird vom Gehorsam (Hebr 5 9), vom Bleiben in Glauben, Liebe und Heiligung (I Tim 2 15), von der Gottesfurcht (I Cl 21 8), allgemein von der Erfüllung der Gebote oder der Uebung des Guten (I Cl 58 2 II Cl 4 1 2 15 1 19 3 Herm Vis II 3 2 III 6 1 M XII 3 6 Ign P 1 2) abhängig gemacht. Man muss suchen, was uns retten kann (Barn 4 1), thun, was zur Rettung führt (ἀνήκοντα εἰς σ. Barn 17 1 I Cl 45 1, vgl. Hebr 6 9). So kommt es, dass man sich selbst retten kann (I Tim 4 16, II Cl 15 1) und Andere (ib., auch Jac 5 20 Jud 23 etc.).

Damit ist aber der beherrschenden Stellung der Gnade nichts vergeben. Denn das Wort der christlichen Verkündigung ist es, dem die Macht der Errettung innewohnt (Jac 1 21, vgl. Act 11 14 I Pt 2 2 Barn 19 10). Dem Menschen ist sie etwas so völlig Neues, dass er darüber bestürzt wird. Denn nie hat er solche Worte gehört, ja nicht einmal begehrt, sie zu hören (Barn 16 10). Damit vergleiche man die schöne Ausführung über Mt 9 13 in II Cl 2 4—7: nicht das Stehende, sondern das Fallende zu stützen, das ist gross und wunderbar. So wollte auch Christus das dem Verderben bereits Verfallende erretten. Wird hiermit auf's Stärkste betont, dass die Anregung zur rettenden Busse auf Gottes zuvorkommende Gnade zurückgehen muss, so stellen andere Worte den gesammten neuen Lebenswandel, durch den der Mensch errettet wird, als Gottesthat hin. Das dauernde Annehmen des rettenden Wortes beruht darauf, dass Gott uns durch das Wort wiedergeboren und es unserer Seele eingepflanzt hat (Jac 1 18 21). Das gute Gewissen ist Gottes Gabe auf unsere Bitte hin bei der Taufe (I Pt 3 21), die eben damit uns rettet. Errettet sind wir durch die Erneuerung im Bade der Wiedergeburt (Tit 3 5). In anderem Bilde wird die rettende Gnade als unsere Erzieherin von der Gottlosigkeit zur Frömmigkeit beschrieben (Tit 2 11f., vgl. II Tim 3 15).

Besonders interessant ist eine andere Ausführung. II Pt 3 15 stellt die Forderung auf, dass die Christen Gottes Langmuth für Errettung achten sollen und begründet sie durch den Hinweis auf Paulus, der den Lesern das Gleiche geschrieben habe. Was der Verfasser

meint, wird noch deutlicher durch 3 9; Gottes Langmuth ist es, die den Sündern noch Zeit gewährt, damit alle zur Busse kommen. Er versteht mithin die paulinische Predigt dahin, dass Gott den Sündern noch eine Gnadenzeit zur Busse gewähre. In der That findet sich Rm 2 3—5 genau der gleiche Gedanke[1]. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser auf diese Ausführung sich bezieht. Er hat mithin den Apostel nicht missverstanden. Aber er begnügt sich mit der Auffassung, die Paulus mit der ganzen Gemeinde theilte. Die eigenthümliche Konzeption des Apostels ist ihm undurchsichtig geworden (V. 16). Der gleiche Gedanke begegnet uns noch mehrfach. Die parallele Stelle Jud 4 weist auf Leute, die Gottes Gnade zur Schwelgerei missbrauchen. Analog ist auch Act 5 31, wo die Beziehung auf Christus hinzutritt. Die Erhöhung Christi zum Erretter hat den Zweck, Israel Busse zu geben. Den gleichen Zweck hat nach I Cl 7 4 Christi Tod. Denn sein Blut ist unserer Errettung wegen für die ganze Welt vergossen und hat ihr die Gnade der Busse gebracht. Wir sehen mithin, dass die Erscheinung der Gnade Gottes in Jesus Christus die Voraussetzung der Busse und somit der Errettung bildet. Die durch die Gnade ermöglichte oder direkt herbeigeführte Busse und neue Lebensführung gewährleistet die kommende Errettung. In dieser Erkenntniss glaubt II Pt die Quintessenz der paulinischen Predigt zu besitzen.

Aber wie von Paulus dieser Gedanke zu seiner eigenthümlichen Konzeption von der Rechtfertigung umgebildet wird, so lässt sich eine analoge Umbildung auch in unserer Litteratur nachweisen[2]. Soll die Busse Rettung mit sich bringen, so muss natürlich die Voraussetzung gemacht werden, dass sich mit ihr Sündenvergebung verbindet. Denn Errettung und Anrechnung von Sünde schliessen sich aus (vgl. Herm Vis I 2 1 II 2 5). In der That machen zahlreiche Belege es unzweifelhaft, dass die Errettung Sündenvergebung einschliesst. Christi Erhöhung zum Erretter bezweckt die Mittheilung der Sündenvergebung (Act 5 31, vgl. 13 26 mit 38 f.). Nach dem Zusammenhang von Hebr 2 10 mit V. 11 ist Christus der Urheber der Errettung für Gottes Söhne, weil er sie von Sünden heiligt. Sünder zu erretten, Langmuth zu erweisen, ist der Zweck des Kommens Christi (I Tim 1 15 f.). Sein Erbarmen (II Cl 1 4—7) und seine (Act 15 11) oder Gottes Gnade (II Tim 1 9 Tit 2 11 3 4 f. I Pt 1 10 Polyc 1 3) sind die bestimmenden Motive der Errettung (vgl. schon Ps 6 5 30 17 108 26 Osea 1 7 LXX). Christi Kreuz ist für uns Errettung und Leben (Ign E 18 1), denn er litt für

[1] Vgl. Abth. II p. 155—157.

[2] Uebrigens liegen schon im Alten Testament Anknüpfungspunkte für diese Fassung des Begriffs (vgl. z. B. Ps 50 14 16 Ez 36 29 LXX im Zusammenhange).

unsere Sünden, damit wir errettet würden (S 2 7 1 I Cl 7 4 7). Hiernach ist es deutlich, dass die Errettung die sündenvergebende Gnade Gottes voraussetzt, und sofern der Christ bereits zu ihr berufen ist (II Tim 1 9 II Cl 2 7 9 5), in der Taufe die rettende Gnade bereits empfangen hat (I Pt 3 21 Tit 3 5 Herm Vis III 3 5), kann sie bereits als vollzogen gedacht werden (II Tim 1 9 Tit 3 5 Polyc 1 3 II Cl 1 4 7 2 5—7 3 3 9 2 5 14 2 Herm Vis III 3 5).

Der Parallelismus zur Rechtfertigungslehre zeigt sich auch in anderen Punkten. Die Errettung wird dadurch angeeignet, dass man im Glauben (Act 16 31 I Pt 1 59 I Cl 12 1 Ign Ph 5 2 Did 16 5, vgl. übrigens schon I Makk 2 59) die rettende Hand des Herrn ergreift, seinen Namen anruft (Act 2 21 4 12), ihn preist (I Cl 35 12) und auf ihn hofft (Barn 12 3, vgl. Ps 15 9 36 40 LXX). Ferner ist vielfach der Gedanke der Errettung mit der Erscheinung Christi verknüpft. Er ist der Erretter im spezifischen Sinn (Act 5 31 13 23 II Tim 1 10 Tit 1 4 2 13 3 6 II Pt fünfmal, I Cl 36 1, vgl. 38 1 58 2 II Cl 20 5 Ign E 1 1 M in. Ph 9 2 S 7 1 Polyc in.; vgl. Hebr 2 10 5 9). Mit seiner Erscheinung (z. B. II Tim 1 9 10 Tit 2 11 3 4 II Cl passim), insonderheit seinem Tode (z. B. I Cl 7 4 Ign E 18 1), seiner Auferstehung (Act 5 31), seiner Parusie (Hebr 9 28 Ign Ph 9 2) verbindet sich die Errettung. Die Uebereinstimmung mit der paulinischen Rechtfertigungslehre liegt bei dieser Wendung des Gedankens der Errettung deutlich zu Tage.

2. Gehen wir zur Nachwirkung der Rechtfertigungslehre selbst über[1]. Für ihre ursprüngliche Konzeption ist der Gegensatz gegen die jüdischen Ansprüche auf Beobachtung des Gesetzes durch die Heidenchristen massgebend. In dieser Beziehung hat der Paulinismus durchschlagend gewirkt. Setzte er an Stelle des mosaischen Gesetzes den Glauben, schaffte er für ein gesetzesfreies Christenthum Raum, so ist eben dieser Grundgedanke in das allgemeine Bewusstsein übergegangen. Die Apostelgeschichte stellt, wenngleich mit Ungenauigkeiten im Einzelnen, so doch dem Hauptgedanken nach gewiss mit geschichtlicher Treue dar, dass die gesetzesfreie Christenheit auch in Jerusalem Anerkennung fand; die Apokalypse pfropft auf die unverkennbar in jüdischem Geiste und Stile gehaltene Hoffnung des Zwölfstämmevolks das messianische Heil für unzählbare Völkerschaaren auf. Der grosse Apostel der Beschneidung legt einer späteren Zeit nach Rm 1—3 (und Act 10 34 f.?) dar, dass sie auf Grund der Gerechtigkeit unseres Gottes gleichwerthigen Glauben erlangt habe (II Pt 1 1) und bezeugt ihr die wahre Gnade Gottes (I Pt 5 12). Noch im ersten Jahrhundert kann nicht nur Univer-

[1] Vgl. dazu Abth. II Kap. VI, Abth. III Kap. III.

salismus, sondern auch Gesetzesfreiheit als gesicherter Erwerb der Kirche gelten. Allerdings noch nicht als unbestrittener. Hebr 13 9—13 und Barn 3 6, die Irrlehrer der Pastoralbriefe (Tit 1 10 3 9 I Tim 1 7) und der Ignatianen (Ph 6 1 M 10) zeigen eine Unterströmung, die nicht unbedeutend gewesen sein wird. Indess scheint es sich auch hier nirgends mehr um die Annahme des ganzen Gesetzes gehandelt zu haben. Durch die Uebernahme des Alten Testaments als heiliger Schrift, durch das Prophetenthum, durch den jüdischen Ursprung der ersten Generation von Heidenmissionaren war ein breiter Strom nicht nur jüdischer Gedanken, sondern auch jüdischer Gebräuche auf heidnischen Boden überführt worden. Darin lag selbst für geborene Heiden eine Versuchung, jüdisch zu leben, jüdischer zu sein als manche Judenchristen (Ign Ph 6 1 Barn 3 6). Dazu kam das jüdische Element in den Gemeinden, mochte es durch Zuzug aus judenchristlichen Enclaven oder durch Uebertritt von Diasporajuden in die christlichen Gemeinden sich verstärken.

Diese Bemerkungen wollen das schwierige Problem des Judenthums der Heidenkirche nicht erledigen[1]. Das liegt ausserhalb unserer Aufgabe. Nur darauf kommt es an, zu zeigen, dass die vom Apostel gestellte Forderung der Gesetzesfreiheit erfüllt ist, auch wenn über ein Mehr oder Minder jüdischer Sitte noch gestritten wird. Wo aber der Gegensatz gegen das Judenthum in der Kirche in Frage steht, da werden auch die paulinischen Schlagworte wieder lebendig. Act 13 38f. 15 10 11 bietet den genuinen paulinischen Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade: Wir vermögen das Gesetzesjoch nicht zu tragen; im Gesetz des Moses wird Niemand ganz gerechtfertigt und mithin überhaupt nicht gerechtfertigt; in Christus aber wird jeder Gläubige gerechtfertigt und durch seine Gnade errettet. Auch in der ganz anders gearteten Ausführung des Hebräerbriefs klingt der paulinische Gegensatz von Gesetz und Evangelium durch; so in der Gegenüberstellung der schreckhaften Sinaierscheinung und der erhabeneren, aber doch tröstlichen Erscheinung des himmlischen Jerusalem (12 18—24). Die Schwäche und Unnützlichkeit des Gebotes (7 18) erinnert an Rm 8 3. Auch der Gegensatz zwischen dem Bunde der Werke und der Vergebung tritt 8 6ff. hervor. Paulinisch ist der Satz, dass einem Gerechten ein Gesetz nicht auferlegt wird (I Tim 1 9), paulinisch das Zeugniss des Ignatius, dass wenn wir bis jetzt nach dem jüdischen Gesetz lebten, wir bekennen, die

---

[1] Ebenso muss von einer Untersuchung der spezifisch-judenchristlichen, ebionitischen Anschauung hier abgesehen werden, weil ihr Ertrag für unsere Frage zur Schwierigkeit und Unsicherheit des Problems in umgekehrtem Verhältniss stehen würde.

Gnade nicht empfangen zu haben (M 8 1, vgl. 9 1 2 10 3). Aber auch in den mit Hebr verwandten Ausführungen des Barn begegnet uns die Bemerkung, dass Christi Gesetz ohne zwingendes Joch ist (2 6, vgl. überhaupt p. 122f.), und direkt an Paulus erinnert es, wenn bei der allegorischen Deutung der Asche der rothen Kuh auf Christi Tödtung durch die Sünder, Barn triumphirend darauf hinweist, dass nun nicht mehr Männer, nicht mehr Sünder den Ruhm haben (vgl. Rm 3 27 4 2), Gott Sündopfer zu bringen, sondern er in seiner Gnade allein die Sühne beschafft hat (Barn 8 2).

Diese Sätze zeigen, dass der paulinische Gegensatz von Gesetz und Gnade fortwirkt. Doch hat man die Ablösung vom Buchstaben des Gesetzes durch eine andere, auch bei Paulus vorhandene Betrachtung fundamentirt. Das Gesetz als sinnliche Grösse hat seinen Werth nur in der Allegorie auf Christus. Sofern es im Judenthum den Kult regelt, ist es durch Christi Erscheinen abrogirt (Hebr 8 13 13 10 13 etc.). Es hat auch Vergebung nie wirklich erreicht, sondern ging nur auf levitische Reinheit aus (10 1—4 11 9 13). Es ist nur eine konsequente Fortentwicklung[1], wenn Barn von hier aus dem ungläubigen Judenvolk als solchem den Besitz des Bundes überhaupt bestreitet (13—14 4). Die Beschneidung am Fleische wirklich auszuführen, hat ein böser Engel sie berückt (9 4). Die Speisegebote hat Moses geistlich verstanden, die Juden in fleischlicher Begier (10 9). Die ungläubigen Juden sind die Synagoge des Satans (Apk 2 9), sie sind einfach Heuchler (Did 8 1). Der Besitz Gottes und des Lebens wird ihnen abgesprochen (II Cl 2 3 14 1). Die Gottesoffenbarung des Alten Testaments, die Patriarchen und alle Frommen werden für die Christenheit in Anspruch genommen. Mit der gesammten Schrift wird auch das geistlich, d. h. rein ethisch verstandene und auf Christus bezogene Gesetz zum Besitzthum der Christenheit (p. 122). Ja selbst die Kultordnungen werden als Muster für die Gemeindeordnung der Christen herangezogen (I Cl 40—43 Did 13 3).

Der paulinische Gegensatz von Glauben und Gesetzeswerken wirkt also nach, ist aber doch bereits antiquirt, weil der Kampf gegen den Judaismus in der Kirche verhältnissmässig zurücktritt, und weil die Frage, unter welcher Bedingung die Christenheit das in der Schrift überlieferte Gesetz sich anzueignen vermochte, eine neue Problem-

[1] Allerdings war ein solcher Standpunkt nur dem geborenen Heiden möglich, für den das Alte Testament ein eigenes Leben nie besessen hat. Philo, der Meister der allegorischen Auslegungskunst, hält neben der Allegorie an der buchstäblichen Auslegung fest; beides verhält sich nach ihm wie Leib und Seele (Bauer, Philo p. 105).

stellung[1] enthielt, und ihre Lösung von anderen Gesichtspunkten aus erfolgen musste. War nun von hier aus auch die paulinische Rechtfertigungslehre veraltet, so hatte doch Paulus selbst ihr im Römerbrief eine neue Wendung gegeben und den Gegensatz des Glaubens resp. der Gnade zu aller Werkgerechtigkeit herausgearbeitet. In dieser allgemeinen Form finden wir den Gedanken mehrfach wieder, auch Jac 2 hat nur den allgemeinen Gegensatz zwischen Glauben und Werken im Auge. So stellt Tit 3 5 7 fest, dass wir, durch Gottes Gnade gerechtfertigt, nach seinem Erbarmen und nicht etwa auf Grund von Werken, die wir in Gerechtigkeit gethan hätten, errettet sind. II Tim 1 9f. hebt hervor, dass die rettende That unserer Berufung nicht nach unseren Werken, sondern nach Gottes eigenem Vorsatz und seiner in Christus geschenkten Gnade erfolgt sei. Polycarp citirt Eph 2 8f., dass wir durch Gnade, nicht auf Grund von Werken errettet sind, nach Gottes Willen durch Jesus Christus (1 3) und nennt Jesus Christus das Angeld unserer Gerechtigkeit (8 1). Mit besonderer Kraft wird der gleiche Gedanke in I Cl hervorgehoben: durch Gottes Willen sind wir in Christus berufen und werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt, auch nicht durch unsere Weisheit, Verstand, Frömmigkeit oder Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbrachten, sondern durch den Glauben (32 3 4). Hat doch Gott alle seine Wohlthaten schon im Voraus für uns bereitet, ehe wir geboren waren (38 3). Die gleiche Stimmung spricht Ignatius aus; er weiss, dass er durch seinen Fortschritt in der Jüngerschaft Christi noch nicht gerechtfertigt ist (R 5 1) und will durch das Kreuz, den Tod, die Auferstehung und den Glauben gerechtfertigt werden (Ph 8 2). Man nehme hinzu, dass auch Hebr 10 38 11 4 7 die Glaubensgerechtigkeit lehrt und nach Barn 13 7 Abraham allein auf Grund seines Glaubens (μόνος πιστεύσας) für gerecht erklärt wurde. Auch Hermas lässt den Bussengel darauf hinweisen, dass bereits Alle von dem erhabensten Engel, d. h. dem Sohne

[1] Das wird meist verkannt. Es ist selbstverständlich, dass die wunderbaren Spekulationen des Apostels, die in schulmässig rabbinischer Form die ganze Menschheitsentwicklung umspannen, bis auf die tiefsten Fragen und hart bis an die Grenze des Begreifbaren vordringen, nicht alsbald aufgefasst sind. Dafür fehlten schon die geistigen Capacitäten. Als Heiden in die Gemeinde eintraten, die es vermocht hätten, seinem kühnen Gedankenfluge zu folgen, war schon eine überwältigende Menge von Neuem hinzugekommen. Aber loser als der Zusammenhang Luther's mit seinen Epigonen ist der der alten Gemeinden mit Paulus, relativ bemessen, kaum zu nennen. Auch Paulus hat das Christenthum mit der richtig verstandenen alttestamentlichen Religion identifizirt (z. B. Rm 3 31 7 12), und die Heiden haben in kräftigem Antijudaismus die jüdischen Elemente der alttestamentlichen Religion beseitigt (gegen Harnack, Dgg. I[3] p. 87 1).

Gottes in Gestalt der Kirche gerechtfertigt wurden (M V 1 7, vgl. Vis III 9 1).

Schon diese Zusammenstellung beweist, dass die paulinische Anschauung zweifellos fortwirkt, was ja auch Jacobus indirekt bezeugt. Ja es muss noch mehr gesagt werden. In Verbindung mit der Bedeutung, die man dem Glauben beimisst (p. 143f.), mit der Betonung der Grösse der Gnade Gottes (p. 18—23, 140f.), mit dem lebhaften Bewusstsein der Sünde (p. 118f.) gewinnen diese Worte Gewicht genug für uns, um der üblichen Annahme, dass Paulus unverstanden geblieben sei, ein gerechteres Urtheil entgegenstellen zu können. Soweit der Gegensatz der Gnade Gottes gegen allen Eigendünkel und alle Selbstüberhebung in Betracht kommt, denkt die gesammte Heidenchristenheit jener Tage paulinisch, und auch die entscheidende Bedeutung der göttlichen Gnade kann, obwohl sich an einem Punkte Unsicherheit findet, als allgemeine Ueberzeugung behauptet werden. Das schliesst freilich wesentliche Unterschiede vom paulinischen Typus nicht aus.

Die Verallgemeinerung des Gegensatzes gegen den Judaismus hatte es mit sich gebracht, dass Paulus formell einen Gegensatz zwischen Glauben und Werken statuirt hatte, von dem er sachlich sehr weit entfernt war. Jene Form nun ist unverständlich, ja sie ist anstössig geworden. Diese Thatsache wird uns Jac 2 14ff. II Pt 3 16 direkt bezeugt. Dem Antinomismus gegenüber galt es vielmehr, die Zusammengehörigkeit des Glaubens mit den Werken zu betonen. Nicht der blosse Gottesglaube, sondern der auf Grund der Werke bewährte Glaube trägt die Rechtfertigung davon (Jac 2 22—25). Aber auch wo man sich direkt an Paulus anschliesst, vertritt man den gleichen Gedanken. Ohne jede Empfindung eines Widerspruchs hebt I Cl 9 3 hervor, dass Henoch auf Grund seines Gehorsams gerechtfertigt wurde, oder dass Rahab durch Glauben und Gastlichkeit gerettet wurde (12 1, vgl. 11 1). Denn eben an der Gastfreiheit ward ihr Glaube erkannt, wie der Abraham's am Gehorsam (10 1, vgl. 31 2). Schon der Hebräerbrief vertritt die gleiche Auffassung (πίστει ὑπήκουσεν 11 8, vgl. 4 7 etc.). Zwischen Glauben und Glaubenswerken wird überhaupt kein Unterschied gemacht. Man nehme noch einige charakteristische Aeusserungen aus anderen Schriften hinzu. Wer wird, so fragt II Cl 6 9, unser Anwalt sein, wenn wir ohne Werke gefunden werden, und Barn 4 10 mahnt: Bleibt nicht für euch allein, als wäret ihr bereits gerecht gesprochen. Die Gerechtigkeit ist Anfang und Ende des Gerichts (1 6), dem Guten geht seine Gerechtigkeit voran (4 12), nur auf Grund des Zeugnisses über seinen guten Wandel wird das Fleisch gerechtfertigt (Herm S V 7 1), durch Werke wird man gerechtfertigt, nicht durch Worte (I Cl

30 3). Daher ist zwar der Glaube der Anfang des Christenlebens, sein Ziel aber die Liebe (Ign E 14 1). Stillschweigend oder ersichtlich werden mithin die Werke als nothwendige Mittelglieder der definitiven Annahme bei Gott in die Rechtfertigung eingerechnet, ein Ergebniss, das mit unserer Analyse der Errettung wie mit der Untersuchung des vorigen Kapitels auf's Beste zusammenstimmt. Man meint den Sinn des paulinischen Gedankens damit erschöpft zu haben, dass man die Werkgerechtigkeit und jeden Anspruch Gott gegenüber ablehnt. Den Unterschied kann man vielleicht so bezeichnen, dass (neben einem erstmaligen Sündenerlass bei der Taufe) die Rechtfertigung des Frommen auf Grund des Glaubens gelehrt, die Paradoxie einer Rechtfertigung des Gottlosen durch den Glauben bei Seite gelassen wird.

Immerhin darf man nicht vergessen, dass Paulus den Gedanken der Rechtfertigung auf die dauernde Sündhaftigkeit („Gottlosigkeit") des Christenlebens selbst noch nicht mit Sicherheit bezogen, sondern diese Verbindung nur gelegentlich gestreift hat. Diese Beziehung wurde erst dann nothwendig, wenn man den definitiven Charakter der Rechtfertigung als einer ein für alle Mal vollzogenen Gottesthat mit der Fortdauer der Sünde in der Christenheit zusammenzudenken sich gezwungen sah. Mit der Thatsache offenkundiger und schwerer Sünde in der Christenheit sich abzufinden, war unsere Zeit genöthigt. Aber jene kühne Paradoxie des paulinischen Gedankens sich anzueignen, hat sie den Muth und die Fähigkeit nicht besessen. Es fehlt durchaus nicht an Empfindung für die paulinische Tendenz. Diese geht dahin, den ein für alle Mal entscheidenden Ertrag des Todes Christi für die Seligkeit zum Ausdruck zu bringen. Wir werden sehen, wie man in anderer Form ihr zu genügen versuchte. Aber im Rahmen des Rechtfertigungsgedankens wird das Problem nur eben gestreift. So hat ein Ignatius das im Glauben erfasste Kreuz, Tod und Auferstehung als die Sphäre erfasst, in der sich bleibend unsere Rechtfertigung vollzieht (Ph 8 2), und hat Polycarp Christus als das Angeld unserer Gerechtigkeit bezeichnet (8 1). Tit 3 7 zeigt die genuin paulinische Verknüpfung der Rechtfertigung mit dem Leben. Ja Herm M V 1 7 motivirt sogar die Mühewaltung des Bussengels um die Christen durch ihre frühere Rechtfertigung. Aber derselbe Hermas zeigt im Uebrigen den Abstand von Paulus sehr deutlich. Denn die Busspredigt wird als eine neue Aktion Gottes gedacht, die desshalb erfolgt, weil die erste, durch die Taufe den Einzelnen zugetheilte Heilsspende sich als unzureichend erwiesen hat, weil Viele ihr Taufsiegel zerbrochen haben und ein neues Siegel erhalten müssen (S VIII 6 3). Stärker kann in der That die bei der Taufe vollzogene Rechtfertigung nicht verkannt werden.

Denn damit schrumpft sie zu einem erstmaligen Sündenerlass bei der Taufe zusammen, bleibt aber für die Vergebung der Sünden im Christenstande bedeutungslos. Unbestimmtes Schwanken zeigt sich ferner, wie übrigens auch bei Paulus, hinsichtlich des Zeitpunktes der Rechtfertigung. In Beziehung auf den in der Berufung oder der Taufe bereits vollzogenen Akt findet sich der Begriff nur Tit 3 7 Herm M V 1 7 gesetzt. Dagegen legt Barn 4 10 gegen die Annahme, die Rechtfertigung sei schon vollzogen, Verwahrung ein, und Jac 2 23 fasst das Urtheil über Abraham's Gerechtigkeit proleptisch auf. Eschatologisch wird der Gedanke Barn 15 7 Ign Ph 8 2 gefasst, sonst zeitlos und daher bis zum Lebensende stetig vollziehbar (Act 13 39 Hebr 10 38 I Cl 32 4, vgl. Herm Vis III 9 1).

Nimmt man Alles zusammen, so erklärt sich das starke Zurücktreten des Rechtfertigungsgedankens vollkommen. Der Gegensatz gegen den Judaismus ist für die Kirche keine Lebensfrage mehr. Die Frage nach der Stellung zum Gesetz bedurfte unter Festhaltung der unverbrüchlichen Autorität der Schrift zu ihrer Lösung noch anderer Gesichtspunkte als des blossen Gegensatzes. Die formelle Gegenüberstellung des Glaubens und der Werke war unverständlich geworden. Das neue Problem des furchtbar zunehmenden Rückfalls in heidnisches Wesen war von Paulus selbst kaum gestreift und bedurfte scheinbar oder wirklich neuer Mittel. Nimmt man hinzu, dass der paulinischen Terminologie von ihrer Genesis und Ausbildung her eine gewisse Unbestimmtheit und Schwierigkeit anhaftete, so wird es verständlich, dass man das alt gewordene Schwert in der Rüstkammer aufhängte und sich neue Waffen schliff. Es ging mit dem Begriff der Rechtfertigung ähnlich, wie früher mit dem des Reiches Gottes. Jene Verkümmerung des Gedankens ist gewiss nicht ohne Bedeutung. Die Rechtfertigungslehre war es gewesen, in der Paulus, der Heidenapostel, die Verknüpfung des Heiles mit der Person Jesu Christi zum schärfsten verstandesmässigen Ausdruck gebracht hatte. Kam dieser Gedanke in Fortfall, so musste überall dort, wo man ein nüchternes, verstandesmässiges Christenthum pflegte, zugleich die Erkenntniss von der bleibenden Bedeutung des Todes und damit der ganzen Person Christi für das Heil gefährdet werden. In der That zeigt eine ganze Reihe von Schriften, besonders Jac, II Pt, Herm, Did, dass diese Gefahr ernstlich vorlag. Auf der anderen Seite ist freilich durch das Zurücktreten der paulinischen Lehrform noch nichts darüber ausgemacht, ob nicht in anderer Weise die von Paulus intendirten Gedanken sich geltend machen.

3. Dass der Gegensatz anspruchsvoller Werkgerechtigkeit gegen die demüthige Unterordnung unter Gottes Barmherzigkeit erfasst ist,

haben wir bereits festgestellt. Untersuchen wir nun, ob und wie der Zusammenhang der Barmherzigkeit Gottes und seiner sündentilgenden Gnade mit dem Tode Christi herausgearbeitet wird. Dabei ist es nicht die Vorstellung vom Sühntode als solche, der wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden, sondern gemäss unserem Thema von der Seligkeit interessiren diese Zusammenhänge nur insoweit, als der enge Konnex der Person Jesu Christi mit der Heilsgnade erfasst wird. Es wird das Richtige sein, die Aussagen wenigstens der wichtigsten Schriften in ihrem inneren Zusammenhange zu betrachten. Gehen wir von der Apokalypse aus, die sich zwar mit paulinischer Lehre bekannt zeigt (vgl. besonders Apk 1 5 mit Kol 1 18), aber doch ganz ihre eigenen Wege geht. Es ist eine unwiderstehliche Gewalt und Leidenschaft, mit der uns hier das Bild des Gekreuzigten vor die Augen gemalt wird. Vom Hintergrunde einer ganz andersartigen Messiasidee hebt sich um so frappanter die Gestalt des Lammes ab, das geschlachtet ist (5 6 12 etc.). Es ist ein blutdurchtränktes Gewand, in dem Christus zur Parusie kommt (19 13). Dem Blut des Lammes werden unermessliche Wirkungen zugeschrieben. Weil das Lamm geschlachtet ward, ist es würdig, das Buch vom messianischen Heil zu nehmen und zu öffnen (5 9). Nach v. 5 bedurfte es dazu eines Sieges (vgl. 3 21). Beschrieben wird offenbar dieser Kampf und Sieg in 12 7—11. Was hier als Kampf Michael's und seiner Engel mit dem Drachen erzählt wird, deutet der christliche Apokalyptiker auf das Blut des Lammes (vgl. v. 11). Da es sich um Grundgedanken nicht nur des Verfassers, sondern seiner ganzen Zeit handelt, muss es erlaubt sein, diese Züge zu kombiniren. So lange Satan Macht hatte, Gottes Volk zu verklagen, hintertrieb er die Heilsvollendung. Durch Christi Blut ist er besiegt, Christus hat die Macht erhalten (5 12 12 10), besitzt die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (1 18) und ist in den Stand gesetzt, das messianische Heil herbeizuführen. Es ist mithin geradezu Alles, das gesammte Heil und Leben als unmittelbarer Erfolg des Todes Christi gedacht. Diesem Grundgedanken entspricht nun vollständig die Beschreibung der Wirkung des Todes Christi auf die Gläubigen. Der Tod wird als Kaufpreis gedacht, durch den Christus von den Menschen aus allerlei Volk und Geschlecht einen Erstling für Gott und für sich selbst erkauft hat und sie zum Gottesreich und zu Priestern gemacht hat, indem er sie löste von ihren Sünden (1 5f. 5 9 14 3f.). Mit der Sündenvergebung ist also unmittelbar die Einsetzung zu Priestern, das Recht und die Pflicht, Gott zu nahen und der Antheil am Reiche Gottes selbst gegeben. Das Blut des Lammes ist auch der Grund für den Sieg der Christen über die satanische Weltmacht (12 11, vgl. 14 3f.). In eigenthümlicher Weise

mischt sich das Blut der Märtyrer mit dem des Lammes, wenn das Martyrium der grossen Trübsal als ein Waschen und Weissen der Kleider im Blute des Lammes gedacht wird (7 14). Aber auch hier wird die Heilsvollendung davon abhängig gemacht, dass man am Blute des Lammes Antheil hat und dadurch gereinigt ist. Es ergibt sich mithin, dass mit der Sündenvergebung durch Christi Tod auch das Heil der Gottesgemeinschaft, sowie die vollendete Seligkeit unmittelbar gegeben sind. Trotz der völligen Verschiedenheit im Ausdruck stimmt hier die Apokalypse mit dem Grundgedanken des Paulus in überraschender Weise überein.

Ganz ähnlich ist die Auffassung des Heiles, das durch Christi Tod erschlossen ist, in I Pt. Christus ist einmal in Betreff von Sünden gestorben (3 18), und zwar hat er unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen (2 24), wo sie offenbar zugleich mit seinem Leibe gestorben und somit beseitigt sind. Der Sinn kann nur sein, dass Christus vermittelst seines Todes unsere Sündenschuld entfernt hat. Als werthvoller Preis, durch den wir losgekauft sind, wird Christi Blut (1 18) gedacht, während die Besprengung mit dem Blute Christi auf die Opfervorstellung hinweist (1 2). Mit der Beseitigung der Sündenschuld ist aber zugleich die positive Zuwendung zu Gott gegeben. Waren wir zuvor wie irrende Schafe (2 25), Ungerechte (3 18), in Finsterniss (2 9), so sind wir nun zu Gott geführt (3 18), zum Hirten und Hüter unserer Seelen hingewendet (2 25 ἐπεστράφητε pass.), durch Christi Plage aus unserer Krankheit geheilt. Auch die direkte Beziehung auf die Heilsvollendung findet sich 1 18. Wie der Zusammenhang beweist, ist bei der Erlösung vom eiteln, von den Vätern ererbten Wandel nicht die ethische, sondern die religiöse Beziehung vorherrschend. Dem nichtigen, im Vergänglichen verweilenden und im Tode endenden Leben sind die Christen entnommen und durch den unvergänglichen (v. 20 f.) Christus und sein unvergängliches Wort (23 f.) zur Hoffnung des ewigen Lebens erlöst. Durch einen einmaligen Akt (ἐλυτρώθητε aor., vgl. 3 18 ἅπαξ) ist diese Erlösung vollbracht.

4. Ein etwas anderes Bild gewinnen wir aus Act. In schlagender Weise zeigt sich hier der definitive, der entscheidende Charakter der Sündenvergebung durch ihre Verbindung mit der Heilsvollendung. Mit der Sündenvergebung ergreift man unmittelbar das Erbtheil unter den Geheiligten (26 18). Das Wort der Errettung (13 26) von Gottes Gnade hat Macht, aufzubauen und das Erbtheil unter allen Geheiligten zu geben (20 32). Ja nach 3 19—21 führt die Wegwischung der Sünden geradezu die Zeiten der Erquickung vom Angesichte des Herrn herbei Um so auffallender ist es, dass der Zusammenhang der Sünden-

vergebung mit dem Tode Christi gelockert erscheint. Sie wird an Christi Erhöhung (5 31), an seine Vermittlung (13 38), seinen Namen (10 43), seine Taufe (2 38 22 16) oder an den Glauben an ihn (26 18), aber niemals an seinen Tod gebunden. Auch das Citat von Jes 53 in 8 32f. lässt gerade die Beziehung auf die Sündensühne fort. Nur 20 28 wird dem Tode Christi (wenn man υἱοῦ conjicirt) zugeschrieben, dass Gott sich durch ihn eine Gemeinde erworben habe. Durch die Berufung auf geschichtliche Treue in der Wiedergabe der Reden lässt sich schwerlich dieser Umstand erklären. Dagegen spricht das unumstössliche Zeugniss des Paulus (I Kor 15 3). Zu den ersten Stücken seiner Missionspredigt rechnet er die Verkündigung des Todes Christi zur Vergebung der Sünden (vgl. I Th 5 9 10) und bezeugt, diese von der Urgemeinde übernommen zu haben. Das Schweigen des Lucas wird mithin durch geschichtliche Rücksichten nicht gerechtfertigt. Auffällig ist, dass er auch in seinem Evangelium Mc 10 45 vollständig übergeht. Damit stimmt zusammen, dass Lc 3 3 schon der Johannestaufe (vgl. 1 77ff.) Vergebung der Sünden zugeschrieben wird, und 24 47 Christus Busse zur Vergebung der Sünden auf seinen Namen hin zu predigen befiehlt. Darnach ist die Meinung des Verfassers deutlich. In der Endzeit ertönt im Auftrage Gottes der Bussruf zur Vergebung der Sünden durch den Täufer, und der gleiche Bussruf der Apostel unterscheidet sich von jenem ersten nur dadurch, dass sie auf den Namen des Erhöhten und Kommenden (vgl. 3 21 17 31) zur Busse rufen und die Busstaufe vollziehen. Die paulinische Verkündigung ist dem Verfasser undeutlich geworden, zumal er Rm und Gal noch nicht kennt. Mag die Schwierigkeit der paulinischen Gedanken mitwirken, vor Allem wird es der Einfluss des Alten Testaments, der ja überall stark hervortritt, und auch die synoptische Tradition gewesen sein, die ihm die enge Beziehung der Vergebung auf den Tod Christi unverständlich gemacht hat[1].

Diese Auffassung empfiehlt sich dadurch, dass die enge Verknüpfung der Sündenvergebung mit der Busse und Bekehrung (vgl. noch 3 19 5 31 26 18) Act mit anderen Urkunden der späteren Zeit gemeinsam ist (s. u.). Sie hat ferner eine Stütze daran, dass auch andere Schriften Unsicherheit in der Deutung des Todes Christi auf die Vergebung zeigen. Besonders befremdlich ist, zumal im Vergleich mit der sonstigen

---

[1] Immerhin lässt sich fragen, ob nicht zu dieser auffälligen Haltung des Verfassers die ihm zu Gebote stehende (ebionitische?) Tradition mitgewirkt hat. Dann müssten wir annehmen, was nicht unwahrscheinlich ist, dass in Palästina die Beziehung des Todes Christi auf die Sündenvergebung nicht allgemein getheilt wurde. Man denke an die Gegner des Paulus und an die mit diesen wohl zusammenhängenden (Nitzsch, Dgg. p. 37f.) Ebioniten!

biblischen Litteratur, das völlige Schweigen von Jacobus über Christi Tod. Aber dies Schweigen verliert seine Auffälligkeit, wenn man sieht, wie die alten Abendmahlsgebete der Apostellehre zwar von geistlicher Speise, Erkenntniss und ewigem Leben reden (s. u.), aber von der Sündenvergebung auf Grund des Todes Christi nichts zu sagen wissen.

Ueberaus spärlich sind auch die Andeutungen bei Hermas. Der Gottesknecht begnügte sich nicht damit, den Weinberg seines Herrn zu umzäumen, sondern that noch ein Uebriges; er grub ihn um und jätete das Unkraut aus (S V 2 4, vgl. Lc 13 7—9). Der Deutung nach sind das die Sünden der Knechte Gottes (V 5 3). Der Gottessohn selbst in Gestalt eines Knechtes reinigte das Volk von seinen Sünden durch grosse Mühe und Dulden (V 6 2 3). Daneben steht der Gedanke, dass die grosse und heilige Berufung der Taufe uns Vergebung der früheren, aber eben nur der früheren Sünden brachte (M IV 3 1ff., vgl. noch V 1 7). Immerhin findet die Gebundenheit alles Heils an den Sohn Gottes noch in S IX 12 einen kräftigen Ausdruck. Die Erscheinung des Sohnes Gottes am Ende der Tage gleicht einem Thor, durch welches die, die errettet werden wollen, in's Reich Gottes eingehen müssen. Es gibt nur diesen Eingang zum Herrn, und Niemand, selbst die Engel nicht, kann zu Gott eingehen ohne durch ihn. Nahe steht der hier vertretenen Auffassung II Pt. Es wird hervorgehoben, dass der Herr die Christen erkauft habe (II Pt 2 1). Dem entspricht der Gedanke, dass sich mit der göttlichen Berufung eine Reinigung von den früheren Sünden, d. h. ein Schulderlass verband (1 9). Beide Schriften beziehen mithin die Wirkung des Todes Christi auf einen einmaligen Sündenerlass bei der Taufe und bringen so die Abschwächung der paulinischen (urchristlichen) Verbindung des Todes Christi mit der Vergebung nach einer anderen Seite hin zum deutlichen Ausdruck. Für die Sünden der Christen ist die Beziehung auf den Tod Christi auch hier aufgehoben.

5. Einen dritten Typ der Lehre haben wir vor uns, wenn wir die Pastoralbriefe in's Auge fassen. Allerdings stimmen diese mit I Pt und Apk insofern überein, als Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen erscheint, der sich selbst zum Lösegeld für Alle gegeben hat (I Tim 2 5 6). Ebenso heisst es Tit 2 14, dass er sich selbst für uns gegeben habe, um uns von aller Sünde zu erlösen und sich ein Eigenthumsvolk zu reinigen (vgl. noch I Tim 1 15). Ja diese Reinigung von Schuld enthält dem Prinzip nach bereits das ewige Leben in sich. Das werden wir daraus schliessen müssen, dass II Tim 1 10 der Erfolg der Erscheinung unseres Erretters als Vernichtung des Todes bestimmt wird. Man wird beide Gedanken nach Art von I Kor 15 55ff. zu kombiniren haben.

Eigenthümlich ist aber die Fortführung des Gedankens. Es heisst nicht, dass Christus Leben und Unvergänglichkeit hingestellt und zur herrschenden Macht erhoben habe, sondern dass er Leben und Unvergänglichkeit durch das Evangelium habe leuchten lassen. Die Thatsache seiner Auferstehung ist mit ihrer Verkündigung zusammengefasst, und es ergibt sich der Gedanke, dass das Wort Leben in sich enthalte und leuchten lasse, d. h. dass sein Leben durch Vermittlung des Wortes von dem Auge der Erkenntniss aufgenommen und angeeignet werden könne. Wir gewahren hier den paulinischen Gedanken im Stadium der Umbildung in die hellenische Denkweise. Diese Auffassung bestätigt sich I Tim 2 4—6: die Errettung besteht in der Erkenntniss der Wahrheit d. h. des Zeugnisses vom Erlösungstode Christi. Besonders stark ist die Umbildung der Erlösungslehre in Erkenntnisslehre in II Cl ausgeprägt. Christus ist erschienen, um uns zu erretten (14 2); er thut das durch Uebermittlung der Unvergänglichkeit (σωτὴρ καὶ ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας 20 5). Diese vollzieht sich aber nicht etwa durch Mittheilung der Sündenvergebung, sondern, wie der Zusammenhang beweist, durch Kundmachung der Wahrheit und des himmlischen Lebens. Noch unverkennbarer tritt diese Auffassung in den Eingangskapiteln heraus. Um die Aufmerksamkeit für seine Predigt zu schärfen, weist der Verfasser zum Eingang darauf hin, dass wir von Christus und der Errettung nicht gering denken, sondern wissen müssen, aus welchem Zustand wir gerufen wurden und von wem und an welchem Ort und was Jesus Christus für uns litt (1 1—2). Der Grundgedanke ist mithin auch hier, dass Christus durch sein Leiden uns aus dem Verderben errettet und in's Reich Gottes versetzt habe. Aber es ist nicht die Sündenvergebung, sondern die Erkenntniss als Mittelglied gedacht. Der Zustand, in dem wir uns befanden, war dichte Finsterniss, verstümmelte Erkenntniss; wir beteten Steine, Gold und Silber und Erz an, wir, die Lebendigen, opferten todten Götzen; so waren wir dem Verderben preisgegeben und hatten keine Hoffnung auf Rettung; unser ganzes Leben war nichts als Tod (1 6 7 3 1 15 1 17 1). In diesem unserem Zustand hat uns Christus geschaut, sich unser erbarmt und durch seinen Willen uns aus dem Nichtsein in's Dasein gerufen (1 8). Seine That besteht zuvörderst darin, dass wir durch ihn den Vater der Wahrheit erkannten (3 1), dass er uns aufblicken liess (1 6 9 2) und uns das Licht schenkte (1 4). Es ist die Erkenntniss Gottes als des Vaters, die uns aufging, wenn er, wie ein Vater, uns Söhne nannte (ib.). Ueber diesen wichtigen Satz kommt der Verfasser trotz mancher Ansätze (vgl. das ὑπέμεινεν παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν 1 2; das πρῶτον 3 1) nicht hinaus. An die Stelle des bestimmten Gedankens der Sündenvergebung ist der allgemeinere der Gotteserkenntniss

getreten, der zwar die Voraussetzung für jenen bildet, ihn aber doch nicht zu ersetzen vermag. Die gleiche Auffassung bietet Did. Der Dank der Abendmahlsgebete richtet sich ganz wesentlich darauf, dass uns Gott durch seinen Knecht Jesus Unsterblichkeit kundgethan habe und zwar durch Kundmachung des Glaubens und der Erkenntniss (10 2). Denselben Zusammenhang zwischen Kundmachung der Erkenntniss und des Lebens zeigt 9 3. Auch 9 2 geht auf nichts Anderes. Die Kundmachung des Weinstocks David's kann nicht die Kundmachung Christi selbst bezeichnen (gegen Harnack z. St.), sondern geht doch wohl auf den Weinstock der Kirche (vgl. Herm S V 2 2) des Lebens (II Cl 14 1), die in dem Fleische Christi offenbart wurde (ib. v. 2 3). Davidisch ist sie, sofern David die spezifisch messianische Verheissung zuerst gegeben ist. Es zeigt sich also in Did auf's engste verbunden Abendmahl, Gottesoffenbarung und Erkenntniss, sowie ewiges Leben.

Bei Polycarp sind eigene Gedanken hier, wie meist, nicht zu verzeichnen. Doch verwendet er I Pt 2 24 22 (8 1) und spricht aus, dass Christus für unsere Sünden bis zum Tode duldete, und dass Gott durch seine Auferweckung die „Wehen" der Unterwelt (vgl. Act 2 24) auflöste (Polyc 1 2). Sehr viel tiefer und auch eigenthümlicher sind die Gedanken des Ignatius. Nach v. d. Goltz läge bei ihm die Vorstellung vor, dass Christi Tod an sich keinen Heilswerth hat, sondern nur als durch die Auferstehung überwunden in Betracht kommt (p. 30 ff.). Aber damit wird eine an sich richtige Beobachtung bis zur Unrichtigkeit übertrieben. Man wird zugestehen müssen, dass nur im Zusammenhange mit Christi Auferstehung sein Tod Werth gewinnt, aber das ist nichts, was Ignatius eigen wäre, sondern die feststehende Ansicht aller urchristlichen Schriftsteller. Dass aber Christi Tod *nur* als Durchgangsstadium zu seiner Auferstehung, als ihre Vorbedingung in Betracht käme, dass der Weg, der ihn zum Leben führte, als solcher bedeutungslos wäre, lässt sich nicht beweisen. Schon die vielfachen Hinweise auf Christi Tod, auf sein Kreuz, sein Blut, sein Leiden machen es unwahrscheinlich. Wesshalb verwendet Ignatius diese Hinweise mit solcher Vorliebe, wenn er eigentlich nur die ihnen folgende Auferstehung im Sinn hat. Unsertwegen oder für uns ist Christus gestorben (T 2 1 R 6 1), unsertwegen hat er in jeder Weise geduldet (P 3 2) und Alles erlitten (S 2), für uns ist er angenagelt (S 1 2). Das grosse Geheimniss seines Todes, das dem Fürsten dieser Welt verborgen blieb (E 19 1), ist's, wodurch wir Glauben erhalten haben (M 9 1); unser Glaube ist Glaube an seinen Tod (T 2 1). Für uns Christen ist's ein gottseliges Leiden (S 1 2), dessen wir froh sind (Ph in.), mit dem wir uns grüssen (ib. S 12 2), in dem wir unseren Frieden haben (T in.), durch das wir in der Liebe befestigt

sind (S 1 1), um desswillen wir dulden (M 9 1), und auf das wir sterben (M 5 2). Wir sind eine Frucht desselben (S 1 2), auserwählt in wahrhaftem Leiden (E in.), von Christus in seinem Leiden berufen als seine Glieder (T 11 2), Zweige des Kreuzes, die unvergängliche Frucht tragen (ib.). Das also ist sicher, dass das Leiden als solches, um seiner selbst willen, auf Ignatius eine grosse Anziehungskraft übt, so dass er die Christen an das Kreuz gleichsam angenagelt zu sehen wünscht (S 1 1). Was nun das Leiden selbst so anziehend macht, ist bereits hervorgetreten: dass es uns zu gut, zu unserer Berufung erfolgt ist, dass es nicht nur im Allgemeinen Christi Liebe, sondern seine Liebe zu uns zeigt, das ist das Anziehende. Ignatius selbst spricht das offen aus, wenn er das Blut Jesu Christi geradezu als (den Beweis für) unvergängliche Liebe bezeichnet (T 8 1 R 7 3). Was er sich unter der im Tode erwiesenen Liebe denkt, zeigt er, wo er an die duldende und sanftmüthige Liebe des Herrn erinnert, der uns nicht nach unseren Missethaten vergilt (M 10 1 S 10 2 P 1 2, auch S 4 1 und E 11 1 P 3 1 6 2). Daraus ergibt sich bereits, dass die Beziehung des Todes auf die Sündenvergebung in der Anschauung des Ignatius doch nicht so isolirt steht, wie v. d. Goltz glaubt[1]. Ausdrücklich heisst es, dass Christi Fleisch für unsere Sünden gelitten habe (S 7 1), ja, dass sogar den himmlischen Gewalten das Gericht bevorsteht, wenn sie nicht an Christi Blut glauben (S 6 1). Während Christi Kreuz den Ungläubigen ein Aergerniss ist, ist es den Gläubigen Errettung (E 18 1). Christus ist der geistliche Arzt (E 7 2). Der Ertrag seines Todes aber vermittelt sich durch das Taufwasser, das er durch sein Leiden gereinigt hat (E 18 2). Der Begriff des Sühnopfers Christi wird zwar nicht angewendet, dafür findet sich der eigenthümliche Gedanke, dass Ignatius, der sich selbst Gott als Opfer darzubringen wünscht (R 4 2), dies Opfer zum Besten seiner Wohlthäter Gott weiht (E 8 1 T 13 3), ein Gedanke, der offenbar erst aus der Auffassung des Todes Christi als Opfer sich erklärt. Ueberdies wird Christus als Hoherpriester gedacht, mit dem Allerheiligsten betraut und eben desshalb der einzige Zugang zum Vater (Ph 9 1).

Diese Gedankenreihe wird unterstützt durch die parallele vom Sturz des Satansreiches. Dieser wird zwar schon bei der Geburt Jesu angesetzt[2] (E 19 3), aber doch nur insofern, als mit ihr das von Gott Bereitete seinen Anfang nahm (ib.). Die Zerstörung des satanischen Reiches bringt Aufhebung des Todes und Neuheit ewigen Lebens mit

---

[1] Auch Harnack, Dgg. I 192 urtheilt hier nicht ganz zutreffend.

[2] Vermuthlich als Kombination von Mt 2 1ff. mit Apk 12, die auch nach E 15 3 Ignatius doch wohl bekannt ist.

sich (ib. 2 3). Diese supranaturalistische Gedankenreihe[1] ist aber zugleich ethisch bedingt. Denn Sanftmuth bricht des Teufels Macht (T 4 2), und Christi sündenvergebende Gnade zerstört seine Bande (Ph 8 1).

Nehmen wir dies Alles zusammen, so wird das Urtheil nicht als unbegründet erscheinen, dass auch der Kreuzestod als solcher, sofern er Sündensühne schafft und damit des Teufels Bande zerstört, von Ignatius als ewiges Leben mittheilend gedacht sein wird. Es würde das der Auffassung nicht nur des Paulus, sondern auch von Apk, I Pt entsprechen. So ist Christi Kreuz die Maschine, die uns in die Höhe bringt (E 9 1); in seinem Tode ist wahres Leben (E 7 2), durch den Glauben an seinen Tod entfliehen wir dem Tode (T 2 1), durch ihn und seinen Tod ist unser Leben aufgegangen (M 9 1). Dass diese ganze Gedankenreihe nicht rein physisch aufzufassen ist, beweist S 5 3, wo die bussfertige Richtung auf Christi Leiden (nicht dies selbst, dann müsste mindestens ϑάνατος stehen) als unsere Auferstehung bezeichnet wird (vgl. z. B. Eph 5 14). Auch die Neubelebung (ἀναζωπυρεῖν) auf Grund seines Blutes weist auf eine ethische Fassung hin (E 1 1).

Aber allerdings genügt nun doch die Zurückführung des Gedankens auf die Sündenvergebung nicht zur vollständigen Erklärung. Denn dazu ist eben ihr Werth von Ignatius nicht oft und nicht unzweideutig genug geltend gemacht worden. Man wird vielmehr zwei andere Momente in Betracht zu ziehen haben, einmal, wie v. d. Goltz richtig ausgeführt hat (p. 34f.), die mystische Gedankenreihe (Kap. VI), sodann, und damit gehört er in die vorhin beschriebene Entwicklungsreihe, seine Auffassung von der Erkenntniss. Die Salbung des Herrn deutet er, weil das πνεῦμα „die Salbe“ ist (I Joh 2 20), aüf die Absicht, der Kirche Unsterblichkeit einzuhauchen (E 17 1). Er meint damit die Erkenntniss (vgl. das alte Scholion bei Funk z. St.). Denn er stellt dem die Salbung mit dem üblen Geruch der Teufelslehre gegenüber. Ueberdies bezeichnet er im gleichen Zusammenhange Christus als Gottes Erkenntniss und warnt davor, diese Gabe, die uns wahrhaft der Herr gesendet habe, zu verkennen (17 2). Zweifellos gilt hier die Gleichung von Gotteserkenntniss und Unvergänglichkeit. Den gleichen Gedanken bietet T 6 2: die Irrlehre wird einem tödtlichen Trank verglichen, dagegen soll man sich christlicher Speise bedienen (ib. v. 1), denn die christliche Lehre enthält Unvergänglichkeit (M 6 2 διδαχὴ ἀφϑαρσίας). Wahrheit und Tod bilden unvereinbare Gegensätze (S 5 1).

---

[1] Vgl. Celous a. a. O. II 47: ἴσμεν τὴν κόλασιν αὐτοῦ ὑπὲρ καϑαιρέσεως τοῦ πατρὸς τῆς κακίας γεγονυῖαν.

Das Evangelium ist im Unterschiede vom Alten Testament die Vollendung der Unvergänglichkeit (Ph 9 2). Bringt schon dies Wort die Unvergänglichkeit im Evangelium resp. in derErkenntniss, wie mit der Auferstehung und Parusie, so auch mit dem Leiden des Herrn in Verbindung, so treffen wir die ausdrückliche Verknüpfung von Lehre, Tod Christi und Unvergänglichkeit in T 11 1 2. Den todbringenden Früchten der Irrlehre wird des Vaters Pflanzung, das Kreuz mit seinen Zweigen und unvergänglichen Früchten, entgegengestellt. Ja E 16 2 wird die Verwerflichkeit des häretischen Treibens dadurch illustrirt, dass Christus für den Glauben an Gott, den man durch falsche Lehre verdirbt, gekreuzigt sei. Hiernach lässt sich nicht bezweifeln, dass eine neue Gotteserkenntniss, welche zugleich Heilserkenntniss ist und mithin Unvergänglichkeit in sich einschliesst, als Ertrag des Kreuzes gedacht wird. Tod und Auferstehung sind die vollendenden Glieder in der Offenbarung des rechten Gottesglaubens, und dieser schliesst bereits seinem Wesen nach Unvergänglichkeit ein. Die Sühnkraft des Todes Christi wird durch diese Auffassung nicht ausgeschlossen, sie bleibt als Voraussetzung bestehen, aber wichtig ist doch, dass die Abzweckung des Todes Christi in letzter Linie nicht auf Sündenvergebung, sondern auf Gotteserkenntniss hinausgeführt wird.

Es ist ein in sich verständliches Bild der Entwicklung, das sich uns ergeben hat. Die urchristliche Beziehung des Todes Christi auf die Sündensühne ist unsicher geworden. Es gibt christliche Kreise, in denen diese Beziehung ganz zu fehlen scheint[1]. Es sind andere vorhanden, die zwar die Beziehung des Todes Christi auf die Taufe festhalten und daraus ihre sündenvergebende Kraft herleiten, aber von einer Beziehung des Todes Christi auf die dauernde Sündhaftigkeit der Christen nichts wissen. Zugleich setzen hier hellenistische Motive ein, die nun den Tod Christi, wie seine ganze Erscheinung, unter den Gesichtspunkt einer neuen Erkenntniss stellen, die er gebracht habe. Während bei Polycarp sich schon der Einfluss neutestamentlicher Schriften in unserer Frage stark bemerkbar macht, nimmt Ignatius eine eigenthümliche Doppelstellung ein, wie sie der johanneischen Anschauung entspricht. Es ist möglich, dass er einfach in Abhängigkeit von dieser sich zeigt, aber mir will es scheinen, als ob für die Fortwirkung des Sühnegedankens noch ein anderes Moment geltend gemacht werden kann. Allerdings ist es das allgemeine Urtheil, dass von Hebr sich bei Ignatius gar keine Spuren finden (vgl. HOLTZMANN,

[1] Mehr darf nicht gesagt werden, da wir z. B. die Auffassung der Taufe in Jac und Did nicht kennen.

Einl.[3] p. 294), indess scheint mir Ph 9 1 die Einwirkung von Hebr sehr wahrscheinlich. Man beachte die abrupte Gegenüberstellung der alttestamentlichen Priester und Christi als des Hohenpriesters. Der Gedanke ist bei Ignatius ganz singulär und wird sofort von ihm umgebogen; auch sonst findet er sich nicht, bildet aber in Hebr den Grundgedanken. Ebenso macht das Betrautsein Christi mit dem Allerheiligsten einen wesentlichen Zug in Hebr aus (8 2, vgl. 5 4—6). Auch der eigenthümliche Gedanke, dass nur durch Christus die Patriarchen zu Gott eingehen, ist zum ersten Male in Hebr (9 26, vgl. 11 39f.) gestreift[1]. Daher scheint mir die Annahme berechtigt, dass die bei Ignatius wieder hervortretende stärkere Beziehung des Todes Christi auf die Sündensühne bereits den Einfluss von Hebr spüren lässt.

6. Wie man aber hierüber auch urtheilen mag, soviel ist sicher nachweisbar, dass Hebr die urapostolische Beziehung des Todes Christi auf die Sündenvergebung wieder aufgenommen, in neuer Form ausgebildet und diesen Gedanken mit einer Kraft geltend gemacht hat, deren Wirkung in den Urkunden jener Zeit deutlich spürbar ist. Gedanken, die auf Philo's Allegorese des Alten Testaments beruhen, fruchtbarmachend, führt er aus, dass das alttestamentliche Opferinstitut in Christus seine Abschaffung, weil seine Vollendung und Erfüllung gefunden habe. In einer Reihe von schlagenden Parallelen wird das zum Ausdruck gebracht. Die Priester dienen im irdischen Heiligthum (9 1), dem Abbild und Schatten des Himmlischen (8 5), Christus aber im Himmel selbst, vor dem Angesichte Gottes (9 11 24); ihr Priesterthum geht von einem auf den anderen über, Christus ist Priester ewiglich (7 20—24), so dass er ohne jede Verhinderung seines Amtes walten kann (7 25). Jene sind mit Schwachheit behaftet und müssen daher für sich selbst opfern, während er heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern getrennt ist (7 26 28 etc.). Der Hohepriester geht jährlich in's Allerheiligste ein (9 25 10 1), Christus aber hat ein einziges Sündopfer gebracht am Abschluss der Weltzeiten (9 25—28 10 10 12 14). Dem irdischen Charakter des Heiligthums entsprach der Charakter der Opfer, während das himmlische Heiligthum auch ein besseres Opfer verlangt (9 23), nämlich nicht fremdes Blut, wie es der Hohepriester darbrachte (9 25), Blut von Böcken und Kälbern (9 12 10 4), sondern es ist das eigene Blut des Christus (9 12), es ist Christus selbst, der sich tadellos für Gott opferte (9 14).

---

[1] Die sonstigen bei v. d. Goltz p. 191, 195f. zusammengestellten Parallelen sind unerheblicher, aber unter Voraussetzung jener entscheidenden Parallele zum Theil nicht ohne Bedeutung.

Dem Unterschiede des Priesterdienstes muss der Unterschied in der Wirkung entsprechen. Das levitische Priesterthum hat nichts zur Vollendung gebracht (7 11 19). Die täglichen Gaben und Opfer vermögen nicht, nach dem Gewissen zu vollenden (9 9). Dazu bleiben sie viel zu sehr am Aeusseren haften; beziehen sich doch alle Gesetze nur auf Speisen, Getränke und Abwaschungen, sind also nur Fleischessatzungen (9 10). Das Blut von Böcken und Stieren und die Asche der rothen Kuh, welche die Verunreinigten besprengt, heiligt nur zu einer Reinheit des Fleisches (9 13). Schon die jährliche Wiederholung des Opfers beweist, dass es Niemand völlig reinigen konnte (10 1 2). Aber überhaupt kann Blut von Stieren und Böcken unmöglich[1] Sünde hinwegnehmen (10 4 11). Das jährliche Sündopfer erinnert nur an die Sünde (10 3). Der rein äusseren levitischen Reinheit tritt die durch Christus beschaffte gegenüber. Denn Christus reinigt das Gewissen von todten Werken (9 13 14), so dass es keiu Sündenbewusstsein mehr gibt (10 2), und die Herzen frei sind von bösem Gewissen (10 22). Er hat die Reinigung von Sünden vollbracht (1 3). Wie Christi Tod solche Wirkung haben kann, wird nicht weiter erklärt. Hier schlägt für den Verfasser einfach die alttestamentliche Analogie durch, die er doch so scharfsinnig kritisirt hat. Wenn er 9 23 darauf weist, dass das himmlische Heiligthum mit besseren Opfern gereinigt werden müsse als das irdische, so führt freilich diese Auffassung in ihrer Konsequenz über den alttestamentlichen Opfergedanken überhaupt hinaus (doch vgl. Kol 1 20), aber für den Verfasser liegt schon im Begriff des Testaments der des Todes (9 16f.), die Schrift zeigt ihm, dass ohne Blutvergiessen keine Sündenvergebung stattfindet (9 18—22), und er findet überdies in ihr direkt den Gotteswillen der Darbringung des Leibes Christi bezeugt (10 5—10). Der Opfergedanke liegt auch zu Grunde, wenn es heisst, dass Christus als treuer Hoherpriester die Sünden gesühnt (2 17), oder dass er die Sünden unwirksam gemacht habe (9 26), dass er einmal dargebracht sei, um vieler Sünden ἀνενεγκεῖν (9 28). Aber wie an dieser Stelle zugleich der jesaianische Typus des leidenden Gottesknechtes bemerklich wird, so tritt in 9 12 15 das Bild der Erlösung und 2 14f. die Vernichtung der satanischen Macht hervor.

Ist die Wirkung des Todes Christi eine sehr viel intensivere, innerlichere, als die der alttestamentlichen Opfer, so ist sie zugleich

---

[1] Für die Entwerthung des Opferdienstes im Judenthum vgl. BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu p. 53—57, Prolog p. 125ff.; über die gleichartige Stimmung der gebildeten Welt vgl. BAUER, Christus p. 48f., 174, ZELLER III 1^3 p. 313, 745 III 2 p. 665.

eine durchaus universale. Denn durch Gottes Gnade hat er für Jeden den Tod gekostet (2 9). Leistet sein Opfer, was die alttestamentlichen nicht vermochten, so ist natürlich das alttestamentliche Priestergesetz und mit ihm das ganze Gesetz ausser Kraft gesetzt (7 11f. 18). Das zeigt sich besonders deutlich darin, dass wir von unserem Sündopfer essen dürfen (13 9—11), und die Thatsache, dass Jesus als Sündopfer ausserhalb des Lagers gelitten hat, deutet darauf hin, dass wir aus dem jüdischen Lager zu ihm herausgehen müssen (13 12f.) und das Judenthum unsere bleibende Stätte nicht sein kann (13 14). An die Stelle der Opfer alten Stils tritt das Opfer des Lobpreises und der Barmherzigkeit (13 15f.). Aber universal ist Christi Tod nicht nur im Blick auf den Unterschied zwischen Juden und Heiden, sondern auch zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Denn auch ihre Sünden hat er gesühnt. Das zeigt der eigenthümliche Gedanke, dass er oftmals hätte von Anbeginn der Welt leiden müssen, wenn er nicht am Schluss der Weltzeiten die Sünde mit einem Male gesühnt hätte (9 26). Analog wird sein Werk als Erlösung von den unter dem ersten Bunde vollbrachten Uebertretungen bezeichnet (9 15).

Man kann aber die Wirkung des Todes Christi im Unterschiede von den alttestamentlichen Opfern zugleich als eine durch und durch individualisirende bezeichnen. So lange nämlich das erste Zelt Bestand hat, ist der Weg zum Heiligthum noch nicht offen gelegt (9 8 9). Christus dagegen hat uns einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang seines Fleisches eingeweiht in seinem Blute, so dass wir nun freien Eintritt in's Heiligthum haben (10 20) und unsere Hoffnung in das Innere des Heiligthums hinter dem Vorhange eingeht (6 19). Damit ist der alttestamentliche Unterschied zwischen Priestern und Laien für die Gemeinde Christi ausser Kraft gesetzt. Mit I Pt 2 5 9 Apk 1 6 5 10 stimmt der Verfasser sachlich vollkommen zusammen. Zwar fehlt die ausdrückliche Beziehung des Priesterbegriffs auf die christliche Gemeinde, aber sachlich ist es gerade ein Hauptgesichtspunkt des Verfassers, dass durch den Sühntod Christi die Gemeinde zum Priesterdienst bei Gott befähigt wird. Nicht nur hat Christi λειτουργία (8 2 6) den Zweck der Sündensühnung (10 11—14), sondern diese bringt wiederum mit sich, dass man nun Gottesdienst üben (λατρεύειν) kann gegenüber dem lebendigen Gott (9 14) in wohlgefälliger Weise, mit Scheu und Furcht (12 28). Auch 9 9 10 2 wird der λατρεύων als solcher bei der Reinigung in's Auge gefasst. Dieser Zusammenhang von Sündenvergebung und Gottesverehrung wird durch den Begriff der Heiligung bezeichnet. Die religiöse Weihe, die Christus durch sein Blut den Seinen verschafft hat (10 10 14 29 13 12, vgl. 2 11),

steht im Gegensatz zum Profanen (9 13 10 29) und schliesst die Reinigung von Sünden in sich ein (vgl. 9 13 14 ἁγιάζειν πρὸς καθαρότητα), aber Heiligung ist mehr als Schuldbefleckung und bringt Gottesnähe und Gottesverehrung mit sich. Vollbracht ist sie erst dort, wo man zu Gott und dem Throne seiner Gnade herzutritt (4 16 7 25 10 1 22 11 6), wie es in Freimuth (4 16), mit wahrhaftigem Herzen, in Glaubenszuversicht geschehen soll (10 22) und die Erlangung von Gnade und Erbarmen einschliesst (4 16).

Wie bei Paulus, in Apk, I Pt, ist also auch in Hebr die Wirkung des Todes Christi nicht auf die Sündenvergebung beschränkt, sondern umfasst unmittelbar die Gottesnähe und Gottesverehrung. Aber jener Gedanke reicht noch weiter. Auch in Hebr wird der definitive und entscheidende Charakter der Sündenvergebung dadurch gewahrt, dass mit ihr die (in Zukunft stattfindende) Heilsvollendung prinzipiell unmittelbar gegeben erscheint. Dieser Zusammenhang tritt zunächst durch Einführung des Begriffs des Bundes hervor. Priesterdienst (λειτουργία) und Bund bedingen einander (8 6). Demgemäss ist der Neue Bund (8 7f. 13 9 15 12 24), dessen Bürge (7 22) oder Mittler (8 6 9 15 12 24) Christus durch seinen Tod (9 16—22) geworden ist, ein Bund der Sündenvergebung (10 16—18 8 12), und das Bundesblut übt heiligende Wirkung (10 29). Scheiterte der erste Bund am Ungehorsam des Volkes (8 9), und konnte die Verheissung nicht ausgehändigt werden (4 6 7), so ist dagegen der Neue Bund ein ewiger (13 20), wie auch Gottes Eidschwur ankündigt (7 20—22). Mit der Sündenvergebung ist mithin die Heilsvollendung gewährleistet. Wie nach dem Sterben der Menschen ihr Gericht erfolgt, so nach Christi Sühntod seine rettende Parusie (9 28). Auf Grund der Erlösung erhalten die Berufenen die Verheissung des ewigen Erbes (9 15), und desshalb bedeutet sein Tod eine ewige Erlösung (9 12) und die Einführung einer besseren Hoffnung (7 19). Schon als Hoherpriester ist er der Vermittler der künftigen Güter (9 11) und bringt Errettung (7 25). Aber auch in anderer Form wird der gleiche Zusammenhang ausgesprochen. Durch den Tod, der ihm dadurch möglich wurde, dass er an Fleisch und Blut Antheil nahm, hat er den unwirksam gemacht, der die Macht über den Tod hatte, d. h. den Teufel, und hat die durch Todesfurcht auf Lebenszeit der Knechtschaft Verfallenen erlöst (2 14f.).

Es ist eine ganz hervorragende, in sich geschlossene und allseitige Würdigung des Todes Christi in seinem Zusammenhange mit der Sündenvergebung, Gottesgemeinschaft und Heilsvollendung, die uns hier geboten ist. Nur an einem Punkte ist dies Lob einzuschränken. Es ist sehr auffallend, dass der Glaubensgedanke — ganz anders als bei

Paulus — mit diesem Inhalt überhaupt nicht in Beziehung gesetzt ist — man vergleiche c. 11, namentlich 11 6. Darin liegt der Beweis, dass es sich für den Verfasser bereits wesentlich um eine theoretische Durchführung handelt, wozu der ganze Tenor des Briefes stimmt[1]. Aber auch unter dieser Einschränkung bleibt der Eindruck ein so hervorragender, dass dies Schreiben nicht spurlos und unbeachtet vorübergehen konnte. Wie bei Ignatius (s. o.), treffen wir auf seine Einwirkung auch bei Clemens. Allerdings ist es nur die allgemeine Idee des Hohepriesterthums Christi, die beide (vgl. auch Polyc 12 2) direkt übernommen haben; die Anwendung ist eine durchaus freie. Die Aussagen über Christi Tod sind von Clemens dem Gedanken des Priesterthums Christi nicht untergeordnet, sondern bewegen sich im üblichen Geleise. Nur dass überhaupt die Beziehung auf die Sühne energisch geltend gemacht wird, wird man auf den Einfluss von Hebr (und anderen neutestamentlichen Schriften) zurückführen dürfen. Christi Blut ist uns zu Gute vergossen (21 6); während er mit stolzer Pracht hätte kommen können, kam er in Demuth (I Cl 16 2) als der leidende Gottesknecht (ib. 3—16) und gab auf Grund des Willens Gottes aus Liebe zu uns sein Blut für uns dahin, sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele (49 6). Sein Blut ist seinem Vater kostbar und, unserer Errettung wegen vergossen (7 4), erwirbt es allen Gläubigen Erlösung (12 7), d. h. Befreiung aus der Gefangenschaft (vgl. λυτροῦν in 59 4 55 2), in der sie sich befanden, und gewährt ihnen die Gnade der Busse (7 4). Diese Wirkung wird durch den Werth (ib.) des stellvertretenden Leidens des Gerechten, das zugleich unter die Kategorie des Sündopfers fällt, vermittelt gedacht sein (16 5 7 11—14). Mit dieser grundlegenden That Christi wird es zusammenhängen, dass durch ihn unsere Heiligung (in. 59 3) und Errettung (58 2), unsere Flucht zu Gottes Erbarmen (20 11), die Ertheilung göttlicher Gnade und göttlichen Friedens (in.), aber auch unsere Berufung (in. 32 4 46 6 59 2 65 2) und Erwählung (50 7 64), unsere Bewahrung (59 2), Erziehung zu seinen Kindern und mit alledem unsere Ehrenstellung (59 3) sich vermittelt. Durch ihn erst gefallen wir Gott (64), durch ihn bekennen wir uns zu Gott (61 3), ja durch ihn wird auch unser Gebet, insbesondere das Dankgebet vor Gott gebracht (vgl. die Doxologieen 58 2 61 3 64 65 2 u. s. noch I P 2 5 4 11 Jud 25 Did 9 4). So ist denn in Christus unser ganzes Heil gegeben; er ist unser σωτήριον (36 1). Diese Stellung des Heilsmittlers wird in Anlehnung an Hebr durch den Titel des Hohenpriesters bezeichnet (36 1 61 3 64). Als solcher bringt er unsere Gebete vor Gott, die er als

[1] Vgl. schon Baur a. a. O. p. 112 f.

unser Patron (προστάτης ib.) zugleich bei Gott befürwortet. Den Sinn dieser Gedankenreihe werden wir unten noch zu würdigen haben.

Einen viel tiefer greifenden Einfluss von Hebr zeigt, obgleich hier wieder die Idee des Priesterthums Christi fehlt, Barn in Betrachtung des Todes Christi. Ihm steht das Todesleiden des Herrn im Mittelpunkt der Betrachtung. Schon das ist bezeichnend, wie ihm überall das Alte Testament zur Weissagung dieses Leidens wird (vgl. 8 1 ἴδε πάλιν ὁ τύπος ὁ τοῦ σταυροῦ). Bis auf die Einzelheiten findet er Alles geweissagt, und selbst die Einzelheiten des Rituals oder der Geschichte werden ihm zur Weissagung. Der Tod Christi wird als freiwillige Leistung aufgefasst (5 13), als Probe der ausdauernden Geduld (5 1 5 6 12 14 4) und des Gehorsams gegen des Vaters Gebot (6 1 14 6). Als Gottes Sohn konnte er aber nur zu unserem Besten leiden (7 2), für unsere Seele (5 5). Für die Sünden seines (neuen) Volkes nämlich brachte er sein Fleisch als Opfer dar (7 3 5). Mit der Opfervorstellung verbindet sich die der Erlösung aus der Finsterniss (14 5f.). Diese illustrirt Barn nach Jes 42 6 7 als Befreiung der Gefesselten von ihren Banden und aus dem Hause der Knechtschaft, wo sie in Finsterniss sassen (v. 7), d. h. von der Satansherrschaft[1]. Sie fällt mit der Sündenvergebung zusammen (vgl. das Doppeldeutige αἰχμαλώτοις ἄφεσιν nach Jes 61 1f. in 14 9). Der Herr hat sein Fleisch preisgegeben, damit wir durch die Sündenvergebung geheiligt würden (5 1), und Sünder nicht mehr den Ruhm hätten, sich selbst zu reinigen (8 2). Dem alttestamentlichen Typus entsprechend, geschieht die Reinigung in der Besprengung mit seinem Blute (5 1). Diese aber besteht in der Predigt von der Vergebung der Sünden (8 3) oder in der Taufe. Denn diese hat gleiche Bestimmung wie das Kreuz (11 8), nämlich Sündenvergebung (11 1), wofür v. 2—7 den Schriftbeweis führt. Auf das Kreuz hoffend, steigen wir voller Sünden und Schmutz in's Wasser (11 8 11) und empfangen hier die Vergebung der Sünden (vgl. noch 6 11 16 8 den Aor.).

Mit der Sündenvergebung denkt aber auch unser Verfasser alles Heil und Leben verbunden. Denn das Kreuz enthält Gottes Gnade (9 8); zu seinem Altar treten wir reicher und höher herauf als die Juden (1 7), Christus hat uns selbst durch sein Leiden zu seinem Eigenthumsvolk gemacht (5 7 7 5 14 4 6), das Gott ihm bereitet hat (3 6). Dies Volk ist aber das Volk des Erbes (13 1ff.); es erbt die Verheissung, die Gott den Vätern gegeben (14 1), den Bund Gottes (13 6 14 5). In die Herzen wird der Bund des geliebten Jesus eingesiegelt in Gestalt der Hoffnung, die der Glaube an ihn mit sich bringt (4 8). Auf das

[1] Auch 12 9 scheint auf die Vernichtung der Satansherrschaft zu gehen, da Amalek für die Wurzel der alten Schlange galt (vgl. die Ausleger z. St.).

Engste ist dieser Vorgang mit dem Tode Jesu verbunden gedacht. Denn dazu hat er gelitten, um den Vätern die Verheissung auszuhändigen (5 7), und um durch sein (Abendmahls-)Wort den Bund mit uns abzuschliessen, damit wir durch ihn, den eigentlichen Erben (vgl. Gal 3 16), seinen Bund empfingen (14 5). Diesen Zusammenhang des Todes Christi und der Sündenvergebung mit der Heilsvollendung bringt Barn auch in anderen Formen zum Ausdruck. Christus hat gelitten, um den Tod zu nichte zu machen und die Auferstehung von Todten zu erweisen (5 6). Wie sein Tod nicht nur zur Sündensühne für die Seinen gereicht, sondern auch seinen Feinden den Anlass gibt, ihre Sünde auf die Spitze zu treiben (5 11 7 5 14 5), so ist er eine Anzeige auch des künftigen Gerichts (5 7). Umgekehrt aber auch machen seine Striemen uns lebendig (7 2 12 5 7). Wer die Taufe empfängt, der wird ewiglich leben (11 10 11) und den Lohn empfangen (11 8). Ja der Verfasser geht dazu fort, nicht nur das zukünftige Leben, sondern ein alsbald beginnendes an den Sühntod Christi zu knüpfen. Dazu ist Christus erschienen, um unsere bereits vom Tode verzehrten und der Sünde ausgelieferten Herzen aus dieser Todesknechtschaft der Finsterniss zu erlösen (14 5), und so hat der Christ Gott für seine bereits vollzogene Erlösung vom Tode zu danken (19 2).

Das Bild von der Werthschätzung der Sündenvergebung in unserer Periode gestaltet sich also so, dass die paulinische oder richtiger gesagt apostolische Auffassung von dem sühnenden Charakter des Todes Christi in Apk, I Pt und Hebr kräftig nachwirkt, in den beiden letzteren unter unverkennbarer Beeinflussung durch paulinische Schriften. In dem Maasse als die Kenntniss und der Einfluss der paulinischen Schriften wächst, und Hebr einwirkt, macht sich eine kräftige Fortwirkung des gleichen Gedankens auch in Ign, Polyc, I Cl, Barn geltend. Dagegen zeigt die merkwürdige Gruppe Act, Jac, die, man denke an die „ebionitische“ Quelle des Lc, auch sonst manches Gemeinsame bietet, einen anderen Lehrtyp, der, wie es scheint, unter dem Einfluss der ursprünglichen Lehrüberlieferung von Jesus und auf Grund der durch die Psalmen geregelten Frömmigkeitspraxis (vgl. noch unten) sich damit begnügt, den im Tode Jesu liegenden Anstoss zu beseitigen (noch Herm S V 5 5 6 1), ohne auf seine Heilswirkung zu reflektiren. Damit ist die Grundlage für die hellenistische Erkenntnisslehre (II Cl, Did) gegeben, die sich übrigens mit dem Sühnegedanken verbinden kann (Joh, Past, Ign). Aber noch nach anderer Seite beeinflusst jene Auffassung die folgende Entwicklung. Unter ihrem Einfluss wird der Sühnegedanke dahin abgeschwächt, dass er nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden sich bezieht (Herm, II Pt).

7. Diese letzte Entwicklungsphase birgt freilich noch ein eigenes Problem in sich. Denn sie beweist, dass ein solches Missverständniss möglich war. Die Problemstellung lautete jetzt dahin: erstreckt sich die bei der Taufe vollzogene Rechtfertigung oder Sündenvergebung auch auf die Sünden der Christen oder nur auf die vorchristliche Vergangenheit? Das Problem selbst war neu, durch die Entwicklung der Gemeinden nothwendig geworden; was Wunder, dass man die Antwort nicht mit voller Sicherheit der Ueberlieferung zu entnehmen vermochte. Gehen wir darauf näher ein (vgl. auch p. 162f.). Paulus hatte in der That den Rechtfertigungsgedanken auf die fortdauernde Sünde der Christen kaum bezogen (Abth. II p. 168ff.); es konnte daher, so wenig man damit seinen Grundgedanken traf, die Rechtfertigung auf den Sündenerlass bei der Taufe beschränkt werden. Fremd ist das Problem auch der Apokalypse. Sie setzt die Möglichkeit der Busse der Christen voraus (μετανοεῖν in c. 2 3), aber mit Christi Tod ist diese nirgends in Verbindung gebracht. Nur darauf kann man hinweisen, dass die Liebe, aus der heraus Christus die Erlösung vollbrachte (1 5), auch in seiner Rüge und Erziehung fortdauert (3 19), und seine Gnade und sein Friede den Gemeinden trotz ihrer Sünde neu zugesichert wird (1 4f.). Ueber den definitiven Charakter der durch den Tod Christi ein für alle Mal erworbenen Sündenvergebung in Apk kann freilich nach p. 164f. kein Zweifel aufkommen (vgl. namentlich 12 10 7 14), aber die direkte Anwendung auf die Sünden der Christen fehlt. Ganz ebenso steht es in I Pt (p. 165). Die Erlösung ist durch Einen Akt (ἐλυτρώθητε 1 18) ein für alle Mal (3 18) vollzogen und wird dem Einzelnen, vermuthlich beim Taufakt, durch die Besprengung mit dem Blute Christi (1 2) zu Theil. Darauf wird es sich gründen, dass die Taufe als Bitte an Gott um ein (fortdauernd) gutes Gewissen charakterisirt wird (3 21), aber jede ausgesprochene Vermittlung fehlt. (Doch beachte das praes. σώζει.) Daneben findet sich das in der Deutung unsichere Citat, dass Liebe eine Menge von Sünden bedeckt (4 8). Nicht anders verhält es sich mit Act. Es wird zwar die Vergebung selbst für einen Simon Magus bei aufrichtigem Gebet als möglich hingestellt, und noch kräftiger wird die Fürbitte der Apostel gedacht (8 22—24), aber mit der Gnade Christi oder gar mit seinem Sühntod erscheint sie nicht verbunden. Gestreift wird indess der Gedanke 15 10 11 13 38f., wo die rettende Gnade in der dauernden Abnahme des Gesetzesjoches und der mithin ebenso dauernden Vergebung der Sünden sich auswirken muss. Auch die Pastoralbriefe bieten nur Tit 2 11—14 einen analogen Gedanken, indem die in Christi Selbsthingabe erschienene Gnade Gottes ihre rettende Kraft in dauern-

der Erziehung und Reinigung der Christen erweist. Dagegen fehlt II Tim 4 16 die Beziehung der Nichtanrechnung der Sünde auf die Gnade in Christus.

Eine kräftige Durchführung findet die Beziehung der durch Christus erworbenen Sündenvergebung auf das ganze Leben der Christen erst in Hebr. Auf Grund des göttlichen Willens ist durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal die Heiligung der Christen erfolgt; sie sind und bleiben geheiligt (perf. 10 10). In einmaligem Akt hat er das Gottesvolk geheiligt (13 12 10 29, vgl 10 14), so dass sie nun Alle heilig (3 1 6 10 13 24) sind. Die Anwendung auf den Einzelnen vollzieht sich dadurch, dass die Herzen mit Christi Blut besprengt, die Leiber mit reinem Wasser gewaschen werden, d. h. in der Taufe (10 22). Die Grundgedanken des Verfassers stellen ausser Zweifel, dass er die Vergebung bei der Taufe nicht als der Ergänzung bedürftig beurtheilt, sondern dass die einmal vollzogene Vergebung eine dauernde (vgl. d. perf. ῥεραντισμένοι), durch Sünde (innerhalb gewisser Grenzen) nicht mehr aufhebbare Stellung zu Gott einschliesst. Das ergibt sich schon daraus, dass Christi Opfer an die Stelle der gesammten alttestamentlichen Sühnanstalt tritt. Das Unterscheidende des Neuen vom Alten Bunde ist, dass Gott der Sünden und Uebertretungen nicht mehr gedenken will (8 12 10 17). Daraus folgert Hebr, dass, wo solche Vergebung stattfindet, ein Sündopfer nicht mehr statthat (10 18). Also ist im einmaligen Sündopfer Christi die dauernde Vergebungsbereitschaft Gottes ausgedrückt, nicht eine einmalige Vergebung, sondern ein dauerndes, in der Taufe ein für alle Mal gesetztes Verhältniss der Vergebung. Diese Auffassung bewährt sich auch von 9 26 aus. Wenn das eine Sündopfer am Abschluss der Weltzeiten für alle Sünden der langen Vergangenheit genügt, so doch gewiss für die der kurzen Zukunft bis zum Ende selbst. Vor Allem kommt der Begriff des „Vollendens“ (τελειοῦν) in Betracht. Zu verstehen ist darunter das Führen zum Ziele seiner Bestimmung (v. Soden z. 2 10), wie auch Cremer (ad voc.) die Bedeutung „an's Ziel, zum Abschluss bringen“ als sprachgebräuchlich erweist. Unzweifelhaft wird die begriffsmässige Vollendung des Gottesverehrers nach 9 9 10 1 14 (auch 7 11 19) durch Christi Sühnopfer vollzogen. Damit ist die definitive Art der durch Christus bewirkten religiösen Stellung zu Gott deutlich ausgesprochen. So versteht es sich, dass die einmal Gereinigten kein Sündenbewusstsein mehr haben (10 2), obwohl es auch den Christen an Sünde nicht fehlt (z. B. 12 1). Von seiner Theorie macht Hebr auch, wenngleich sparsam, Anwendung auf die christliche Frömmigkeits-Praxis. Er weist auf den Besitz des Hohepriesters, der, gleich wie wir versucht, mit unseren Schwachheiten mit-

empfindet (4 15), uns in der Versuchung zu Hilfe kommen (2 18), allezeit für uns eintreten und für immer uns erretten kann (7 25). Es ist ersichtlich, dass hier zum ersten Male der paulinische Grundgedanke von der Rechtfertigung eine Form erhalten hat, in der er das veränderte Bedürfniss, das Bedürfniss nach Zusicherung bleibender Vergebung für die Sünde zu befriedigen vermag.

In Barn lässt sich über die Beziehung der Vergebung auf die Christen nichts feststellen. Bei Ignatius finden sich einige Ansätze, die aber von Hebr ganz unabhängig sind. Man wird an Christi nachsichtige Liebe erinnern dürfen, die unsere Sünden trägt (p. 170), ferner daran, dass ihm das Kreuz Errettung und ewiges Leben ist, und er in seinem Bereiche seine Rechtfertigung erhofft (Ph 8 2 E 18 1). Eine kräftige Nachwirkung der werthvollen Kombination von Hebr finden wir dagegen in I Cl. Christi Blut brachte der ganzen Welt die Gnade der Busse (7 4). Diese aber ist als fortdauernd nothwendig gedacht (vgl. 2 3 8 9 1 17 18 57 1 60 1 2). Man bittet Gott, die Sünde nicht anzurechnen (2 3 7 7 18 9 60 2), sondern auszutilgen (18 2 9) und so den Menschen zu reinigen (8 4 18 3 7 60 2). Oft allerdings wird die Erhörung dieses Gebetes auf das Mitleid und Erbarmen Gottes im Allgemeinen zurückgeführt (2 4 8 2 9 1 13 2 18 2 20 11 22 9 23 1 28 1 50 2 56 1 5 59 4 60 1), aber daneben findet sich doch auch die ausdrückliche Bestimmung, dass Christus als Hoherpriester, Patron und Helfer unserer Schwachheit unsere Gebete vor Gott bringe und Erhörung finden lasse (36 1 61 3 64, vgl. 20 11). Mit den sonstigen Aussagen über Christi Heilsmittlerschaft (p. 177) treffen diese Gedanken auf's Beste zusammen. Auch II Cl 16 1 2 scheint der Bussgedanke nicht nur durch Gottes Gnadenbereitschaft (15 3—5), sondern ausdrücklich durch den Hinweis auf Christi Erbarmen motivirt zu sein.

Abgesehen von den vorgeführten Aeusserungen findet sich die Kombination des Sühntodes Christi mit der Vergebung für die Sünden der Christen nicht (üb. Herm s. u.). Dagegen ist der Gedanke, dass die Christen Vergebung ihrer Sünden haben können, allgemein verbreitet. Jac fordert Bekehrung (1 21 4 8—10) und verheisst die Bedeckung selbst einer Menge von Sünden durch sie (5 20). Die Vergebung vollzieht sich durch gegenseitiges Bekenntniss der Sünden und gläubige Fürbitte für einander (5 15 16). Did setzt die Vergebung jeder Sünde, ausser der des Ungehorsams gegen den im Propheten wirkenden heiligen Geist, voraus (11 7) und fordert zu gemeinsamem Sündenbekenntniss (4 14 14 1) und Busse (10 6), wie zu gegenseitiger Rüge (2 7 4 3 15 3) und brüderlicher Versöhnung (14 2 15 3) auf und lässt das Vaterunser mit der Bitte um Vergebung täglich drei Mal beten (8 2). Polyc er-

innert ebenfalls daran, dass wir Alle der Sünde schuldig sind und um Vergebung bitten müssen (6 1 2, vgl. 7 2), und will, dass man die Verirrten zurückführe, der Schwachen sich annehme, die Gefallenen nicht für Feinde achte, sondern als leidende und verirrte Glieder sie zurückführe (6 1 11 4). Mit starken Worten spricht Barn aus, dass jetzt noch Niemand herzensrein ist (15 6 7); Gott aber öffnet uns den Weg zu seinem Tempel, indem er uns Busse schenkt (16 9, vgl. auch 19 10). II Pt mahnt, Gottes Langmuth, der uns noch eine Bussfrist setzt, durch grössere Anspannung unserer sittlichen Energie auszunutzen (3 14f 9 1 13). Auch Ignatius fordert, so lange wir noch Zeit haben, den Sinn auf Gott zu richten (S 9 1). Besonders aber erklingt der Bussruf an alle Christen in II Cl, durch Busse von ganzem Herzen unsere früheren Sünden auszuwischen (13 1 16 1 17 1 19 1), so lange wir noch den haben, der uns annimmt (16 1). So lange wir noch Zeit zur Heilung haben, müssen wir uns dem heilenden Gott hingeben (9 7f.). Ausdrücklich wird die Bussfrist auf unser ganzes Erdenleben erstreckt (8 1—3). Der leitende Gedanke ist hier überall Gottes Erbarmen, der an dem bussfertigen Sünder Gefallen findet und Niemanden, geschweige denn die Seinen verloren gehen lassen will. Mit der Reue und der ihr folgenden Vergebung ist überall Errettung und Leben verknüpft[1] (p. 146, 155). Mit dem Gesichtspunkt des götlichen Erbarmens ist die sittliche Bedingtheit der individuellen Aneignung der Vergebung prinzipiell wohl verträglich (141 ff.).

Die Gegenwart ist Busszeit, und Niemandem, geschweige dem Christen, ist der bussfertige Zugang zu Gott mit Sündenbekenntniss und Bitte um Vergebung verschlossen. Die ganze Gemeinde stellt an diesem Punkt eine innere Einheit dar, indem Alle unter einander zur Busse sich anregen, gemeinsam ihre Sünde bekennen und Alle für einander um Vergebung bitten, wie sie solche auch unter sich üben.

8. Es fragt sich nur, ob hier eine Grenze zu ziehen ist, oder ob man jede Sünde in der Christenheit als vergebbar zu betrachten hat. Mit der Möglichkeit des Abfalls rechnet schon Paulus, wenn er I Kor 10 1—10 auf die Gottesgerichte während des Wüstenzuges hinweist[2]. Aber dieser Möglichkeit stellt er die Treue Gottes (v. 12 13) entgegen und hofft auf Errettung des Geistes selbst bei einem solchen,

[1] Harnack's Urtheil: „Die paulinische Formel: Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit, hat Jahrhunderte hindurch keine deutliche Geschichte gehabt“ (Dgg. I p. 161 u. vgl. Ztschr. für Theol. u. K. 1891 p. 82–178) bedarf der Modifikation. Die genannte Formel ist nicht direkt paulinisch, und die Verbindung von Sündenvergebung und Leben ist in unserer Periode allgemein — freilich nicht etwa im Gegensatz zu der Verpflichtung zum Guten. Aber damit steht es ja auch bei Paulus nicht anders (vgl. selbst Baur a. a. O. p. 108).

[2] Vgl. Abth. II p. 144.

dessen Ausschluss aus der Gemeinde er anordnet (5 3—5). Mit der Möglichkeit des Abfalls rechnet auch die Apokalypse (2 5 16 3 16 und besonders 3 5) und Hebr (s. o. p. 27 f.). Ebenso verwirft z. B. Barn 4 6 das Pochen solcher Leute, die sagen, unser Bund bleibt uns, und die darauf hin ihre Sünden häufen, mit dem Hinweis, dass Israel den durch Moses schon geschlossenen Bund durch seine Sünde wirklich verloren hat (v. 7 8, vgl. Hebr 3 16—19 etc.). Schon Mt 24 10—12, ferner I Tim 4 1 II Tim 3 2—5 Did 16 3—5 wird der Abfall direkt zu den Zeichen der Endzeit gerechnet. Die thatsächliche Abtrünnigkeit wird I Tim 1 19 f. 5 15 6 10 21 II Pt 2 20—22 vorausgesetzt und Mt 13 38 f. bereits zu erklären versucht. Den Abfall hat Hebr im Auge, wenn er erklärt, dass es für die, welche die Wahrheit erkannt haben, sie aber verachten und feindselig verfolgen, ein Sündopfer und eine Erneuerung nicht mehr gibt, sondern nur noch ein schreckliches Gericht (6 4—6 10 26 f. 29 12 15—17). Aber doch scheint dies Urtheil weniger ein empirisches, als ein hypothetisches zu sein. Nicht jeder Abfall, sondern erst ein solcher, bei dem die Liebe zur Wahrheit sich in Hass verwandelt hat, würde jener Beschreibung entsprechen. Man wird die Gleichartigkeit dieses Gedankens mit der Behauptung, dass die Lästerung des heiligen Geistes unvergebbar ist (Mt 12 31 f.), nicht bestreiten können. Dagegen lässt es sich nur als Uebertreibung beurtheilen, wenn Did 11 7 die Versuchung oder Prüfung des im Geist redenden Propheten für unvergebbare Sünde erklärt. Was nun Hebr prinzipiell, das schildert empirisch II Tim 2 16—18 3 8 und namentlich II Pt 2 20—22 (Mt 12 43—45). Mit den Abgefallenen wird es je länger je ärger und schlimmer als zuvor. Auch I Joh 5 16 hat eine Tod mit sich führende Sünde im Auge [1], der gegenüber selbst die Fürbitte als wirkungslos suspendirt wird. Aber fraglich bleibt, wo man auf solche Sünde zu schliessen hat. Apk 2 20—22 gibt selbst den Irrlehrern noch eine Bussfrist. Ignatius verheisst allen Bussfertigen Vergebung (Ph 8 1): selbst für die Irrlehrer soll man beten, denn Christus hat die Macht, sie zu bekehren, so schwierig es ist (S 4 1). Polycarp gebietet das Gebet für die Feinde des Kreuzes Christi (12 3). Jud 23 gibt die Anweisung, die Einen zu strafen, Andere zu retten, Anderer in Furcht sich zu erbarmen, dabei selbst ihr vom Fleische beflecktes Gewand hassend. Damit zielt er ersichtlich auf die zuvor von ihm beschriebenen Irrlehrer. Auch Did 2 7 versagt Niemandem christliche Fürbitte [2]. Diese Sätze sind ein herrliches Zeugniss christlicher Weitherzigkeit. Sie zeigen, dass die rettende Liebe keinen völlig aufgibt, so lange er noch auf Erden weilt. Andererseits wird doch prinzipiell der Fall gesetzt, dass ein nicht wieder zurückzunehmender, völliger Abfall stattgefunden haben könne, und diese Annahme scheint I Joh, Past, II Pt auf bestimmte empirische Erscheinungen bezogen zu sein. Bis zu dieser äussersten Grenze gilt mithin in der Christenheit alle Sünde als vergebbar. Das ist sie zunächst desshalb, weil und insofern sie auf Unwissenheit beruht. Nicht nur auf frühere Heiden (Act 17 30 I Pt 1 14), sondern auch auf Juden wird dies Urtheil angewendet (Act 3 17 13 27 I Tim 1 13) [3]. Nicht minder gilt aber dieser mildernde Umstand nach Analogie der alttestamentlichen Voraussetzungen für die Christen (Hebr 5 2 9 7). Mit dem bethörenden Trug der Sünde, der das klare Urtheil verwirrt hat, verbindet sich die Schwachheit, in der die Sünde wurzelt (vgl. Hebr 4 15 5 2 3 7 28). Auch

---

[1] Vgl. Abth. III p. 42 f.

[2] Harnack's Satz über die Auffassung von der Unvergebbarkeit schwerer Sünde (Dgg. I p. 163) wird durch die angeführten Thatsachen erheblich eingeschränkt.

[3] Vgl. noch Harnack, Dgg. I p. 162.

diese sittliche Schwäche bildet einen Milderungsgrund und macht, wie im Alten Testament, die Sünde vergebbar.

Die Vergebung der Sünden im Christenstande wird allgemein vorausgesetzt, aber nur selten mit der spezifisch neutestamentlichen Gottesoffenbarung in Verbindung gebracht. Schwankend bleibt auch die Grenze der Vergebung resp. die Bestimmung der unvergebbaren Sünde. Das sind die Voraussetzungen, unter denen die Busspredigt des Hermas verstanden sein will. Fragen wir zunächst nach dem göttlichen Grunde seiner Busspredigt, so weist er auf die Enthüllungen des Bussengels hin, welche geeignet sind, bekümmerte Gewissen (z. B. Vis I 2 1 M III 3 mit neuer Freudigkeit zu erfüllen (M IV 3 7 S IX 14 1–3). Gott, dem es allein möglich ist, die Sünden zu heilen, weil er alle Gewalt hat (S V 7 3 M IV 1 11), hat als Herzenskündiger die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Satans erkannt, hat sich desshalb in seiner reichen Barmherzigkeit über seine Schöpfung erbarmt und eine neue Busse festgesetzt (M IV 3 5). Um seiner grossen Barmherzigkeit willen (S V 7 4) hat er den Zorn gegen die Sünder (Vis I 3 1 III 6 1) aufgegeben, hat sich ihrer erbarmt (Vis I 3 2 III 9 8 S VIII 6 3 11 1) und ist ihnen gnädig (ἵλεως) geworden (Vis II 2 8). Denn nahe ist der Herr denen, die sich bekehren, wie in Eldat und Modat geschrieben steht (ib. 3 4). Er gedenkt nicht des Unrechts, wenn man seine Sünde bekennt, sondern wird gnädig (S IX 23 4).

Es sind ganz dieselben Klänge, die wir sonst vernommen haben, die Berufung auf Gottes Erbarmen, wie es schon im Alten Testament so oft bezeugt ist[1]. Aber diese Gedanken werden hier zum ersten Male ausdrücklich neben die auf Christi Tod beruhende Taufgnade als ihre Ergänzung gestellt (p. 162f.). Die Busse erscheint als eine neue Gnade, die ausdrücklich den Neophyten, wie den in der Zukunft zum Glauben Gelangenden abgesprochen wird (M IV 3 3). Dem entspricht der befremdliche Hinweis auf die Neuheit der durch den Bussengel eröffneten Einsicht in's Gesetz (besonders M III 4). Indess fehlt es doch auch bei Hermas nicht an jeder Verknüpfung seiner Busspredigt mit der Heilsoffenbarung in Christus. Nicht nur wird die Fürsorge des Bussengels durch den Hinweis auf die Rechtfertigung motivirt (oben p. 162), sondern es wird auch Vis III 3 5 (vgl. S IX 31 4 5) vom Taufwasser neben dem einstigen ἐσώθη das künftige σωθήσεται abgeleitet. Ferner heisst es, dass Gott nach seiner Langmuth die durch seinen Sohn geschehene Berufung aufrecht erhalten will (S VIII 11 1). Der den Baum des göttlichen Gesetzes gepflanzt hat, will auch, dass Alle leben, welche von diesem Baume Zweige erhalten haben (S VIII 2 9), denn dieser Baum liebt das Leben (φιλόζωον ib. 6 1). Der Herr erbarmt sich ihrer und trägt sie gern, weil sie seinen Namen tragen und an dem gerechten Wort Antheil erhielten (S IX 14 5 6 Vis III 7 6). Es ist also dem Verfasser der innere Zusammenhang der Busse, die er verkündigt, mit Christus nicht ganz verloren gegangen, und die Darstellung seiner Busspredigt als einer neuen Offenbarung scheint mehr zur Form, als zum Grundgedanken selbst zu gehören. Dass über die Frage der Vergebung Unsicherheit entstehen konnte, ist durch die bisherige Ausführung deutlich geworden. So berichtet Hermas ausdrücklich von einigen Lehrern, die die Ansicht vertreten, dass es nach der Taufe eine neue Busse nicht mehr gebe. Gerade im Gegensatz zu ihnen erklärt er es für seine Aufgabe, einen neuen Busstermin zu verkündigen (M IV 3 1–5). Sie sind selbst um dieser Lehre willen der Busse bedürftig (S VIII 6 5), haben also damit gesündigt. Auch

[1] Vgl. J. Köstlin unter „Busse" in RE III p. 584ff.

die Aussage, dass die Neophyten keine neue Busse mehr haben, verliert, im Zusammenhang betrachtet, viel von ihrem Befremdlichen. Denn es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass ihnen kein Anlass zur Sünde geboten werden soll (M IV 3 3), und diese Betrachtung wird durch die Voraussetzung ergänzt, dass sie dem Berge der Unschuld angehören werden, weil der Herr sich eine nochmalige Revision seines Thurmes (der Kirche) vor der Vollendung sparen will (S IX 30 3, vgl. Vis III 5 4).

Wir kommen mithin zu dem Ergebniss, dass Hermas das Recht der Christenbusse nicht einschränken, sondern in Wahrheit einer Reaktion gegenüber vertheidigen will. Das bestätigt sich auch in anderer Hinsicht. Denn der Bussruf ergeht an Alle, obwohl etliche um ihrer Werke willen nicht werth sind, Busse zu thun (S VIII 11 1). Allerdings heisst es dann mit Rücksicht auf den Erfolg, dass die Einen, welche der Busse werth waren, diese von Gott auch erhielten, die Anderen aber nicht, weil Gott voraussah, dass sie ihn zum zweiten Mal lästern würden (VIII 6 1 f.). Auch auf den göttlichen Zorn wird ihre Verwerfung zurückgeführt (Vis III 6 1). Dahin gehören die Abtrünnigen, welche die Kirche verrathen und den Herrn gelästert haben. Niemand von ihnen hat den Bussruf zu Herzen genommen (S VIII 6 4 IX 19 1). Dagegen von den Verleugnern, die jede Beziehung mit der Gemeinde abgebrochen haben, wird behutsamer geurtheilt; sie haben Busse, wenn sie nicht von Herzen verleugneten; hat Jemand von Herzen verleugnet, so „weiss ich nicht, ob er leben kann" (IX 26 3—6). Alle Anderen, z. B. die Irrlehrer, die ungetreuen Diakonen u. s. w. haben noch eine kurze Bussfrist. Man sieht, dass die Thüren zur Vergebung gar nicht weiter aufgethan werden können, als es von Hermas geschehen ist.

Befremdlich wirkt der feierliche Hinweis auf einen Eidschwur Gottes, dass die Busse für die Gerechten ein Ende habe (Vis II 2 5), und dass der Mensch nur noch diese eine Busse habe (M IV 3 6). Aber auf ein Doppeltes ist hier zu achten. Zunächst ist die Ausführung eschatologisch orientirt. Unter dem Gleichniss des Thurmbaus wird dargestellt, dass nach erfolgter Sichtung noch eine Unterbrechung im Fortbau stattfindet, damit die Bussfertigen in den Thurm vermauert werden können (S IX 14 2 X 4 4), und es gilt desshalb, sich zu bekehren, so lange noch der Thurm gebaut wird (IX 32 1). Wer sich nicht beeilt, gut zu thun, wird erleben müssen, dass der Thurm vollendet und er selbst ausgeschlossen wird (Vis III 9 5 6 S IX 26 6 X 4 4). Die Zeit bis zur Vollendung ist kurz (Vis III 8 9 S IX 9 4). Zu beachten ist aber noch ein Anderes. Hermas straft allerdings die Sünde in jeder Form, er rügt nicht nur die Sünden, die äusseres Aergerniss zu geben geeignet sind, sondern geht auf die böse Lust und den Glaubensmangel selbst zurück. Aber doch bezieht sich seine Predigt wesentlich auf die groben, äusseren Sünden und bietet ein Vorspiel der kommenden kirchlichen Busspraxis. Dies insofern, als er den Begriff der Busse verengert. Denn nur von den gröbsten Sünden, insonderheit von der Verleugnung (Vis II 2 8 IX 26 6) kann es gemeint sein, dass eine Wiederholung der Busse ausgeschlossen sei. Neben dieser gröberen Auffassung von der Busse kennt Hermas auch die allgemeinere. Er selbst ist vom Herrn dauernd dem Schutz des Bussengels befohlen (S X 1 2 3 5 4 5). Persönliche Erlebnisse waren es, von denen seine Busspredigt an die Christenheit ausging (Vis I 1 4 3 1 ff. S VII 2). Entsprechend redet Hermas von Solchen, die allezeit gut und gläubig waren und sich nur gering versündigten; sie behalten, trotzdem Einzelne an dem Recht der Busse zweifelten, doch die Busse frei, und ein bestimmter Termin wird ihnen nicht gesetzt; schwerlich wird Jemand von ihnen sterben (S VIII 10 1 2 IX 23 2 f., vgl. 31 2). Dabei ist Hermas weit entfernt, diese Sünden gering zu achten, im Gegentheil gilt ihm schon die böse Lust als eine grosse Sünde für den Knecht Gottes (M IV 1 2), und

neben solcher Gedankensünde weiss er sich auch vollausgereifter (τέλειαι) Sünden schuldig (Vis I 2 1). Es fehlt ihm also durchaus nicht am Bewusstsein von der bleibenden Nothwendigkeit der Busse für alle Christen (vgl. noch S IX 28), aber den Begriff der Busse hat er trotzdem verengert, indem er sie im Wesentlichen auf die groben und öffentlichen Sünden bezieht. Für diese bleibt nur eine einmalige (s. o.) und kurze Bussfrist (z. B. S VIII 8 5 9 4 etc.). Jede Verzögerung zieht für sie den Tod nach sich (z. B. IX 19 2). Doch kommt hier offenbar je nach der Schwere der Sünde eine Abstufung in Bemessung der Bussfrist in Betracht (vgl. z. B. S VIII 8 3 7 3).

Der Folgezeit hat Hermas noch an einem anderen Punkt die Bahnen gewiesen. Er denkt den Menschen für die rechte Aufnahme der Busse durch die Strafe empfänglich gemacht, die er durch seine Sünde sich zuzieht. Die schädlichen Lüste bringen Peinigung und Strafe mit sich (S VI 5 7), und zwar werden gerade die Menschen gepeinigt, welche das Leben besassen und gleichwohl sich an den Tod auslieferten (S VI 5 4). Dies Leiden ist Strafe, denn gerade um schwererer Sünden willen wird man dem Engel der Strafe übergeben (S VII 2). Auch ist die Pein trotz ihrer Kürze gross (S VI 4 5 3). Sind die Verirrten mit jeglicher Trübsal gepeinigt, so werden sie dem Bussengel zu guter Zucht übergeben (S VI 3 6). Dieser Satz von der bessernden Wirkung des Strafleidens, der der allgemeinen Anschauung der Zeit entspricht (z. B. I Pt 4 17 1 2 Apk 9 20 f.; auch Hebr 12 7 ff. etc.), erhält aber eine bedenkliche Anwendung. Man darf nicht meinen, heisst es S VII 4, dass wer seinen Sinn ändert, sogleich Vergebung der Sünden empfange, sondern der Bussfertige muss seine Seele peinigen und Trübsal leiden und erst, wenn er diese recht erduldet hat, wird er völliges Erbarmen finden. Zu Grunde liegt diesem Satz ersichtlich die Beobachtung, dass das (Straf-) Leiden, welches den Christen in die Busse trieb, ihm nicht mit dieser auch zugleich abgenommen wird, aber verhängnissvoll ist der Rückfall in die alttestamentliche Auffassung, dass die Vergebung mit dem Erlass des Leidens zusammenfallend gedacht, und nun dem Gedanken der vergeltenden Strafe selbständiger Spielraum neben dem Walten der Gnade gelassen wird. Die Gnade kann erst eintreten, wenn die Vergeltung sich erschöpft hat. Der gleiche Gedanke liegt Vis III 7 6 vor. Umgekehrt gewinnt auch die Forderung eine selbständige und das Gnadenwalten einschränkende Bedeutung, dass die Sünder noch im Stande sein müssen, das versäumte Gute nachzuholen (S IX 20 4, vgl. Vis III 9 5 6).

Es ist kein ungetrübtes Bild, das wir von der Busslehre des Hermas gewinnen. Statt den festen Zusammenhang aller Busse mit der Gnade Gottes in Christus in den Vordergrund zu stellen, gestaltet sich ihm diese zu etwas Neuem neben der Taufgnade und zu ihrer Ergänzung[1]. Er verengt den Bussgedanken, und die Uebung der Vergeltung gewinnt bei ihm freien Spielraum und selbständige Geltung neben der Gnade. Aber im Zusammenhange und unter den Bedingungen seiner Zeit betrachtet, erklärt sich nicht nur Alles, sondern auch bei ihm tritt der Ernst der Sündenerkenntniss, die für Alle Verzeihung erhoffende Liebe und die Gewissheit der Gnade, die er zu verkünden hat, in erfreulicher Weise heraus.

9. Mit der Rechtfertigung und Sündenvergebung fanden wir den Gedanken der Gottesgemeinschaft und des ewigen Lebens eng verbunden. Auch die Schriften, welche Sündenvergebung und Tod Christi nicht in eine stete Verbindung setzen oder überhaupt nicht verbinden,

---

[1] Neben II Pt 1 9 vgl. dazu v. Engelhardt, Justin p. 192.

bieten doch ebenfalls die feste Verknüpfung von Vergebung und Leben. Die, welche von ganzem Herzen Busse thun, erhalten nicht nur Vergebung (z. B. Herm M IV 3 4), sondern werden zugleich in die Bücher des Lebens mit den Heiligen eingeschrieben (Vis I 3 2) und erhalten ihren Sitz im Thurme (oft, man vgl. noch p. 140f., 155ff.). Aus der Verknüpfung von Sünde und Tod (p. 146f.) ergibt sich von selbst, dass, wenn die vergangene Sünde mit ihren Folgen von Gott beseitigt wird, zugleich die Todesverfallenheit aufgehoben werden muss, also das Leben mitgetheilt wird. Aber eben der enge Zusammenhang von Sünde und Tod, von Leben und Gerechtigkeit wird zu einem neuen Problem. Denn wenn in unverkennbarer und durchschlagender Weise die Sündenvergebung oder Rechtfertigung zum ewigen Leben in unmittelbare Beziehung gesetzt wird, wenn alles Heil als ihre direkte Begleiterscheinung gedacht wird, wie verträgt sich das mit der christlichen Werthschätzung des Guten? Offenbar nur dann, wenn die Uebung des Guten, der Besitz der Lebensgerechtigkeit nicht anders wie alles andere Heil als nothwendige Folge und unmittelbar mit der Vergebung gesetzt erscheint. Es ist eins der erfreulichsten Zeichen von dem im Ganzen noch ungestörten Heilsbesitz in unserer Periode, dass dieser Zusammenhang überall mit grosser Klarheit hervortritt. Schon der Bussgedanke beweist dafür. Denn die Reue ist ja selbst bereits ein deutliches Zeichen von der Schätzung des Guten, und die Busse ist mehr als Reue. Recht ist sie, um mit Hermas zu reden, erst dann, wenn sie zu wirklicher neuer Gerechtigkeit des Lebens führt (Vis III 1 6). Ebenso spricht Act 26 20 von Werken, die der Busse würdig sind, und Apk 2 5 schliesst in die Busse das Thun der früheren Werke ein. Es ist nicht nöthig, weitere Beweise beizubringen, da es sich einfach um einen allgemein feststehenden Gedanken handelt. So gewiss der Gedanke der Busse in erster Linie eine religiöse Richtung hat, so gewiss schliesst er das Gutthun, die Uebung der Gerechtigkeit in sich ein. Die gleiche innere Verbindung zwischen der Vergebung und dem sittlichen Wandel wird durch den Gedanken der Gottesgemeinschaft hergestellt. Wie die Erneuerung des Verkehrs mit Gott mit der Vergebung der Sünden unmittelbar gesetzt, ja überhaupt nichts Anderes als ein positiver Ausdruck der gleichen Sache ist, so ist doch dieser Verkehr mit Gott direkt ethisch geartet und kann überhaupt nicht anders als sittlich gedacht werden (p. 16, 87, 149f.). Daraus ergibt sich, dass mit der Sündenvergebung unmittelbar ein Leben im Guten durch Gott gesetzt sein muss.

Aber auf solche indirekte Indizien sind wir nicht angewiesen, sondern Sündenvergebung und neues sittliches Leben werden unmittelbar

verknüpft. Achten wir auf den Tod des Herrn und seine Wirkung. Der Zweck, den Christus mit seinem Tode verfolgt und den er durch das Hinauftragen unserer Sünden an's Holz verwirklichte, realisirt sich in unserer neuen Stellung zu Gott; diese aber lässt sich nach ihrer ethischen Seite als ein Loskommen von der Sünde und ein Leben für die Gerechtigkeit bezeichnen. Dass wir in solches Leben hineingestellt sind, ist die beabsichtigte Wirkung des Todes Christi (I Pt 2 24 f.). Diese Ausführung ist desshalb von besonderer Wichtigkeit, weil der Verfasser ersichtlich die beiden Gedankenreihen Rm 3 6 in eins zusammenfasst. Er hat mithin den Apostel dahin verstanden, dass die gottgeschenkte Glaubensgerechtigkeit effektive Gerechtigkeit in sich einschliesst, und er hat ihn richtig verstanden[1]. Die gleiche charakteristische Zusammenfassung beider Gedanken findet sich 1 18 ff. Durch das kostbare Blut des ewigen und unschuldigen Christus sind die Gläubigen von ihrem bisherigen Wandel erlöst zu Pilgrimen, die in's ewige Leben wallen. Ebenso beschränkt Tit 2 14 die Erlösung nicht auf die Beseitigung von Schuld und Tod, sondern schliesst die sittliche Neugeburt mit ein. Christus hat sich selbst für uns gegeben, um uns von aller Sünde zu erlösen und sich ein Eigenthumsvolk zu reinigen, als Nacheiferer guter Werke. Nicht die Sündenvergebung in ihrer Vereinzelung, sondern der im Stande der Gerechtigkeit wirksame Eifer zum Guten ist der volle Ertrag der Selbsthingabe Christi. Der gleiche Zusammenhang wird in Hebr (vgl. besonders 9 14) und bei Barn (5 7 14 6) vorausgesetzt.

Aber nicht nur werden im Tode Christi (und entsprechend in der Taufe) die sühnende und neugestaltende Wirkung zusammengedacht, sondern es wird auch mit der Sündenvergebung die Umgestaltung zu einer Einheit verbunden. Besonders deutlich sind hier die Ausführungen von Barn: Triefend von Sünden und Schmutz steigen wir in's Taufwasser hinab und steigen herauf fruchttragend im Herzen und Furcht und Hoffnung auf Jesus im Geiste hegend (11 11). Diese Wirkung vermittelt sich aber nach dem Kontext durch die sündenvergebende Kraft der Taufe. Noch deutlicher wird der Gedanke 16 8 ausgesprochen: Als wir die Sündenvergebung empfingen und auf den Namen hofften, wurden wir neu, wieder von Anfang an geschaffen; mit dürren Worten sagt 6 11, dass Gott durch Sündenvergebung uns erneuerte (ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτῶν) und uns zu kindlichen Seelen neubildete. Auch 5 1 8 3 bringt die Sündenvergebung eine effektive Reinigung des Herzens mit sich. Das sind Sätze von grosser Bedeutung; sie zeigen uns, wie Sündenvergebung und reale Heiligung des Herzens von Sünden

[1] Vgl. Abth. II p. 195 ff.

oder Neuschöpfung als ungetheilter göttlicher Akt zu denken sind. Barn steht damit nicht allein, wenn auch eine gleich scharfe Aussprache des Gedankens sich sonst nicht findet. Auch Hermas betont den gleichen Zusammenhang. Denen, die der Busse werth waren, schenkte Gott (zugleich mit der Vergebung) seinen Geist (S VIII 6 1). Er erbarmte sich ihrer und sandte den Bussengel, um ihre Geister zu erneuern (ib. v. 3 IX 14 3 Vis III 8 9 11 2 3 12 2 3 13 2 4). Gottes Gnade wirkt als solche unmittelbar geisterneuernd und neubelebend. Auch I Cl 48 1 ist das Walten der vergebenden Gnade Gottes und seine Wiederherstellung der Gemeinde zum Wandel in heiliger Bruderliebe als ein einziger Akt zu betrachten. In Act 15 9 umfasst die Reinigung der Herzen durch den Glauben nicht nur die Entfernung der Schuld, sondern auch der Sünde selbst u. s. w.

Wir fügen dieser Betrachtung den Schlussstein ein durch Feststellung der Thatsache, dass auch der Begriff der Rechtfertigung die effektive Sündenreinheit in sich schliesst. Sehr instruktiv ist zunächst Barn 15 7: Wenn wir beim Endgericht gerechtfertigt sind und die Verheissung empfangen haben, dann gibt es natürlich keine Sünde mehr, sondern Alles ist neu geworden. Rechtfertigung und Neuheit des Lebens gehören aber nicht blos in der Endvollendung zusammen. I Cl 48 beschreibt Christus als die Thür der Gerechtigkeit und denkt dabei gleichzeitig an die Sündenvergebung (v. 1) und an den Wandel in Heiligkeit und Gerechtigkeit (v. 4). Tit 3 5 denkt die Errettung durch das Bad der Wiedergeburt vollzogen (vgl. 2 12—14). Dann muss aber, soll nicht aller Zusammenhang zerrissen werden, die Rechtfertigung durch Gottes Gnade mit ihr zusammenfallen und nur den gleichen Gedanken von einer anderen Seite her aufnehmen. In der Geistesmittheilung liegt das göttliche Zeugniss der Rechtfertigung, ja die Geistesmittheilung enthält als erstes und grundlegendes Moment die Gewissheit der Vergebung und des Gnadenstandes in sich. Es ist die echt paulinische Auffassung, die wir vor uns haben. Schliesslich finden wir die gleiche Fassung auch von Hermas bezeugt. Während M V 1 7 deutlich auf einen einmaligen Akt, den Sündenerlass bei der Taufe (M IV 3 1 ff.), weist, erinnert die Kirche (Vis III 9 1) an das Erbarmen des Herrn, der Gerechtigkeit über die Christen träufelte, um sie zu rechtfertigen und von jeder Bosheit zu heiligen. Es liegt noch nicht geradezu die effektive (spätere katholische) Fassung des Begriffs vor, aber deutlich genug wird mit der Gerechterklärung durch das Erbarmen des Herrn die Einträufelung wirklicher Gerechtigkeit in die Herzen verbunden. Ebenso schliesst in Hebr der Begriff des τελειοῦν, der mehrfach die Sühnung durch Christi Tod bezeichnet, in die volle, definitive Seligkeit minde-

stens 5 9 7 28 den Gegensatz zur sittlichen Schwäche und Versuchbarkeit, also die reine, ungehemmte, mit der Sünde ausser Verhältniss stehende (vgl. 7 26 9 28) Gerechtigkeit ein. So bestätigt sich uns nach allen Seiten hin die innere Einheit der Sündenvergebung und Lebensgerechtigkeit. Beide sind untrennbar eins. Wo Vergebung und Rechtfertigung, da ist prinzipiell auch Neugeburt und Gerechtigkeit.

10. Damit haben wir den Gedankenkreis der Rechtfertigung und Sündenvergebung nach allen Seiten hin überblickt. Nicht in allen Schriften wird die Heilsgabe der Gegenwart vorwiegend in der Sündenvergebung gefunden. Andere Formen, die noch der Untersuchung bedürfen, stellen sich daneben. Aber deutlich ist die allgemeine Ueberzeugung herausgetreten, dass die Vergebung in ihrer Weise das ganze Heilsgut der Gegenwart in sich einschliesst, sofern mit ihr nicht nur die Anwartschaft auf's ewige Leben, sondern auch der Zugang zu Gott und die Neugestaltung des sittlichen Lebens gegeben ist. Mit dem Ergebniss des vorigen Kapitels schliesst sich dies Resultat auf's Beste zusammen. Beide mit einander gewährleisten den religiösen Charakter der Heilsanschauung, das Ueberwiegen der göttlichen Gnade über die menschliche Thätigkeit und doch wieder ihren ethischen Charakter, die Abzielung des Gnadenwaltens auf die freie und willige Uebung des Guten. Die paulinische Formulirung dieser Gedanken tritt zurück, weil die Bedürfnisse der Zeit sich geändert haben, weil die Polemik gegen den Judaismus nicht mehr das gleiche Interesse hat und im Kampfe mit dem Antinomismus die paulinische Formel anstössig geworden ist; zugleich hat sich das Problem dahin verschoben, dass nicht mehr die Bedingungen des Eintritts in das Christenthum, sondern die Frage nach dem bleibenden Rechte der Christen auf Sündenvergebung und nach seinen Grenzen das Thema der Diskussion bildet. Unter diesen Verhältnissen kommt es zu Trübungen des Gedankenkreises der Vergebung, die in der Folgezeit sich stark geltend machen. Aber auf der anderen Seite lässt sich der erfolgreiche Versuch, den paulinischen Gedanken ohne Abschwächung zeitgemäss umzubilden, nicht verkennen.

Sechstes Kapitel.

Die mystisch-gnostische Heilsanschauung.

Das Heilsgut der Christen wird nicht nur als Gerechtigkeit oder als Sündenvergebung beschrieben, sondern noch mannigfaltige andere Formen kommen in Betracht. Da ist, um nur Einiges zu nennen, von

Gottes- und Christusgemeinschaft, von Geistesbesitz, von Erkenntniss, von Leben die Rede. Indess wäre es nicht zweckmässig, wollten wir diese Gesichtspunkte nach einander geltend machen. Das ist schon nahezu unmöglich, weil wir damit vielfach Zusammengehöriges auseinander zu reissen gezwungen würden, und es wäre unrichtig, weil uns über den Einzelheiten der Blick für die Eigenart des Ganzen, das sich darin ausspricht, verloren ginge. Es hat nun freilich etwas Missliches, Gedankenreihen, die zum Teil recht disparater Natur sind, und die mehr als die bisher betrachteten etwas Torsoartiges behalten, zu einer Einheit zusammenzufassen. Indess muss der Versuch gemacht werden, und so können wir wohl, nur auf den Kern der Sache achtend, von der mystisch-gnostischen Heilsanschauung sprechen. Wenn ich von Mystik rede, so meine ich nicht nur Gefühlsinnigkeit, sondern habe zugleich den supranaturalen Hintergrund im Auge, der von ihr unabtrennbar ist. Bei dem „Gnostischen" ist nicht an die Gnostiker, nicht einmal an ihre Bekämpfung, sondern nur an die in jener Zeit allmählich sich bemerklich machende Werthschätzung der Erkenntniss als des Heilsgutes zu denken. So verstanden wird man in der That von einer mystisch-gnostischen Heilsanschauung reden dürfen und gerade die Zusammenfassung beider Momente als charakteristisch zu beurtheilen haben.

1. Gehen wir von der Christologie aus. Wenn wir den Gottesgedanken als summarische Darstellung der Heilsanschauung verwerthen durften, so gilt Gleiches natürlicher Weise vom Christusgedanken. Wie Christi Verhältniss zu Gott für die Stellung seiner Gläubigen zu Gott massgebend ist, so muss seine Würde, seine Macht, sein Leben für die Würde, die Macht, den Lebensinhalt seiner Gemeinde entscheidend sein. Denn wie wir von Christus denken, so von unserem Heil (II Cl 1 1 f.). Die Grundvorstellung von Christus aber ist, dass er der Herr sei. Der Titel des Christus, der noch mehrfach als wirklicher Titel gebraucht wird (z. B. Act 2 31 36 3 18 4 26 f. 8 5 9 22 17 3 18 5 28 26 23 Apk 11 15 12 10 I Cl 2 1 42 2 Barn 12 10 11), fällt mit dem Prädikat des Herrn zusammen (besonders Act 2 36; auch vgl. Barn 12 11 die Form des Citats von Jes 45 1 τῷ Χριστῷ μου κυρίῳ)[1]. Die alttestamentlich-prophetische Grundlage tritt in Apk noch deutlich hervor. Der Christus hat den Schlüssel David's (3 7), er ist der Herr der Herrn und der König der Könige (1 5 17 14 19 16). Mit eisernem Stabe weidet er die Heiden und zerschmeisst sie wie Töpfergeschirr (2 26 f. 12 5 19 15). Die Völker sind sein Eigenthum und die Enden der Erde sein Besitz (I Cl 36 4). Aber freilich ist diese Idee weit überboten, sie ist zum Typus geworden.

---

[1] Die LXX lesen, dem Grundtext gemäss, Κύρῳ.

Denn Christus ist ein Herr auch David's (Barn 12 11). Der Thron seines Vaters, auf dem er sitzt, ist Gottes Thron (Apk 3 21 5 6 7 17 12 5 22 3 Polyc 2 1), und zur Rechten Gottes ist er erhöht (z. B. Act 2 33 5 31 7 55f. I Pt 3 22 Hebr 1 3 13 8 1 10 12 12 2 I Cl 36 5 Barn 12 10 Polyc 2 1). Demgemäss gewinnt es einen volleren Sinn, wenn er der Herr Aller (Act 10 36), der Erbe des Alls (Hebr 1 2) genannt wird. Er hat von seinem Vater alle Gewalt erhalten (Herm S V 6 4), Alles ist in ihm und zielt auf ihn hin (Barn 12 7), sein Königsthron ist ein ewiger (Hebr 1 8 Barn 18 2, vgl. Ign P 3 2), sein Reich ein himmlisches (II Tim 4 18), ja über alle Himmel ist er hinausgeschritten (Hebr 4 14 7 26). Er erforscht Herz und Nieren (Apk 2 23, vgl. Act 1 24). Ihm eignet Gottes Lichtglanz (Act 7 55 9 3 22 6 11 26 13 Hebr 1 3 2 7 9 I Pt 1 21 Jac 2 1 I Tim 3 16 Tit 2 13, vgl. Apk 1 14—16 19 12 21 23 22 16), so dass Menschen seinen Anblick nicht zu tragen vermögen (Act 9 8 etc. Apk 1 17 Barn 5 10). Er besitzt unauflösliches Leben (Apk 1 18 Hebr 1 11f. 7 3 16 13 8) in ewigem Geiste (Hebr 9 14). So ist denn das Prädikat, das seine Würde zu vollem Ausdruck bringt, das der Gottheit (Hebr 1 9 Tit 2 13 Act 20 28? II Pt 1 1 II Cl 1 1 Ign oft, s. v. d. Goltz p. 21ff. — Polyc 12 2)[1], wie ja auch Gott und Christus vielfach nebeneinandergestellt werden (z. B. I Cl 46 6 58 2 59 4). Dem entspricht es, dass ihm die ganze Schöpfung Lob und Preis darbringt (Apk 5 8—14), insonderheit seine Gemeinde (z. B. Apk 1 6 II Tim 4 18 I Cl 20 12), die seinen Namen anruft (Act 7 59 9 14 21 22 16 II Tim 2 22 etc.).

Gewiss bleibt in unserer Epoche die Entwicklung der Christologie eine allmähliche und unfertige. Aber so wenig es meine Meinung ist, das in Abrede zu stellen, so kommt es doch für unsere Untersuchung darauf nicht an. Unsere Zusammenfassung bezweckt nur zu zeigen, dass von Anfang an ein das blos Menschliche überbietendes Element in der Christusidee vorliegt, das dann eine überraschend schnelle Steigerung erfährt. Allgemein wird dem erhöhten Christus eine Wirkungsweise nach göttlicher Art zugeschrieben und seiner Person Bedeutung für den ganzen Kosmos beigemessen. Sein Erscheinen findet bei Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen gleiche Beachtung (Ign T 9 1), er allein vermittelt selbst den Engelfürsten die Gottesgemeinschaft (S 6 1 Herm S IX 12 8). Ihm sind alle Himmlischen unterworfen[2] (I Pt 3 22 Polyc 2 1); ihm huldigen sie (Apk 5 11 12),

[1] Vgl. dazu Harnack, Dgg. I p. 177—179.

[2] Reste einer minder erhabenen, aber längst überholten Auffassung zeigen Apk 14 14 15 Hebr 1 6 9? I Tim 5 21 (vgl. Lc 12 8f.) Herm Vis V 2 3 M V 1 7. Michael bei Hermas mit dem Sohne Gottes zu identifiziren, scheint mir nicht räthlich. S VIII 3 3 ist αὐτοῦ unsicher und könnte auch auf den Sohn Gottes

bilden sein Gefolge (Herm S IX 12 7 8), zumal bei der Parusie (Apk 19 14 Jud 14 Hebr 1 6) und sind seines Befehls gewärtig (Apk 1 1 22 16) als seine Knechte (vgl. Apk 22 8 9). Diese Macht über die Engel bezeichnet mithin nicht nur die himmlische Erhabenheit Christi, sondern zugleich seine Theilnahme an der göttlichen Macht, als deren Träger ja in der volksthümlichen Vorstellung die Engel erscheinen (z. B. Act 12 7ff. Hebr 1 14). Wie ihnen das Weltregiment, das sie noch jetzt ausüben (Hebr 2 5), übertragen war (Papias, Fragm., IV Herm Vis III 4 1), insonderheit aber durch den Sohn Gottes die Herrschaft über sein Volk (ib. S V 5 3 vgl. 2 3), so haben sie die Gesetzgebung vermittelt (Act 7 53, vgl. 38 Hebr 2 2) und dienen auch jetzt als Träger der Offenbarung (z. B. Act 8 26 10 3ff. 13 15 etc. 27 23 Apk oft), der Busse (Herm S X 1 3 u. oft) und Strafe (ib. VI 3 2), der Gesetzesmittheilung S VIII 3 3) und bauen die Kirche (Vis III 4 1f.).

Noch deutlicher tritt die Beziehung dieser transcendent-supranaturalen Vorstellungsreihen auf das Heil der Gemeinde in dem Gegensatz der himmlischen Machtstellung Christi zur Satansherrschaft hervor. Volle Einheitlichkeit ist in den Gedanken hierüber nicht vorhanden, sondern eine Reihe lose verbundener Vorstellungen ist der Natur der Sache nach für dies Gebiet charakteristisch. Sofern der Teufel als Machthaber des Todesreiches gedacht wird (Hebr 2 14), hat Christus ihm durch seinen Tod, der ja den Tod vernichtete, die Macht genommen. Dass der Teufel die entscheidende Niederlage bereits erlitten hat, heben auch Ign E 19 und Apk 12 7—10 in verschiedenen Formen hervor. Diese Annahme wird Gemeingut gewesen sein, ebenso aber die Erwartung, dass in der letzten Zeit der Teufel seinen Grimm nach Kräften auslassen werde (12 12), und dass insonderheit die Christen seinen Ansturm werden aushalten müssen. An Mitteln fehlt's ihm nicht, denn noch ist er der Herrscher dieser Welt (Apk 13 2 16 13f. Ign E 17 1 19 1 etc. Barn 2 1 18 2 etc. Herm S I), kann in's Gefängniss werfen (Apk 2 10) und Leiden aller Art auflegen (I Pt 5 8 9 Ign R 5 3). So sind es die Verfolgungen des Evangeliums, in denen seine Macht zunächst wirksam wird. Aber der Gedanke wird noch allgemeiner gewendet. Satan ist die alte Schlange (Apk 12 9 20 2 etc.), der Verführer der ganzen Welt (12 9 20 3 etc.); in seiner Gewalt sind Heiden (Act 26 18 Apk 2 13, vgl. Barn 16 7) und Juden (Apk 2 9 3 9, vgl. Barn 9 4),

bezogen werden. Die Sechszahl der Erzengel macht keine Schwierigkeit (vgl. Spitta a. a. O. p. 361 Anm. 4). Die Steigerung der Gesichte von der Kirche zum Engel, Engelfürsten und Sohn Gottes scheint beabsichtigt (Sim IX 1 1). — Ueber den engen Zusammenhang der Christologie mit der Angelologie vgl. Harnack, Dgg. I p. 175 Anm. 4.

wie die abgefallenen Christen (I Tim 5 15); insonderheit die Irrlehrer (I Tim 1 20 II Tim 2 26), die seine Tiefen erkannt haben (Apk 2 24), sind seine Kinder (Polyc 7 1, vgl. Act 13 10), sein Gewächs (Ign E 10 3, vgl. Mt 13 38). Durch sie stellt er den Christen Schlingen und versucht mit allen Mitteln sie in seine Gewalt zu bringen (Ign E 17 1 T 8 1 R 7 1 Barn 2 10 4 13). Er erfüllt das Herz mit Lüge (Act 5 3) und jeglichem bösen Thun (vgl. noch Barn 18 1 2 Ign S 9 1) und hat Macht, auch die Knechte Gottes zum Bösen zu versuchen (Herm M XII 5 4). Sie aber können ihm Widerstand leisten, so dass er fliehen muss (I Pt 5 8f. Jac 4 7 Ign M 1 3 T 4 2). Mit eigenthümlicher Kraft hat es Hermas zum Ausdruck gebracht, dass die Gläubigen Macht über den Teufel haben. Man darf sich vor ihm nicht fürchten, denn er ist schlaff wie der Bogen eines Todten (Herm M XII 6 2, überhaupt M XII 4—6 VII 2 3 IX 11 12 S VIII 3 6). Mit der Herrschaft Christi ist zwar dieser Gedanke nirgends in Verbindung gebracht, aber die Machtlosigkeit Satans muss doch in der Macht Christi ihren Grund haben (vgl. Apk 12 10)[1].

Diese rein supranaturalen Vorstellungen dienen dazu, das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde in's rechte Licht zu setzen. Gewiss ist er in erster Linie der grosse Hirte und Hüter des Hauses Gottes (Hebr 3 3 6 13 20 I Pt 5 4), der einige Herr und Gebieter (Jud 4 Herm S V 6 4 etc.) seines Volkes (Tit 2 14 Barn oft), seiner Heerde (I Cl 16 1 44 3 54 2 57 2 etc.), der Fels, auf dem die Kirche gegründet ist (I Pt 2 4—6 Herm S IX 14 4 6), wie Alle auf seinen Namen getauft sind (so noch Did 9 5). Aber auch dies Verhältniss ist zunächst durchaus übernatürlich zu denken. Das zeigt sich in der Gewalt, die ihm über alle äusseren Lebensumstände beigelegt wird. Er ist mit den Verkündigern des Evangeliums (Act 18 10, vgl. 11 21 II Tim 3 11 4 16—18) und bezeugt seine Verkündigung durch Wunder und Zeichen Act 14 3). Die Gemeinden werden seinem Schutz befohlen (14 23 15 40); er bewahrt sie vor Versuchung (Apk 3 10), gibt ihnen Zeit zur Busse (2 21), rügt und züchtigt (3 19). Ueber seinen Widersachern lastet seine Hand (Act 13 11), er führt mit ihnen Krieg und tödtet sie (Apk 2 16 23 19 11—21 17 14). Wie das äussere, so steht auch das innere Leben in seiner Gewalt. Er gibt dem Evangelium eine offene Thür und führt der Gemeinde Gläubige zu (Apk 3 8 9 Act 2 47 16 14 18 27), spricht Muth ein (Act 18 9 10 23 11), macht voller Stärke (I Tim 1 12

[1] Wenn BAUR a. a. O. p. 483ff. davon spricht, dass durch den Dämonenglauben „eine scheue Aengstlichkeit, Befangenheit und Unruhe“ in das ganze Verhalten der Christen hineingebracht sei, so wird dies Urtheil durch das Obige ermässigt, wenn auch nicht gänzlich aufgehoben.

II Tim 2 1 4 17) und hat Macht, zu bewahren (II Tim 1 12). Er ist mit dem Geistesleben der Christen (z. B. II Tim 4 22 Barn 21 9 und vgl. die Schlüsse). Noch Polyc 12 2 betrachtet das innere Leben ebenso als seine wie als Gottes Wirkung.

Diese himmlische Erhabenheit gibt auch den Willensäusserungen Christi gegenüber seiner Gemeinde ihr Gepräge. Als der Herr ist er zu heiligen, d. h. in den Herzen ehrfürchtig anzuerkennen (I Pt 3 15). Man achte nur darauf, wie er in den Visionen des Apokalyptikers mit göttlicher Machtvollkommenheit der Gemeinde ihren ganzen Zustand verkündigt, zur Busse mahnt, die Lasten auflegt (vgl. auch Herm S IX 6). Er verlangt Gehorsam (Hebr 5 9) und Treue (I Tim 1 12). Ihm gilt es zu folgen, wohin er geht (Apk 14 4), sich seines Evangeliums nicht zu schämen (z. B. I Pt 3 15 4 16), sondern sich um seines Zeugnisses willen schlachten zu lassen (Apk 20 4). Nach seinen Vorschriften (I Cl 49 1), seinem Gesetz (vgl. p. 122) gilt es zu leben und seine Werke zu thun (Apk 2 26). Sie sind seine Knechte (z. B. Apk 1 1 2 20) und tragen als sein Eigenthum seinen Namen an der Stirn (Apk 14 1).

Kommt in dieser Gedankenreihe entsprechend der Heiligkeit des erhöhten Christus (Hebr 7 26), als des Königs der Gerechtigkeit (1 8 7 2), besonders der ethische Gesichtspunkt, die zwingende Macht des christlichen Ideals zur Geltung, so ist das doch nur die eine Seite der Herrschaft Christi. Die andere, und sogar übergeordnete, zeigt sich in seiner Heilserweisung. Darin hat seine unmittelbar göttliche Machtvollkommenheit ihre wesentliche und bedeutsame Auswirkung, dass der Heilsstand der Gemeinden wie des Einzelnen von ihm schlechthin abhängig ist. Mit dem Gottesgedanken steht diese Machtvollkommenheit nicht im Widerspruch, da sie hier wie überall der Macht Gottes völlig untergeordnet und als ihr Erweis erscheint. Denn das Heil verschafft Christus den Seinen, indem er sie vor seinem Vater bekennt (z. B. Apk 3 5) oder sie sein Erbarmen finden lässt (II Tim 1 18). Aber eben als Gottes Sohn und an seiner Statt handelnd, übt er göttliche Befugniss. Besonders stark tritt dieser Gedanke in Apk hervor. Die Engel der Gemeinden sind in seiner Hand (Apk 1 16 etc.), er kann die Gemeinde aus seinem Munde speien (3 16) und ihren Leuchter von seiner Stätte stossen (2 5), aber ebenso gibt er alles Heil und Seligkeit (2 7 10 17 28 3 12 21). Wo er öffnet, kann Niemand zuschliessen, und wo er zuschliesst, Niemand öffnen (3 7). Er hat die Verfügung über das Todtenreich (1 18) und über das Buch des Lebens (3 5 13 8 21 27). Auch andere Schriften zeigen die gleiche Vorstellung. Er vermag den Geist des Sterbenden bei sich aufzunehmen (Act 7 59)

und endgiltig zu erretten (II Tim 4 18). Das ist, wenn es auch nur selten so pointirt ausgesprochen wird, allgemeine Ueberzeugung, denn allgemein gilt er ja als Weltenrichter und als messianischer König, dem bei seiner Parusie Alles unterworfen sein wird (p. 31, 37, 63f.).

Wie das zukünftige, so ist aber auch alles gegenwärtige Heil von ihm abhängig. Er hat den Geist ausgegossen (Act 2 33) und zeigte die Pfade des Lebens, indem er das Gesetz in die Herzen gab, das er vom Vater empfangen hatte (Herm S V 6 3 VIII 3 3); von ihm kommt Gnade und Frieden (z. B. Apk 1 5 22 21 I Tim 1 2 II Tim 1 2 Tit 1 4 I Cl 16 17 65 2, vgl. Hebr 7 2), er erweist Langmuth (I Tim 1 16), Treue (Hebr 3 2 6 II Tim 1 13) und Erbarmen (Jud 21), trägt gern die Seinen (Herm S IX 14 6) und rechnet selbst seinen Feinden nicht unerbittlich Sünde an (Act 7 60). Einsicht ist seine Gabe (II Tim 2 7), und bei ihm ist das echte Gold, das weisse Kleid und Augensalbe zu haben (Apk 3 18, vgl. oben p. 195f.).

In diesen Sätzen ist der Inhalt der Herrschaftsübung Christi bereits zu deutlichem Ausdruck gekommen. In ihrer Form der göttlichen Wirkungsweise entsprechend, ist sie ihrem Inhalte nach ausschliesslich Heilsherrschaft, ihrem ganzen Zweck nach ethisch-religiös. Es ist deutlich, dass für diese Grundanschauung der Begriff der Christusherrschaft, der ja unter ganz anderen Voraussetzungen entstanden ist, nur einen sehr unbestimmten und missverständlichen Ausdruck bietet. So ist es begreiflich, dass allmählich sich neue Begriffe herausbilden, durch die man die besondere Art der Herrschaft Christi genauer zu bestimmen sucht. Diese Neubildungen sind offenbar von höchstem Werth, weil sie zu unverkennbarem Ausdruck bringen, worin die Gemeinde das Neue und Eigenartige ihres Heils erblickt. Der höchste Titel ist der „unseres Gottes“ (p. 193), womit Christus als der konstituirende Grund einer neuen Gottesverehrung in seiner Gemeinde anerkannt wird. Dieser höchste und allgemeinste Titel findet aber seine Näherbestimmung in anderen Begriffen. Die Bezeichnungen Christi als des Retters, des Hohepriesters, als des einigen Mittlers zwischen Gott und Menschen (I Tim 2 5), beweisen, wie bedeutsam für das Christusbild die im vorigen Kapitel untersuchte Anschauung von der Sündenvergebung gewesen ist. Neben diesem wichtigen Gedankenkreis stehen zwei andere, die jetzt zu untersuchen sind, der der Gottesoffenbarung und des (mystischen) Lebensprinzips, die nicht im gleichen Masse als Gemeingut gelten können, sondern mehr gewisse, übrigens nicht selten zusammenfliessende, Strömungen bezeichnen.

2. Die Auffassung Christi als der Offenbarung Gottes hat ihren Ausgangspunkt in der Predigt Jesu selbst (Abth. I p. 171 ff.). Von Anfang an wird auf Christi Lehrthätigkeit hingewiesen und diese gehört der Geschichte gemäss zu den unveräusserlichen Zügen seines Bildes. Mit ihm sandte Gott den Kindern Israels sein Wort und verkündigte durch ihn Heil (Act 10 36). Daher gilt er als der Moses gleiche Prophet der Weissagung Dt 18 15—19 (Act 3 22 7 37). Derselbe Zug tritt in Hebr hervor. „Unser Bekenntniss" lautet auf Jesus als Gottes Gesandten (ἀπόστολος 3 1); er hat mit der Heilsverkündigung den Anfang gemacht, die dann von seinen Hörern weitergetragen wurde (2 3). Schon in der Schrift hat er verheissen, Gottes Namen seinen Brüdern zu verkündigen (2 12 13). In ihm, als dem Sohne, hat Gott selbst in dieser letzten Zeit zu uns geredet (1 1 2). Auch in Apk fehlt dies Moment nicht. Wenn Christus als der treue und wahrhaftige Zeuge, als Amen zu Gottes Verheissungen (vgl. II Kor 1 20) bezeichnet wird (1 5 3 7 14 19 11), so geht das, wie der Zusammenhang zeigt, zwar nicht ausschliesslich auf Jesu Erdenleben, schliesst aber doch zweifellos den Eindruck, den man von diesem erhält, mit ein. Ausdrücklich blickt I Tim 6 13 auf das schöne Bekenntniss, das Christus unter Pontius Pilatus bezeugt hat. Auch bei Barn wird auf Christi Lehrthätigkeit (5 8) und die Bevollmächtigung der Apostel zur Verkündigung (5 9 8 3) hingewiesen; nach der Schrift hat Gott ihn zum Licht der Völker gegeben, zu öffnen die Augen der Blinden (14 7), und durch sein Wort hat er den Bund mit uns geschlossen (14 5), wie auch I Cl 42 1 2 Christus ebenso als den Gesandten Gottes, wie die Apostel als Christi Gesandte denkt. Ignatius vertritt den Offenbarungsgedanken in sehr ausgeprägter Form, aber auch er bewahrt deutlich jene alte Grundlage des Gedankens. Christus wird schon von den Propheten als Lehrer erwartet (M 9 2). Durch seinen untrüglichen Mund hat der Vater wahr geredet (R 8 2), und für den Glauben Gottes ist er gekreuzigt (E 16 2). So ist er unser einiger Lehrer (M 9 1), wir sollen seine Jüngerschaft werden (E 1 2 3 1 10 1 M 9 1 T 5 2 R 5 3 P 7 1). Diese Auffassung muss natürlich in demselben Masse an Kraft gewinnen, als durch Fixirung und Verbreitung der synoptischen Tradition die „Lehren" Jesu selbst an Einfluss zunehmen. Besonders stark tritt die Anlehnung an schriftliche Evangelien in II Cl (vgl. HARNACK, G.L. II 1 p. 617 f.) und Did (HARNACK, Did. Prol. p. 69—81)[1] hervor (vgl. auch schon I Cl 13 1—3 46 7 f. Ign E 15 2 und dazu

---

[1] Ueber Hermas vgl. ZAHN, Der Hirt des Hermas p. 453 ff., über Ignatius s. ZAHN, Ignatius p. 595 ff., auch v. D. GOLTZ p. 137 f.

WEISS, Einl.[3] § 5 4ff.). Die Gebote des Herrn (z. B. II Cl 17 3 Did 1 5 8 2), wie sie im Evangelium vorliegen (8 2 15 4), regeln das gesammte Leben. Mehrfach ist es ja direkt ausgesprochen, dass durch Christus Gott selbst geredet habe. Aber auch in den Schriften, welche diesen Zusammenhang nicht ausdrücklich hervorheben, ist es doch die selbstverständliche Voraussetzung. Das zeigt sich darin, dass ausnahmslos die christliche Verkündigung als Gottes Wort gedacht wird (z. B. I Pt 1 23—25 Act 4 31 6 2 u. oft. Apk 1 2 9 6 9 etc. Hebr 13 7 II Tim 2 9 etc. Jac 1 18 Barn 19 4 etc. I Cl 42 3 II Cl 13 3 Ign R 21 Ph 11 1 Did 4 1). Denn diese allgemeine Ueberzeugung schliesst die Voraussetzung in sich ein, dass vornehmlich Jesu Worte Gottes Worte[1] sind.

Ein allgemein und immer stärker hervortretender Gesichtspunkt für die Auffassung von Christus ist es also, dass seine Predigt auf Erden im Auftrage Gottes stattfand und als Gottes Wort und Offenbarung angesehen werden muss. Dieser Gedanke findet nun aber eine wichtige Ergänzung dadurch, dass auch das Walten des Erhöhten der gleichen Betrachtungsweise unterworfen wird. In Betracht kommt schon, dass die Verkündiger des Evangeliums in besonderem Sinn seine Knechte und Diener sind (z. B. Jac 1 1 Apk 1 1 I Tim 4 6 etc.), und dass die Predigt unter seinem besonderen Schutz steht (p. 195). Weiter geht es, wenn speziell Paulus vom Erhöhten selbst mit der Heidenmission beauftragt wird (Act 9 5 6 15f. 22 10 18 21 I Tim 1 12 16). Aber ausdrücklich wird auch die gesammte Heilsverkündigung als des erhöhten Christus eigenes Werk bezeichnet. Als Erster von den Todten auferstanden, soll Christus Israel wie den Heiden Licht verkündigen (Act 26 23). Nach Vernichtung des Todes hat er durch's Evangelium Leben und Unvergänglichkeit leuchten lassen (II Tim 1 10). Es ist ganz natürlich, dass besonders in Apk dieser Gedanke hervortritt. Denn das Zeugniss Jesu (1 2 9 6 9 12 17 20 4) ist garnichts Anderes als die prophetische Enthüllung des Endes, die Gott ihm gegeben hat und die er an den Seher weitergibt (1 1—3) und fällt zusammen mit der Eingebung durch den Geist der Prophetie (19 10). Aehnlich spricht von einer Offenbarung des erhöhten Christus Ign R 8 2, und E 6 2 von seinem wirklichen Reden im Gegensatz zu den Irrlehrern. In Betracht kommt schliesslich die gleiche Auffassung des Hermas. Der erhöhte Christus zeigte dem Volke Gottes die Pfade des Lebens (die ihm selbst in der Auferstehung kundgethan sind Act 2 28) und gab ihnen das Gesetz (S V 5 3 6 3). Aber auch die Gesetzes-

---

[1] Ueber Christus als Lehrer vgl. noch HARNACK, Dgg. I p. 176 Anm. 4.

verkündigung geschieht im Auftrage und unter Leitung des Sohnes Gottes (S X), ja im letzten Grunde durch ihn selbst (S IX 1 1 2). So wird also die Verkündigung von Jesu Wort und Heilsthaten mit der prophetischen Enthüllung des Endes zusammengefasst und als Thätigkeit des erhöhten Christus gedacht. Eine Bereicherung erfährt diese Vorstellung noch in der Richtung, dass Christus nach seinem Tode in neubelebtem Geiste den Todten das Evangelium verkündigt habe (I Pt 3 18 f. 4 6).

Wie nun das Geisteszeugniss der Apostel und Propheten zur Einheit des prophetischen Waltens des Erhöhten zusammengefasst wird, so wird auch die Offenbarung der alten Propheten auf Christi Thätigkeit zurückgeführt. Ist er es doch, der überhaupt das Hauswesen Gottes eingerichtet hat (Hebr 3 3); von ihm erhielten die Propheten die Gabe der Weissagung (Barn 5 6), im Geiste waren sie seine Jünger (Ign M 9 2). Es ist im letzten Grunde der Geist Christi, der in ihnen Zeugniss von der Zukunft gab (I Pt 1 11 I Cl 22 1), es ist Christus selbst, der in der Schrift redet (Hebr 2 12 f. 10 5—9 I Cl 16 15 22 1).

Ueberblickt man diese Ausführungen, so wird deutlich, dass die Auffassung Christi als der Offenbarung Gottes in der gemeinsamen christlichen Ueberzeugung eine starke Grundlage besass. Anders gestaltet sich das Bild, sobald wir die Frage aufwerfen, in welchem Masse eine Theorie von der Offenbarung Gottes in Christus vorliegt. In dieser Beziehung kommen unsere Schriften im Allgemeinen über Ansätze und Keime, allerdings sehr beachtenswerther Art, nicht hinaus. Ueberraschend wirkt in jedem Fall in Apk 19 13 die Bezeichnung des Messias als des Logos Gottes[1]. Denn dieser Begriff setzt eine „Offenbarungs"theologie voraus, wie sie trotz mancher Ansätze sonst in Apk nicht vertreten ist. Hier dürfte, wie in manchen anderen Punkten bei Apk, die geistige Art, sei es des Verfassers oder eines Vorläufers des vierten Evangeliums, zum Vorschein kommen. I Pt 1 20 bietet zum ersten Male in unserer Litteratur, vielleicht in Anlehnung an Paulus (vgl. Rm 16 25 f. Kol 1 26), den Ausdruck der Offenbarung (φανεροῦν) in Anwendung auf die Erscheinung Christi und bezeichnet damit das geschichtliche Kundwerden des von Gott bereits vorauserkannten Christus, der dem Kontext nach als Heilbringer und Erlöser gedacht ist. Wird hier der Gedanke eines Kundwerdens des göttlichen Rathschlusses in Christus nur gestreift, so findet er sich deutlich ausgesprochen II Tim 1 9 f. Gottes Gnade, in Christus uns vor ewigen Zeiten

---

[1] Dazu vgl. HARNACK, Dgg. I p. 184.

geschenkt, ist nun durch seine Erscheinung offenbart und leuchtet durch das Evangelium (vgl. Tit 1 2 3). Es ist hier die gesammte geschichtliche Erscheinung Christi, einschliesslich seines Todes und seiner Auferstehung, die die Bedeutung der Offenbarung erhält, aber es ist noch nicht Gottes Wesen, sondern nur sein Heilsrathschluss als Gegenstand der Offenbarung gedacht. Dass wir darin Gott selbst haben, ist nicht zum Ausdruck gebracht. Auch der Satz, dass Christus im Fleisch offenbart sei (I Tim 3 16 Barn 5 6 6 7 9 14 12 10, vgl. φανεροῦσθαι Hebr 9 26 Barn 14 5 II Cl 14 2, auch Herm S IX 12 3), bezeichnet zunächst nur das Kundwerden des an sich unsichtbaren Wesens Christi; dagegen kommt die Voraussetzung der Gleichartigkeit seines Wesens mit dem göttlichen nur mittelbar in seiner Gottessohnschaft oder garnicht zum Ausdruck.

Die Gleichartigkeit des Sohnes mit dem Vater, und somit die Voraussetzung für den Offenbarungsgedanken im strengen Sinn, bietet in unseren Schriften (Ansätze liegen bei Paulus, bes. II Kor 4 4 6 Kol 1 15 und im Grunde schon Mt 11 27 vor) zuerst Hebr, indem er den Sohn als Abglanz der Herrlichkeit und Ausprägung des Wesens Gottes charakterisirt (1 3). Es beruht offenbar auch hierauf, wenn Gott im Unterschiede von den Propheten in ihm zum letzten Male und definitiv geredet hat (1 1 2). Aber der Ton liegt doch nicht darauf, sondern auf der messianischen Herrschaft und der vollbrachten Sündenreinigung (1 3 4). Ebenso wird die Ueberlegenheit des Sohnes über die Vermittler der früheren Gottesoffenbarung, die Engel (2 2), auf die Herrschaft des Sohnes über sie zurückgeführt (1 4ff.). Man sieht, wie die Elemente des Offenbarungsgedankens hier bei einander liegen, aber durch andere, kräftigere Vorstellungen noch zurückgedrängt werden. Eine Fortbildung erfährt der Gedanke im Anschluss an Hebr aber bereits in I Cl 36 1 2. Als Abglanz der Majestät Gottes vermittelt uns Christus den Genuss der unsterblichen Gotteserkenntniss. Durch ihn schauen wir die Himmelshöhen, durch ihn sehen wir wie im Spiegel das makellose und erhabene Antlitz Gottes, durch ihn wurden unsere Herzensaugen aufgethan, durch ihn lebt unser verfinsterter Sinn für das Licht auf. Das ist in der That eine zwar summarisch gehaltene, aber in sich einheitliche und vollständige Darstellung des Werthes Christi. Aehnlich, aber unbestimmter lautet 59 2: Gott hat uns durch Christus von Finsterniss zum Licht, von Unwissenheit zur Erkenntniss der Herrlichkeit seines Namens berufen. Auch die p. 168f. gebrachten Ausführungen von Did und II Cl sind allgemeiner gehalten und kommen darauf heraus, dass Gott durch Christus Wahrheit und Leben offenbart habe. Doch wird in II Cl der Gedanke so gewendet, dass Christus als Mittel zur

Erkenntniss des an sich unsichtbaren Vaters der Wahrheit erscheint (3 1 20 5), d. h. im vollen Sinne als Gottes Offenbarung.

Die im Anschluss an die johanneische Theologie am meisten ausgeführte Darstellung des Offenbarungsgedankens bietet Ignatius. Die wichtigste Stelle ist M 8 2. Der Eine Gott hat sich durch Jesus Christus, seinen Sohn, offenbart. Diese Thatsache ist im wesentlichen Verhältniss beider zu einander begründet. Denn ohne und ausser Christus ist Gott Schweigen (σιγή), Stille (ἡσυχία E 19 1); er ist Gottes Wort, aus dem Schweigen hervorgegangen. Demgemäss ist er des Vaters Willensmeinung (E 3 2 γνώμη) und Gottes Erkenntniss (E 17 2). Auch die Vorstellung von Christi Hohepriesterthum wird Ph 9 1 darauf herausgeführt, dass er allein mit Gottes Geheimnissen betraut sei. Unter den Akten der Offenbarung tritt nun unleugbar die Fleischwerdung schon in die erste Reihe. Dafür ist sehr lehrreich E 19. Drei laut gewordene Geheimnisse, die in Gottes Stille vollzogen wurden, so dass sie dem Fürsten dieser Welt verborgen blieben, werden hier aufgezählt: Marias Jungfrauschaft, ihre Geburt und an dritter Stelle erst der Tod des Herrn. Man vgl. I Kor 1 2, um einen unmittelbaren Eindruck von dem gewaltigen Abstande zu erhalten. Ueberdies bleibt dann in E 19 das ganze Interesse an dem Wunder der Geburt haften, durch die Gott in Menschenweise offenbart ist (19 3). Diese Auffassung entspricht dem starken Hervortreten der Präexistenzlehre (besonders P 3 2, auch M 6 1 7 2). Aber doch behält auch der geschichtliche Verlauf des Lebens Jesu für den Vollzug der Gottesoffenbarung wesentliche Bedeutung. Wie sonst das Kundwerden Christi im Fleische mit seinem Leiden eng zusammengefasst wird (Hebr 9 26, vgl. 2 14 Barn 5 6 6 7 14 5), und auch die Offenbarung seiner Gottessohnschaft (Barn 5 9) und seiner Auferstehung (15 9) selbständigen Werth behalten, so lässt sich Gleiches auch bei Ignatius feststellen. E 19 wird doch neben der Geburt auch der Tod des Herrn unter die grossen Gottesgeheimnisse gerechnet und 7 2 tritt neben die Fleischwerdung Gottes sein Tod (vgl. 1 1 „Gottes Blut"), in dem wahres Leben ist. Aber nicht nur Geburt und Tod (sowie Auferstehung und Parusie Ph 9 2) bilden den Inhalt der Gottesoffenbarung in Christus, sondern das ganze Leben Jesu, das von ihnen umgrenzt wird. Denn in allen Stücken gefiel er dem wohl, der ihn gesendet hatte (M 8 2), und so gewinnt, wie der Kontext zeigt, sein ganzes Leben Offenbarungscharakter. Noch allgemeiner wird dieser Gedanke in E 15 1f. gewendet. Nicht nur, was Christus redete, auch was er ohne Worte that, ist des Vaters werth. Worte und Thaten bilden eine innere Einheit, und nur der, dessen Wort zugleich That und dessen That zugleich Lehre ist, wie es bei

Jesus der Fall war, wird vollkommen sein. Welche Kraft diese Anschauung von der Offenbarung Gottes in Christus bei Ignatius hat, zeigt in ausgezeichneter Weise seine Beurtheilung des Alten Testaments. Solchen Gegnern gegenüber, die dem Evangelium nur soweit Glauben schenken wollen, als es durch die Alten sich beglaubigen lässt, stellt er fest, ihm sei die unverletzliche „alte“ Autorität Jesus Christus (Ph 8 2). Allerdings beruft sich Ignatius auf diesen Grundsatz erst, nachdem sein Schriftbeweis zurückgewiesen ist, und so wird man für seine Praxis daraus nicht zu viel folgern dürfen. Aber richtig bleibt, dass wir ein gleich souveränes Bewusstsein der Ueberlegenheit über die alttestamentliche Offenbarung (vgl. 9 2) in Hebr zwar angedeutet, durch die Praxis vielfach bezeugt, aber ausser bei Johannes nirgends mit solchem Nachdruck ausgesprochen finden.

3. Welche Bedeutung der Offenbarungsgedanke in der untersuchten Periode besitzt, wird man nicht allein aus den verhältnissmässig wenigen Sätzen beurtheilen dürfen, in denen er direkt ausgesprochen wird. Die Geltendmachung dieser Betrachtung setzt voraus, dass man sich des ungemeinen Einflusses bewusst geworden ist, den auf das religiöse Leben die Erkenntniss besitzt. Es wird daher zur Ergänzung des gewonnenen Bildes von Belang sein, wenn wir uns darüber orientiren, in welcher Weise die Erkenntniss beurtheilt wird. Dass der christliche Heilsstand auch eine (neue) Erkenntniss in sich schliesst, ist allgemeine Ueberzeugung. Schon der Begriff des Glaubens beweist das. Denn wenngleich der Glaube in seiner üblichen Fassung etwas ganz Anderes ist, als ein rein theoretischer Akt der Zustimmung, die etwas für wahr ansieht, wenn er auf sittlicher Nöthigung beruht (p. 127 f.), auf dem Zutrauen, das man zu Gottes Wahrhaftigkeit und Treue haben muss (z. B. Hebr 6 18 10 23 I Cl 27 1—3 II Cl 11 1 6 Herm M III 1, vgl. Apk 21 5 22 6 etc. I Tim 1 15 4 9 etc.), so schliesst er doch unleugbar ein theoretisches Element, ein Fürwahrhalten in sich ein. Ja dies tritt mehrfach so kräftig hervor, dass wir den Ansatz zu einer stark intellektualistischen Fassung zu konstatiren haben. Auf drei Punkte wird man hinweisen können. Schon besprochen ist die Thatsache, dass mehrfach der Glaube von der sittlichen Bethätigung getrennt gedacht wird (p. 125 f.). Das hängt aber damit zusammen, dass er gelegentlich auf die blosse (theoretische) Annahme des Daseins Gottes reduzirt werden kann (Jac 2 19, vgl. Hebr 11 6 Herm[1] M I 1), während dann

---

[1] Dass man von hier aus nicht etwa auf jüdischen Ursprung schliessen darf, zeigt die schlagende Parallele in Polyc 11 3, wo der Christenstand ebenfalls allein auf die Gotteserkenntniss begründet wird.

die praktische Wirksamkeit dieses Gedankens als zweites, hinzutretendes Moment erscheint.

Wichtiger aber als solche, immerhin mehr vereinzelt hervortretende Unsicherheiten, ist etwas Anderes. Mehr und mehr verdichten sich die Glaubensgedanken zur objektiven feststehenden Lehrprägung[1], und zu dieser erscheint der Glaube in engster Beziehung. Sehr deutlich lässt sich diese Entwicklung in den Pastoralbriefen beobachten. Zwar darf man angesichts der vielen Zusammenstellungen des Glaubens mit anderer tugendhafter Gesinnung (I Tim 1 14 2 15 4 12 6 11 II Tim 1 13 2 22 3 10 Tit 2 2) oder mit dem Gewissen (I Tim 1 5 19 3 9 4 1 f. Tit 1 15) nicht behaupten, dass er seine subjektive Art abgestreift habe und zur Lehre geworden sei (vgl. noch I Tim 3 13 II Tim 1 12); aber es wäre nicht minder unrichtig, jede Tendenz zu dieser Entwicklung hin in Abrede zu stellen. Das Schiffbruchleiden über den Glauben (I Tim 1 19), das Abirren hinsichtlich des Glaubens oder vom Glauben (I Tim 6 10 21), die Zerstörung des Glaubens durch Irrlehre (II Tim 2 18, vgl. Tit 1 11) oder der Abfall vom Glauben, der im Hinhören auf Teufelslehren sich zeigt (I Tim 4 1), bekunden deutlich die neue Entwicklung. Dieselbe Verbindung des objektiven Moments mit dem subjektiven zeigt das „Glaubensgeheimniss“ (I Tim 3 9), die Worte „des Glaubens und der Lehre“ (4 6), besonders aber der Begriff eines „gemeinsamen Glaubens“ (Tit 1 1 4) und die Bemessung des Gemeinschaftsverhältnisses nach seiner Norm. Damit ist, wie v. Soden z. St. mit Recht hervorhebt, das erste Stadium der Entwicklung zum Begriff der fides catholica zurückgelegt. Dieser Entwicklung entspricht es, dass das Bedürfniss nach einem neuen Ausdruck sich einstellt, um die innere Beziehung zu Gott als solche bezeichnen zu können, und somit die Ueberführung des Glaubensbegriffs nach seiner subjektiven Seite in den der Religiosität (εὐσέβεια) beginnt. Das gleiche Stadium der Entwicklung kennzeichnen die anderen Schriften unserer Periode. Die subjektive Art des Glaubens tritt, wie in I Cl, so noch in Hermas kräftig hervor, aber auch hier fehlt nicht die Beziehung des Glaubens auf die christliche Lehre. Bemerkenswerth ist allerdings, dass in I Cl (22 1, auch 3 4 58 2), Barn (1 5 f. 16 9) und selbst noch bei Hermas (Vis III 5 4 S VIII 9 1 IX 17 4 18 4 etc.) dieser Zusammenhang nur selten und ziemlich undeutlich hervortritt. Um so deutlicher redet Jud 20 von unserem „heiligsten Glauben“, der nach v. 3 den Heiligen ein für alle Mal überliefert ist, fasst ihn Ignatius in fester Beziehung auf die von den Doketen geleugneten Thatsachen (vgl. v. d. Goltz p. 42 f.),

---

[1] Vgl. Hatch p. 244 f.

mahnt Polycarp zum Festhalten an dem übergebenen Glauben (3 2 4 2), und weist II Pt auf die Gleichwerthigkeit des Glaubens von Juden und Heiden in der Christenheit (1 1). Diese eigenthümliche Erscheinung ist von Werth. Sie zeigt, dass man die Beziehung auf eine feste Glaubenslehre vorerst nur den Irrlehrern gegenüber, also in der Polemik herauskehrt. Wo dies Interesse fehlt, kann man den Glaubensinhalt bis auf den blossen Monotheismus reduziren, weil eben mit dem recht verstandenen Gottesgedanken alles Andere gegeben ist.

Das ist eine Thatsache von Bedeutung. Es mochte in der Gemeinde Männer geben, die auch am theoretischen Moment des Glaubens ein selbständiges Interesse hatten, die Christenheit als Ganzes hat erst von den Häretikern sich die Vertheidigung einer bestimmten Theorie des Glaubens aufnöthigen lassen. Diese waren zwar nicht die einzigen, aber die decidirtesten Vertreter eines selbständigen theoretischen Interesses. Wie schon die kolossischen Irrlehrer sich den Philosophenmantel umgehängt haben (2 8), so brüsten sich ersichtlich die in Apk bekämpften Irrlehrer mit ihrer Einsicht in die Tiefen der Gottheit (2 24). In Jud 19 Jac 3 15 begegnet uns das Scheltwort der „Psychiker" resp. der „psychischen Weisheit" gegenüber der wahrhaft pneumatischen, und in I Tim 6 20 stossen wir vollends auf die „Antithesen" der falschberühmten Gnosis Marcion's. Nehmen wir noch den bei Ignatius und Polycarp bekämpften Doketismus hinzu, so kann an dem selbständigen Erkenntnissdrang dieser Lehrer kein Zweifel sein. Ihnen gegenüber errichtet man den Schutzwall der Lehrnorm.

Es war kein völliger Neubau, den man aufzuführen hatte. Denn die Bezeichnung des Christenthums als einer Lehre stand schon aus seinen Ursprüngen im Judenthum fest (vgl. die Evangelien) und „Lehren" wird die Thätigkeit des christlichen Verkündigers ganz allgemein genannt und ohne jede Beziehung auf Irrlehre (z. B. διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι Act 15 35 u. oft; Hebr 5 12 6 2 Barn 5 8 9 9 16 9 18 1 u. s. w.). Schon bei Paulus bezeichnet der „Lehrer" einen bestimmten Typ (I Kor 12 28, vgl. Eph 4 11), und dieser findet sich allgemein als feste Figur in den Gemeinden (Act 13 1 Hebr 5 12 Jac 3 1 Barn 1 8 4 9 Herm Vis III 5 1 M IV 3 1 S IX 15 4 16 5 25 2 Did 13 2 15 1 f.), aber auch des Propheten (Did 11 10 11) und selbst des Apostels Sache (I Tim 2 7 II Tim 1 11) ist nichts Anderes als die Lehrverkündigung. Dieser althergebrachten Vorstellung braucht nur gegenüber der Irrlehre eine neue Wendung gegeben werden, eine polemische Zuspitzung. Aus der Lehre wird zunächst die Lehrtradition. Das ist nicht eine irgendwie beabsichtigte und künstliche Entwicklung (vgl. schon Rm 6 17), sondern ein einfaches Verharren in der jüdischen Schultradition, deren Weis-

heit in Ueberlieferung bestand, ein Verhalten, das zugleich dem natürlichen Bedürfniss der Epigonenzeit entsprach. Dem διδάσκαλος entspricht der μαθητής, die Lehre muss „erlernt" werden (vgl. schon Rm 16 17). Charakteristisch tritt dieser Zusammenhang in II Tim 3 14 hervor: Bleibe in dem, was du gelernt hast, und der grosse Vorwurf gegen die Irrlehrer lautet dahin, dass sie ἀμαθεῖς sind (II Pt 3 16), d. h. die rechte Lehre nicht gelernt haben. Einfach schon aus diesem Grunde sind ihre Lehren thöricht und nichtig (Tit 3 9 etc.). Ihnen gegenüber kommt es nur darauf an, sich der gelernten Wahrheit zu erinnern (II Pt 1 12 13 15 3 1 2 Jud 17). Wie ganz von selbst diese Gesichtspunkte sich ergeben, zeigt sich daran, dass wir schon in Apk die Mahnungen lesen, sich der mitgetheilten Worte zu erinnern und sie zu bewahren (3 3 8 10), zu halten, was man hat (3 11). Die Werthschätzung der Ueberlieferung setzt natürlich ihre Zuverlässigkeit voraus. So erscheint in den Pastoralbriefen die Lehre als Vermittlung und Ueberlieferung der apostolischen (paulinischen) Lehre. Zwischen dem Apostel und den Gemeindelehrern steht das natürliche Mittelglied der Apostelschüler. Der Zuverlässigkeit dieser Tradition dienen nicht nur die Betheuerungen des Apostels (I Tim 1 15 3 1 4 9 II Tim 2 11 Tit 3 8), sondern auch die Feierlichkeit und Oeffentlichkeit, mit der seine Lehrüberlieferung an Tim stattgefunden hat (II Tim 2 2, vgl. I 6 12). Ebenso beruft sich II Pt auf die Augenzeugenschaft der Apostel (1 16; gleicher Weise schon Act, z. B. 1 8 22 2 32 3 15 u. oft), die uns das heilige Gebot des Herrn überliefert haben (II Pt 3 2 2 21) und, wie Petrus, mit besonderen Offenbarungen (1 14) oder, wie Paulus, mit hervorragender Weisheit (3 15 Polyc 3 2) begnadet sind. Als apostolische Lehrüberlieferung des Herrn gibt sich auch Did.

Den fremdartigen (ξένος z. B. Hebr 13 9 Herm S VIII 6 5) und erdichteten (I Tim 1 4 4 7 II Tim 4 4 Tit 1 14 II Pt 1 16 Ign M 8 1) Irrlehren gegenüber tritt mithin das Christenthum unter den Gesichtspunkt zuverlässiger Ueberlieferung. Dabei muss offenbar die Voraussetzung geltend gemacht werden, dass die Lehre eine einheitliche und vollständige sei. Dieser Gedanke lässt sich ebenfalls schon früh nachweisen. In Act 20 26f. erklärt Paulus sich rein vom Blute Aller, weil er, ohne etwas zu verbergen, den ganzen Rathschluss Gottes verkündigt habe, und in II Tim 2 15 ermahnt er zum rechten Zuschneiden, d. h. zur unverkürzten und angemessenen Verkündigung des Wortes. Der Apokalyptiker geht so weit, ausdrücklich die Integrität seiner Schrift einzuschärfen und jeden Zusatz wie jede Kürzung zu verbieten (22 18 19, vgl. 1, 3). Diese aus Dt 4 2 übernommene Formel verliert an Auffälligkeit, wenn man konstatirt, dass sie auch Did 4 13 = Barn 19 11

gebraucht ist, also vermuthlich bereits von jüdischer Seite als Schutzmassregel gegen Verfälschung der Lehre in der Heidenwelt in Anwendung gebracht wurde. Dasselbe Streben, die Lehrtradition in ihrer Einheit zu sichern, führt einmal zu der Geltendmachung der Apostel als eines einheitlichen Kollegiums (schon Act 2 43 15 2 4 6 etc. Eph 2 20 3 5 Apk 18 20 II Pt 3 2 Jud 17 I Cl 5 3 42 1 2 44 1 II Cl 14 2 Ign oft, bes. M 6 1 T 3 1, Polyc 6 3 Herm Vis III 5 1 etc.), insbesondere des Kollegiums der Zwölf (Apk 21 14 Did in., vgl. Barn 5 9 Herm S IX 17 1)[1], und andererseits der Solidarität von Petrus und Paulus (I Pt 5 12 II Pt 1 1 3 15f. Act 15 und überhaupt die ganze Darstellung. I Cl 5 4ff. 47 3 Ign R 4 3, vgl. Polyc 9 1).

Der Gedanke einer von den Aposteln her überlieferten Lehre[2] verlangte schliesslich eine in bestimmten Zügen feste Tradition. Hebr 3 1 4 14 scheint bereits auf ein formulirtes Glaubensbekenntniss hinzublicken, ebenso I Tim 6 12 (3 16?). Wichtiger aber als diese Bekenntnissformeln, von deren Existenz sich im Uebrigen sichere Spuren nicht nachweisen lassen (vgl. Harnack, RE^{3} I p. 750—753), ist die Thatsache, dass die Lehrüberlieferung selbst eine relativ feste und bestimmte Ausprägung erhielt. Wie schon Paulus (Rm 6 17 16 17 etc.), so setzt Hebr 6 1 2 einen bestimmten Typus der grundlegenden Verkündigung voraus. Sehr charakteristisch sind in dieser Beziehung die Pastoralbriefe. Als feste und bestimmte Grösse wird die gesunde Lehre eingeführt (I Tim 1 10 4 6 II Tim 4 3 Tit 1 9 2 1 10), ja es ist geradezu von einer Vorzeichnung (ὑποτύπωσις) der gesunden Worte die Rede (II Tim 1 13), deren Ueberlieferung (παραθήκη I 6 20 II 1 12 14) man bewahren, der man nachfolgen (I 4 6 II 3 10), in der man bleiben muss (I 4 16). Was der gesunden Lehre ziemt (Tit 2 1), zu reden, in seiner Lehre Unverdorbenheit zu bewahren (2 7), das ist der Irrlehre gegenüber die grosse Aufgabe. Eine feststehende Ausprägung der rechten Lehre zeigt ferner Did. In der Unterweisung der beiden Wege nebst Unterricht über Taufe, Fasten und Abendmahlsfeier ist der feste Typus gegeben, an dem alle Lehre zu prüfen ist (6 1 11 1 2 12 1) Auch Jac wird mit der festen Grösse des „vollkommenen Gesetzes" (1 25 2 12), das er mit dem Worte identifizirt (1 23ff.), nicht den Pentateuch im Sinne haben, sondern eine Formulirung der Christenlehre nach Art der Did[3]. Die gleiche Form hat II Pt 2 21 im Sinne,

---

[1] Vgl. dazu Harnack, Dgg.^{3} I p. 151—156.

[2] Vgl. noch Hatch p. 234ff., auch Baur p. 256ff.

[3] 2 8 = Did 1 2; 2 9 = Did 4 3 5 2; 2 11 = Did 2 2. Auch der Ausdruck des vollkommenen Gesetzes findet in Did 6 2 1 4 eine eigentümliche Parallele. Dagegen würde die direkte Beziehung auf den Pentateuch ganz singulär sein. Das κατὰ τὴν

wenn von dem überlieferten heiligen Gebot geredet wird. Ganz ähnlich ist schon in Act „der Weg“ (sc. des Herrn) zu denken (9 2 18 25f. etc., vgl. II Pt 2 2 15 21) und wiederum die „Satzungen“ des Herrn (Barn 1 6 9 7 10 1 9 10 Ign M 13 1, vgl. Act 16 4) und die Anordnungen der Apostel (Ign T 7 1, vgl. 3 3 R 4 3 und p. 122). Der Zusammenhang von Ign T 7 1 beweist ebenso wie die nähere Ausführung von M 13, dass die Satzungen oder Anordnungen Christi und der Apostel nicht nur als Sittengesetz, sondern zugleich als Glaubensregel aufzufassen sind (vgl. schon I Joh 3 23). Analog ist der „Typus und die Lehre“ (M 6 2) oder die „Christenlehre“ (Ph 8 2) und die Richtschnur (κανών) der Ueberlieferung (I Cl 7 2). Die „Glaubensregel“ (vgl. dazu Zahn, RE[3] VI p. 683f.) existirt also der Sache nach schon in unserer frühen Zeit, und die Irrlehre ist durch sie, d. h. durch die bestimmte Lehrausprägung, welche als kirchlich, als apostolisch tradirt gilt, ausgeschlossen. So stellt auch Polyc 6 3—7 2 der Irrlehre in ihren verschiedenen Formen das durch die Apostel von Alters her uns überlieferte Wort entgegen.

4. Diese Entwicklung des Christenglaubens zur reinen Lehre findet, wie schon festgestellt, nur in der Polemik gegen die Häresie statt. Die innere Freiheit der Bewegung in Aneignung und Entwicklung der Glaubensgedanken wird für's Erste dadurch noch nicht beeinträchtigt. Unsere ganze bisherige Untersuchung legt für die Mannigfaltigkeit der Anschauungen und somit für die innere Freiheit der Ausprägung des Glaubens hinlänglich Zeugniss ab. An Werthschätzung der christlichen Erkenntniss hat es aber auch da, wo der Gegensatz zur Irrlehre nicht direkt in Betracht kam, in der christlichen Gemeinde nicht gefehlt. Und zwar kann man behaupten, dass in gewissem Sinne diese Werthschätzung zu den ursprünglichen Merkmalen des Christenthums gehört und ganz allgemein ist. Die Ueberzeugung nämlich, dass der christliche Glaube die Wahrheit sei, findet sich auch dort, wo von Gegensatz gegen die Häresie nichts zu bemerken ist, ausgesprochen. Das Evangelium ist das Wort der Wahrheit (Jac 1 18 II Tim 2 15 Polyc 3 2, vgl. auch Act 26 25 Did 11 10). Glaube und Wahrheit gehören auf's Engste zusammen (beachte die Zusammenstellung in I Tim 2 7 Tit 1 1 I Cl 60 4 etc. Herm M XI 4), denn der Glaube ist seinem Wesen nach Gehorsam (p. 128) gegen die Wahrheit (I Pt 1 22). Das Christwerden fällt mit der erstmaligen Erkenntniss der Wahrheit zusammen (Hebr 10 26 I Tim 2 4 4 3 II Tim 2 25 3 7 II Pt 2 20f. II Cl

---

γραφήν spricht nicht dagegen, da jede derartige Formulirung nichts sein wollte als ein Auszug aus der Schrift vom Standpunkte christlicher Freiheit aus.

3 1 Herm Vis III 6 2 etc., S IX 16 7). In geläufigem Bilde kann die Wahrheitserkenntniss auch als ein Oeffnen oder Heilen der Augen, so dass man sehend wird (Act 26 18 Apk 3 9 18 Barn 14 7, vgl. I Cl 36 2 59 2), als Rufen aus der Finsterniss zum Licht (I Pt 2 9 I Cl 59 2), als Lichtspende (II Cl 1 4), als einmalige Erleuchtung (Hebr 6 4 10 32 Ign R in.) bezeichnet werden. Wer die Wahrheit erkannt, sie angezogen (Herm M XI 4) hat, muss freilich auch in ihr bleiben (Vis III 6 2); die Christen sind zu Kindern des Lichtes der Wahrheit bestimmt (Ign Ph 2 1), sie sind Wissende (z. B. I Pt 1 14 πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ, vgl. 1 18 I Cl 1 2 40 1 41 4 53 1 62 3 II Cl 17 1 Barn 1 2ff. 8 7 10 12 Ign E 3 1 P 7 3 Did 12 1 Jud 5) und in der vorhandenen Wahrheit Befestigte (II Pt 1 12), von Gott selbst gelehrt (Hebr 8 11), und seine Weisheit ist ihnen zugänglich (Jac 1 5 3 13—17). Die Christenheit ist Juden wie Heiden gegenüber die Trägerin der Wahrheit, bestimmt zum Licht der Völker (Barn 14 8) und der Verführung gegenüber das feste Bollwerk der Wahrheit (I Tim 3 15). So tritt auch der Begriff der Wahrheit in gegensätzliche Beziehung zur Irrlehre. Diese widersteht der Wahrheit (II Tim 3 8), kehrt sich von ihr ab (II Tim 4 4 Tit 1 14). Durch den Trug der Irrlehre wird man ihrer beraubt, scheitert in ihr (I Tim 6 5 II Tim 2 18).

Indess ist diese antihäretische Beziehung des Begriffs, die auch bei Ignatius (z. B. E 6 2 S 5 1) und II Pt hervortritt, nicht einmal in der späteren Zeit von durchschlagender Bedeutung. Vielmehr behält er die unmittelbar praktische Abzweckung, die ihm von Hause aus eignet. Die spätere Zeit ist nur insofern von Einfluss, als die Ueberzeugung, die Wahrheit zu besitzen, dem überall auftauchenden Zweifel (διψυχία Jac, I u. II Cl, Barn, Did, Herm) entgegentritt. Den Zweifeln gegenüber soll Herm einschärfen, „dass dies Alles wahr ist, und nichts ausserhalb der Wahrheit liegt, sondern Alles stark und zuverlässig und gegründet ist“ (Vis III 4 3). Diese Ueberzeugung von der Realität der Glaubenswelt ist natürlich die Grundvoraussetzung des Glaubenslebens, das ohne sie nicht bestehen kann. Erweist sich hierdurch der Begriff der Wahrheit für das ganze Christenleben als konstitutiv, so eignet ihm überhaupt eine das Leben normirende und bestimmende Kraft. Ueberall wird der Wahrheit Abzweckung auf die Praxis des Lebens gegeben. Der Hass der Wahrheit und die Liebe zur Lüge ist mit der Gottlosigkeit identisch (Apk 14 5 21 8 27 22 15 Did 5 2). Die Wahrheit ist ein Weg (II Pt 2 2 I Cl 35 5), auf dem man wandeln muss (Herm M III 1 4), und durch Sünde kommt man von ihr ab (Jac 5 19 II Pt 2 15). Der Weg der Wahrheit ist mit dem Weg der Gerechtigkeit (II Pt 2 21), des Lichtes (Barn 18 1 etc.), des Lebens (Did 1 1 etc.) identisch. Die Wahr-

heit ist heilig (ἁγνότης τῆς ἀ. Herm Vis III 7 3) und entspricht der Norm der Frömmigkeit (Tit 1 1); sie übt eine reinigende Wirkung (I Cl 60 2), sie will gethan werden (I Cl 31 2 62 2 Herm M XII 3 1). Nach ihrer Norm muss man leben (Ign E 6 2 Polyc 5 2), in ihr Gott dienen (2 1) und gefallen (I Cl 62 2). Es kann kein Zweifel bestehen, dass der Begriff der Wahrheit direkt ethisch gefasst werden muss (vgl. noch Herm S VI 2 1 4).

Gleiches gilt von dem verwandten Begriff der Erkenntniss. Auch hier ist die ethische Beziehung eine ganz feststehende und allgemein giltige. Sie gilt für die frühesten Schriften, wenn I Pt 1 14 die Unwissenheit als Ursache des Sündenlebens (vgl. p. 184) angegeben oder Act 22 14 der Wille Gottes, Apk 3 9 die Liebe Christi als Inhalt der christlichen Erkenntniss genannt wird; sie gilt ganz ebenso noch für die spätesten Schriften unserer Periode. Nach Did ist Gottesfurcht der Inhalt der Jugendlehre (4 9), und Zunahme der Gerechtigkeit und Erkenntniss des Herrn der bleibende Zweck jeder Unterweisung (11 2). Die Erkenntniss des Herrn aber besteht darin, dass man den Vergelter erkennt und den Lohn der Gerechtigkeit, den die Gottlosen nicht kennen (4 7 5 2). Die Erkenntniss ist uns dazu gegeben, dass wir in ihr wandeln (Barn 19 1 5 4, vgl. 21 5ff.). Die gleiche Auffassung zeigt sich überall. Die Weisheit, von der Jac redet, bewährt sich noch nicht dadurch, dass man sich zum Lehrer aufwirft, sondern dadurch, dass sie einen guten Wandel wirkt (3 13—18 1 1 4f.). In ihr, als dem neuen Lebensprinzip, das aus dem Wort der Wahrheit stammt, verbindet sich Gesetz und Freiheit zu innerer Einheit. Ganz anders im Ausdruck, aber sachlich übereinstimmend urtheilen die Pastoralbriefe. Sünde und Unwissenheit sind eng verknüpft (I Tim 1 13 2 14 3 6 Tit 3 3). Die Lüste sind ihrem Wesen nach unverständig (I Tim 6 9). Wer sich nicht zum Bruch mit den Begierden entschliesst, kann nicht zur Erkenntniss gelangen (II Tim 3 6 7, vgl. Herm Vis III 7 3). Wie Vorbedingung, so ist die Sittlichkeit auch Folge der Erkenntniss. Der Mangel an sittlicher Bewährung ist praktische Gottesleugnung (Tit 1 16). Denn die Weisheit ist durch und durch ethisch geartet (II Tim 3 15—17). Eine gleich enge Verknüpfung von Erkenntniss und Sittlichkeit weist II Pt auf. Die Erkenntniss wurzelt in der sittlichen Tüchtigkeit (1 5). Die Uebung und Mehrung der christlichen Tugenden erweist sich wirksam, indem sie die Frucht tiefer dringender Erkenntniss schafft (1 8). Umgekehrt bringt die Erkenntniss die Enthaltung von den vergänglichen Begierden mit sich (1 6 2 20f.) und Alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit nöthig ist (1 3). Schliesslich hebe ich hervor, dass auch der ausgeprägten „Lehre" dieser ethische Grundzug überall erhalten

bleibt. Mag auch z. B. bei der antidoketischen These die sittliche Abzweckung nicht unmittelbar deutlich sein, prinzipiell wird sie doch energisch aufrecht erhalten. Schon daraus geht dieser Zusammenhang hervor, dass Glaubens- und Sittenlehre ungetrennt als neues Gesetz, als Anordnung der Apostel resp. des Herrn erscheinen (p. 208). Aber auch direkt wird die ethische Abzweckung ausgesprochen. Stark betont II Cl 3 4 4 3 (vgl. c. 13), dass das rechte Bekenntniss in Werken besteht[1]. Alles lasterhafte Wesen widerstreitet der gesunden Lehre (I Tim 1 10), denn sie ist der Frömmigkeit entsprechend (I Tim 6 3). Durch gute Werke wird sie geschmückt (Tit 2 10), durch Unbotmässigkeit verlästert (I Tim 6 1); sie dient unmittelbar zur Rüge, zur Besserung, zur Erziehung, zur Mahnung (I Tim 6 3 II Tim 3 16 4 2 Tit 1 9), kurz, sie ist durch und durch praktisch geartet.

Diese völlig ethisch-religiös orientirte Wahrheitserkenntniss hat für das Gefühl und Bewusstsein der Zeit so wenig etwas spezifisch Intellektuelles, dass die Erkenntniss und Lehre, wo es sich nicht um den Gegensatz zur Irrlehre handelt, als selbständiger Faktor vielfach kaum hervortritt. Mindestens gilt das für die älteren Schriften. In I Pt, Act, Apk bleibt die Erkenntniss noch ganz in den Glauben eingeschlossen. Aber auch in Schriften, wie Jac, Herm, Polyc tritt sie in ihrer Selbständigkeit kaum mehr als andeutungsweise hervor, und selbst in Hebr, Past, I Cl, Barn, Did lässt sich von einer centralen Stellung der Erkenntniss nach dem Gesammteindruck kaum reden. Ein deutliches Zeichen dafür, dass die Anerkennung der Theorie, der Reflexion in ihrem selbständigen Werthe erst allmählich sich bemerkbar macht! Allerdings war dem Judenthum, aus dessen Schosse sich das junge Christenthum losrang und so auch diesem selbst im Hellenismus, wie er aus der Verbindung der alten Chokmalitteratur mit griechischer Weisheit sich entwickelt hatte, von Hause aus ein Faktor mitgegeben, der zu selbständiger Herausbildung der Erkenntniss mitwirken musste. Aber Spuren davon zeigen sich, wenn wir vom Paulinismus und von Johannes hier absehen, direkt nur in Hebr. Dagegen war es nur naturgemäss, dass das Heidenthum, indem es in die Kirche einging, zugleich sein bestes Erbtheil, die Freude an der Weisheit um ihrer selbst willen, wie die lange Schulung durch den hellenischen Geist sie in die allgemeine Bildung überführt hatte, nicht verleugnete. Der hellenistische Faden wird daher in den Heidengemeinden weitergesponnen, und mehr und mehr zeigt sich der Einschlag rein hellenischen Denkens. Charakteristisch ist es, wie man in Athen die paulinische Verkündigung so-

[1] Vgl. darüber noch Cl. Alex. Strom. IV 9f.

gleich unter die Rubrik einer neuen Philosophie bringt (Act 17 18ff.), und der gleiche Eindruck ergibt sich aus I Kor 1—4. Was keck und verwegen die Häresie that, das thun ihrer ganzen Vergangenheit nach auch die kirchlichen Lehrer, nur vorsichtiger und pietätvoller.

Die Anfänge dieser Entwicklung der Gnosis zu einer selbständigen Macht fallen noch in unsere Periode. Zum ersten Male tritt sie in Hebr charakteristisch hervor. Hier wird 5 11ff. zwischen den Anfangselementen christlicher Verkündigung und der tieferen Einsicht wie zwischen Grundlage und Aufbau oder zwischen der Milch für Kinder und der festen Speise für Erwachsene unterschieden. Durch seine Belehrung gedenkt der Verfasser, falls es noch möglich ist, die Gemeinde aus ihrer Stumpfheit aufzurütteln. Die Erkenntniss ist also als ein für die Bewahrung des Christenstandes unumgänglicher Fortschritt über die bisherige Stufe gedacht. Die ethisch-religiöse Abzweckung ist auch dadurch festgehalten, dass es sich um eine Gerechtigkeitslehre handelt, deren Aneignung durch freie Beurtheilung und Prüfung von Gut und Böse erfolgt. Eine analoge Auffassung von der Erkenntniss bietet Barn. Neben dem Glauben, den seine Leser bereits haben, will er ihnen die völlige Erkenntniss erschliessen, die, ebenfalls rein ethisch-religiös gehalten, die drei Dogmata der Lebenshoffnung, Gerichtserwartung und Liebe, die bereits den Inhalt des Glaubens bilden, in neuer Beleuchtung zeigen soll (1 5 6). Als wissenschaftliches Instrument wird dabei die allegorische Interpretation des Alten Testaments verwendet. Sehr bezeichnend ist schliesslich eine Aeusserung bei Hermas. Von dem blossen Glauben (μόνον πιστεύσαντες) unterscheidet er das Forschen nach der Wahrheit und der Gottheit und erklärt dies für nothwendig, wenn nicht der aufgegangene höhere Sinn durch die Weltgeschäfte ertödtet werden soll (M X 1 4—6). Aber nur eine Vertiefung, nicht ein Hinausschreiten über den Glauben bedeutet die Erkenntniss, denn um Verständniss kann mit Erfolg nur bitten, wer seinen Herrn im Herzen hat (S V 4 3, vgl. Barn 6 10). Im gleichen Sinn mag dann Did 10 2 Glaube und Erkenntniss zusammengestellt sein. Erringt sich diese mithin eine selbständige Stellung, tritt sie in ihrer Eigenart neben dem unreflektirten Glauben hervor, so ist damit die Voraussetzung gegeben, unter der das Christenthum unter den Gesichtspunkt der neuen Erkenntniss gestellt, als Offenbarung Gottes in Christus aufgefasst werden kann, berechnet auf geistiges Verständniss und dies selbst in empfänglichen Herzen erzeugend.

Es ist deutlich, dass, sobald die Entwicklung soweit geführt hat, das ganze Heilsgut der Gegenwart unter den Gesichtspunkt der Erkenntniss gestellt werden kann. Gotteserkenntniss ist die Gabe, die uns

mitgetheilt ist. Das ist eine These, die sehr falsch verstanden und im Sinn des Intellektualismus ausgebeutet werden kann, die aber in unserer Epoche einen guten und gesunden Sinn hatte. Denn, wie wir sahen, wird die Erkenntniss nie als eine religiös oder sittlich indifferente gedacht, sondern sie ist garnichts Anderes als die sittlich bestimmte christliche Religion selbst. Diese kann man nach ihrer geistigen Art nicht anders haben, als in geistiger, in bewusster Weise, d. h. eben in der Form der Erkenntniss. Unter diesen Umständen kann es nicht befremden, die Wahrheitserkenntniss geradezu mit dem Christenthum identifizirt zu sehen. Sie ist dafür entscheidend, ob man Christ ist oder nicht (p. 208f.). Denn Gott ist der Vater der Wahrheit (II Cl 3 1 19 1 20 5), die Wahrheit ist sein (I Cl 60 2). Jesus Christus redet in Wahrheit (Ign E 6 2), und sie ist sein (Polyc 5 2). Der heilige Geist, den die Christen erhalten haben, ist der Geist der Wahrheit (Herm M III, bes. v. 4). Diese Bestimmungen zeigen die centrale Bedeutung des Begriffs, die Wahrheit kann die ganze Summe christlichen Heils in sich befassen.

Noch in anderer Weise kann diese centrale Stellung der Erkenntniss ausgesprochen werden, durch die Verbindung der Erkenntniss mit dem Leben. Dass dieses eigentliche Heilsgut sich durch Erkenntniss vermittelt, haben wir bereits als Ansicht der Pastoralbriefe, der Clemenshomilie, der Apostellehre, des Ignatius erwiesen (p. 168f., 171f.), sofern dort Errettung und Lebensmittheilung durch die Erkenntniss vermittelt gedacht wird[1]. Analog urtheilt aber auch I Cl. Nicht nur preist er die volle und sichere Erkenntniss, das Eindringen in die Tiefen der göttlichen Erkenntniss als ein hohes Gut (1 2 40 1 41 4 48 5 6 53 1 62 3), nicht nur stellt er Wahrheit in Freimuth unmittelbar neben das unsterbliche Leben und den Glanz, den die Gerechtigkeit verleiht (35 2), sondern er fügt auch im gleichen Zusammenhang hinzu, dass alle diese und andere Heilsgüter Gottes unter unsere Einsicht (διάνοια; lat. intellectus) fallen — im Unterschied von der Heilsvollendung, deren Schönheit nur Gott selbst kennt. Durch die Einsicht, die Erkenntniss vermitteln sich also alle Heilsgüter und mit ihnen unsterbliches Leben. Auch unser Verhältniss zu Gott! Denn durch den Glauben ist unsere διάνοια, unser geistiges Leben fest auf Gott gerichtet (35 5), und er lässt uns durch Christus die „unsterbliche Erkenntniss“ (ἀθάνατος γνῶσις) kosten (36 2). Hier wie 59 2 ist deutlich in der Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes in Christus das ge-

---

[1] Zu einem sehr charakteristischen Ausdruck kommt der Zusammenhang von Wahrheit und Leben im Briefe an Diognet 12 (s. Harnack, Dgg.[3] I p. 160[2]).

sammte Heil der Christen zusammengefasst. Nicht anders verhält es sich bei Barn. Das Verständniss seiner Geheimnisse hat Gott in uns gelegt (z. B. 6 10 9 9). Das Vergangene hat er uns kundgethan, in dem Gegenwärtigen uns weise gemacht, und für die Zukunft sind wir nicht unverständig (5 3). Es ist mithin eine für unser ganzes Leben ausreichende und den ganzen Heilsrath Gottes umspannende Erkenntniss, die die Christen besitzen. Noch einen Schritt weiter geht die parallele Ausführung 1 7; wenn uns hiernach Gott die Erstlinge des Genusses der zukünftigen Welt gegeben hat, so vermittelt sich nach dem Zusammenhange dieser Genuss eben durch die uns zu Theil gewordene Erkenntniss. Schon in der vermuthlich vorschwebenden Stelle Hebr 6 4f. dürfte der Genuss der himmlischen Gabe und der Kräfte der zukünftigen Welt in dem Schmecken des schönen Gotteswortes, d. h. in der Erkenntniss bestehen. Die entscheidende Bedeutung der Erkenntniss zeigt sich bei Barn auch darin, dass der Verfasser seine Wünsche für die Gemeinde in das Gebet um Erkenntniss zusammenfasst und sie auffordert, Von-Gott-Gelehrte zu werden, womit natürlich die Befolgung der erkannten Wahrheit sich ebenso verbinden muss (21 5ff.), wie die Erkenntniss an der Tugend ihre Freude hat und sich mit ihr vereint (2 2 3). Auch II Pt zeigt eine gleich centrale Stellung der Erkenntniss. Während die Irrlehrer im Unvergänglichen so unwissend sind wie die unvernünftigen (ἄλογα) Thiere (2 12), wird Gottes Gnade und Heil in den Christen durch ihr Wachsthum in der Erkenntniss völlig (1 2 3 18). Durch die Erkenntniss, also in und mit ihr, hat Gott uns alles zum Leben und zur Frömmigkeit Dienende, d. h. den ganzen christlichen Heilsstand geschenkt (1 3). Selbst Hermas, bei dem der Begriff der Erkenntnis keine erhebliche Rolle spielt, verbindet S IX 16 7 Erkenntniss des Sohnes Gottes und Neubelebung als gleichwerthige Grösse, obwohl es sich nach dem Kontext um eine nicht nur geistige, sondern zugleich physische Belebung handelt.

Die centrale Stellung der Gotteserkenntniss, die Zusammenfassung des religiösen Gutes in ihr ist zwar nicht für die ganze Periode charakteristisch. Es gibt sogar nur wenige Schriften, in denen sie wirklich als der centrale Begriff zu durchschlagender Verwendung kommt, aber deutlich genug ist der Fortschritt dieses Gedankens zu erkennen, und er bildet ein wesentliches Ferment der christlichen Anschauung schon in unserer Periode. Diese Entwicklung erklärt sich im Allgemeinen aus dem Einfluss der hellenischen Bildung. Im Besonderen wirken dazu mit die Abwehr der Irrlehre und die mit dem Bekanntwerden der Evangelienlitteratur immer tiefer gehende Beeinflussung durch die Predigt Jesu. In demselben Masse als der Faktor der Erkenntniss in

der christlichen Gesammtanschauung sich bemerkbar macht, tritt dann auch die Erscheinung Christi unter die Beleuchtung des Offenbarungsgedankens. Bei dieser Auffassung treten die geistigen Lebensmomente nothwendig in den Vordergrund, der eigenthümliche geistige Gehalt der christlichen Religion und ihres Trägers wird bewusst angeeignet. Dagegen werden hier die supranaturalistischen Gedanken zwar nicht völlig ausgeschieden, aber doch zurückgedrängt und zur blossen Voraussetzung für den geistigen Lebensinhalt herabgedrückt. Es ist wohl verständlich, dass man den supranaturalen Gedankenkreis und die mit ihm gegebene Unmittelbarkeit der persönlichen Einwirkung und Berührung festzuhalten bestrebt ist, und das geschieht in der Fortführung der paulinisch-johanneischen Mystik.

5. Man gewinnt das volle Verständniss des mystischen Gedankens nur dann, wenn man ihn als Fortbildung der supranaturalen Auffassung von der Wirksamkeit des erhöhten Christus beurtheilt[1]. Christi Herrschaftsübung besteht, wie wir sahen, in der Austheilung alles Heiles und Lebens, das er selbst bei Gott besitzt (p. 196f.). Er selbst ist der Urheber des Lebens (ἀρχηγὸς τ. ζ. Act 3 15 II Cl 20 5) und der Errettung (Hebr 2 10 5 9). Wie die Schlange in der Wüste, so vermag er, obwohl er todt war, lebendig zu machen (Barn 12 7). Ist er aber selbst der Quell aller Heilsgüter, so sind diese nur ein Ausfluss seiner Person und von ihm selbst unabtrennbar. Wo er ist und wirkt, da ist Leben. In ihm ist die Errettung gegeben (II Tim 2 10), in seiner Auferstehung glänzte am Herrntage unser Leben auf (Ign M 9 1 2), ja er selbst ist unser Leben (II Tim 1 1), unser wahrhaftes (Ign S 4 1), unaufhörliches (M 1 2) und von uns unabtrennbares (E 3 2) Leben und unsere Hoffnung (I Tim 1 1 Ign T in.), weil wir eben ohne ihn das Leben nicht haben können (T 9 2).

Die Lebensgemeinschaft mit Christus beruht zunächst auf dieser untrennbaren Verbindung Christi mit den Heilsgütern. Die Mittheilung seines Heils ist die Mittheilung seiner selbst, und wo er ist, da sind nothwendig auch alle seine Heilsgaben. Es ist nicht zufällig, dass es zu solch enger Vereinigung von Person und Sache kommt, denn unsere Litteratur zeigt mehr Verständniss, als man glaubt[2], dafür, dass das Verhältniss der Christen zu ihrem Heiland sich nicht in der Entgegennahme sachlicher Leistungen und Gaben von seiner Seite erschöpft, sondern dass die persönliche Verbindung mit ihm eine werthvolle Seite, um nicht zu sagen, das eigentlich Werthvolle dieses Verhältnisses ist.

---

[1] Vgl. Abth. II p. 251ff., Abth. III p. 66ff.

[2] Dies Urtheil ist natürlich nur relativ zu verstehen.

Schon die Herrschaftsübung Christi setzt als solche einen Konnex von Person zu Person voraus, der sich der geistigen Art Christi entsprechend auf's Innigste und Engste gestaltet. Die Gläubigen sind nicht nur Christi Volk (p. 195), sondern Jeder ist als sein persönliches Eigenthum bezeichnet (Apk 3 12 14 1), für ihn sind sie aufbewahrt (Jud 1) als seine Erstlinge (Apk 14 4). Sie sind aber zugleich seine Genossen (Hebr 3 14), sein Hauswesen (3 6), ja seine Brüder (2 11 f. 17) und Kinder (2 13 f. II Cl 1 4). Er ist gütig gegen sie (z. B. I Pt 2 3), treu (z. B. II Tim 2 13) und barmherzig (z. B. I Tim 1 16 II Cl 1 7 vgl. p. 197). Wie er sich aus Liebe für sie in den Tod gegeben hat (Apk 1 5 3 9 Barn 1 1 I Cl 49 6 Ign T 8 1), so liebt er sie noch (Apk 1 5 3 19 Ign T 6 1 R in. Ph 1 1 P 5 1)[1] und empfindet ihre Verfolgung als seine eigene (Act 9 4), ihre Leiden als die seinen (vgl. I Pt 4 13 1 11 5 1). Dieser treuen, Jedem persönlich zugewendeten Liebe entspricht die Innigkeit, mit der die Seinen sich ihm widmen. Der Christenstand besteht darin, dass man dem Herrn gewonnen wird (Act 11 24) und bei ihm bleibt (11 23 προσμένειν τῷ κυρίῳ), dass man ihn hat (z. B. Hebr 4 14 8 1, vgl. 7 26 ἡμῖν), zu ihm herzutritt (Hebr 12 24 I Pt 2 4) und ihm folgt, wohin er geht (Apk 14 4). Der intensivste Ausdruck dafür ist der der Liebe zu Christus (I Pt 1 8 II Tim 4 8 I Cl 49 1 Barn 6 10 Ign E 14 1 P 5 1 Polyc 3 3, vgl. auch II Pt 2 1 II Cl 1), indem man sein Leiden stets vor Augen hat (I Cl 2 1). In vollendeter Weise tritt die Haus- und Tischgemeinschaft mit Christus im ewigen Leben ein, wo das Lamm die Seinen weidet und zu frischen Wasserquellen führt (Apk 7 17; s. p. 66). Er ist dann selbst der himmlische Tempel, in dem die Seligen weilen (Apk 21 22), so dass sie von seiner persönlichen Gnadengegenwart umgeben und in ihr geborgen sind.

Auf diesem intensiven Eindruck von Christi Liebeserweisung, von seiner persönlichen Gesinnung beruht offenbar jene Verschmelzung der Person Christi mit den geistigen Gütern, die von ihm ausgehen, zur untrennbaren Einheit. Nimmt man hinzu, dass der Erhöhte seine Gaben austheilt, sagt man daher, dass er sich selbst in die Herzen gibt, so ist damit unmittelbar die Mystik einer inneren Lebensgemeinschaft mit ihm gegeben. Indess findet sich dieser mystische Gedanke nicht überall, wo die Prämissen für ihn vorhanden sind. Er fehlt ganz in Act und Hebr, in Iac und II Pt, in II Cl, Polyc und Did; gestreift wird er in Apk, I Pt, Past, I Cl, Barn (Herm s. u.). Voll entwickelt und zu durchschlagender Geltung gebracht ist er nur bei Ignatius.

[1] Man beachte auch, wie Hermas das Verhalten des geschichtlichen und erhöhten Christus als Erweisung einer über das Gebot hinausgehenden Güte, einer „ὑπερβολὴ ἀγαθότητος“ (II Cl 13 4) beurtheilt (S V).

Hierin liegt ein starker Beweis dafür, dass diese Gedankenbildung das geistige Eigenthum des Paulus ist und nur dort übernommen ist, wo ein starker paulinischer (johanneischer) Einfluss sich geltend macht, und zwar unter ähnlichem Schwanken, wie bei seiner Rechtfertigungslehre. Zu den allgemeinen Grundzügen christlicher Verkündigung gehört diese Anschauung nicht, eignet sich auch ihrer religiösen Höhenlage wegen dazu nicht.

Merkwürdig ist es, dass Apk trotz ihrer lebendigen Vergegenwärtigung des Erhöhten und der innigen Auffassung des Verhältnisses zu ihm den mystischen Gedanken nicht stark ausgeprägt hat. Wie an anderen Punkten, so scheint hier nur ein erster Ansatz zur „johanneischen“ Anschauung vorzuliegen. Bekannt ist jedenfalls der Verfasser mit der Mystik. Das zeigt 14 13. Man wird das Sterben „im Herrn“ im genuin paulinischen Sinn nehmen müssen. Dafür spricht auch 7 14. Den eigenthümlichen Gedanken, dass Christi Blutzeugen ihre Gewänder gewaschen und in seinem Blute weiss gemacht haben, wird man wohl am ehesten so fassen müssen, dass sie durch ihr Martyrium in seinen Tod hineingetaucht sind, seinen Tod erlitten haben und damit auch in ihrem Tode die sündenvergebende Kraft seines Todes sich zu eigen gemacht haben. Es ist nicht zufällig, dass gerade in der Beziehung auf den Tod der mystische Gedanke verwendet wird. Denn nirgends wird eine solch hohe religiöse Spannung eintreten, nirgends das Bewusstsein der Gemeinschaft mit dem Herrn ein so inniges sein als beim Martyrium, wo man sich anschickt, in seiner Nachfolge zu leiden und abgeschieden von der Welt ihm allein zu leben. Auch in I Pt klingt der paulinische Gedanke gerade in dieser Wendung besonders stark an. Die Leiden der Christen sind in Wirklichkeit die Leiden des Christus selbst (1 11 4 13 5 1), weil sie in seinem Namen (4 14) und an seiner Statt erduldet werden. Sie richten sich ja alle nicht gegen die Person der Christen um ihrer selbst willen, sondern gegen die Person Christi. An diesen seinen Leiden erhalten die Christen Antheil und werden so Zeugen seines Leidens (5 1), um auch in Zukunft an seiner Herrlichkeit theilzunehmen (4 13 5 1, vgl. 1 11). Auch in den Pastoralbriefen bezieht sich die deutlichste mystische[1] Wendung auf die Theilnahme am Leiden Christi. Wenn wir mit ihm sterben, werden wir auch mit ihm leben, und wenn wir dulden, werden wir auch mit ihm Könige sein. Es dürfte daher nicht zufällig sein, dass der einzige, bei dem wir in späterer Zeit eine ausgeprägte Chri-

[1] Allerdings scheint es sich doch mehr um eine Kooperation zu handeln, als um das mystische Ineinander.

stusmystik treffen, Ignatius, zugleich der einzige ist, der auf dem Wege zum Martyrium schreibt, wie auch sonst der Glaube lebendig bleibt, dass Christus selbst in den Märtyrern leide (Harnack, Dgg.^{3} I p. 425 Anm. 1 gegen Schluss, vgl. Weinel p. 144, 198, 207). Damit bestätigt sich uns von Neuem die Auffassung, dass das Martyrium auf die Entwicklung der christlichen Anschauung sehr bedeutsam eingewirkt hat (vgl. p. 75—77).

I Pt ist auch sonst von der Mystik beeinflusst. Wendungen wie „der gute Wandel in Christus“ (3 16), „Alle, die in Christus sind“ (5 14) zeigen das. Man wird ferner den Gedanken hinzunehmen müssen, dass Gott uns zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus berufen habe (5 10). Richtig deutet Kühl z. St. den Gedanken dahin, dass Gott, „indem er Christum zur Herrlichkeit führte, auch die bestimmte Gewähr der Erlangung zukünftiger Herrlichkeit gegeben habe“. Der gleiche Gedanke liegt 1 21 vor: Durch die Auferweckung Christi und seine Erhöhung zur Herrlichkeit ist der Glaube an Gott, der solches gethan hat, zur Hoffnung auf die definitive Heilserlangung geworden. So hat also Gott selbst durch die Auferweckung Christi von den Todten uns zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren (1 3). Als Mittelglied dient offenbar die Taufe, deren rettende Kraft sich auf Christi Auferstehung begründet (3 21 f.); durch sie wird die in Christi Auferweckung vollzogene Neugeburt auch an uns wirksam. Das sind ersichtlich nicht paulinische Vor-, sondern Nachklänge. Der paulinische Gedankengang wird in derselben Weise wie in Kol 3 und Eph 2 psychologisch umgebildet. Die glühenden, mystischen und zugleich spekulativen Gedanken des Apostels sind in nüchternen und praktischen common sense umgesetzt, aber an der unmittelbaren Kraftübertragung von Christi Auferweckung auf die Christen wird festgehalten. Wie hier, so bietet auch 2 24 der paulinische Gedanke einer durch die Taufe vermittelten Theilnahme an Christi Tod den theologischen Mittelgedanken dar, von dem das ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζῆν volles Licht empfängt.

Etwa auf gleicher Stufe hält sich der Gedanke in den Pastoralbriefen. „Liebe, die (? wie sie) in Christus Jesus ist“ (I Tim 1 14 II Tim 1 13), „in Christus Jesus fromm leben“ (II Tim 3 12), das sind Ausdrücke, die doch noch mehr besagen, als dass Christus die persönliche Norm des Guten sei. Denn II Tim 1 1 wird das göttliche Verheissungsgut, das der Apostel zu verkündigen hat, als „Leben in Christus Jesus“ bezeichnet, und „der in Christus sich gründende Glaube“ (I Tim 3 13) ist es, der zu diesem Leben führt. Auch spricht I Tim 5 11 12 von einem persönlichen Treuverhältniss zu Christus, das jede

sinnliche Liebe ausschliesst[1]. Noch erheblich mehr abgeschwächt als in diesen Schriften erscheint der mystische Gedanke in I Cl. Als sittliche Norm wird Christus gedacht sein, wenn von Frömmigkeit (1 2), Wandel (47 6), Erziehung (21 8), Liebe (49 1) „in ihm“ die Rede ist. Damit ist kaum mehr gemeint, als wenn 3 4 von dem redet, was für Christus geziemend ist. Anders gewendet ist der Ausdruck, wenn von der Berufung in Christus (32 4 46 6) oder von der Beauftragung mit einem Amt in Christus (43 1), auch vom Thor der Gerechtigkeit in Christus (48 4) geredet wird. Damit dürfte nicht mehr gesagt sein, als dass in Christi Lebenswerk der gesammte Heilsstand objektiv begründet ist. Auch wenn vom Ruhm in Christus gesprochen wird, so ist damit nur die Sphäre, in welcher unser Ruhm liegt, gemeint, und der „Glaube in Christus“ (22 1) gibt die Begründung unseres Gottesglaubens in Christi That an. Am stärksten klingt der eigenthümlich paulinische Gedanke an, wenn die Gemeinde als „unser ganzer Leib in Christus“ (38 1) und die Einzelnen als Christi Glieder und Glieder unter einander bezeichnet werden (46 7). Dass das religiöse Feuer paulinischer Mystik in diesen Formeln ganz erloschen sei, wird man bei der Vorliebe für ihren Gebrauch nicht wagen dürfen, ohne Anstand zu behaupten, aber die etwas platte, wenn auch tüchtige Verständigkeit des ganzen Schreibens und der völlige Mangel an unzweideutigen und von eigener Empfindung zeugenden Ausführungen mystischer Art zeigen deutlich, dass über eine Nachempfindung paulinischer Anschauungen sich der Verfasser an diesem Punkte nicht erhoben hat.

Mit grosser Energie ist dagegen die Anschauung von der Lebensgemeinschaft mit Christus bei Ignatius ausgesprochen. Diese kann ganz objektiv als Gottes That bezeichnet werden, der, wie Christus, so auch uns auferweckt und uns gleiches Leben mittheilt. So heisst es, dass der Vater, wie er Christus auferweckt hat, auch gleicher Weise uns, seine Gläubigen, in ihm auferwecken wird (T 9 2). Ist hier die Auferweckung im Vollsinn noch der Zukunft vorbehalten (vgl. M 9 2), so heisst es dagegen T 11 2, dass ein Haupt nicht isolirt, ohne Glieder, geboren werden kann, und so auch Christus bei seinem Eintritt in's himmlische Leben uns als seine Glieder sich verbindet. Wie mit der Auferweckung, so ist schon im Tode Christi dieser gliedliche Zusammenhang seiner Person mit uns und unsere Einführung in's ewige Leben gesetzt, weil eben Tod und Auferweckung Christi nur die beiden

[1] Hier ist die Wurzel der katholischen Vorstellung von der geistlichen Ehe; nubere Deo schon mehrfach bei Tertullian, vgl. Baur p. 501 Anm. 1.

Pole einer einzigen, unzertrennlichen Gottesthat bilden. Daher heisst es, dass in seinem Tode unser wahres Leben (E 7 2), in seinem Leiden unsere Auferstehung (S 5 3) gegeben sei. Dieser Zusammenhang vermittelt sich wieder durch unsere gliedliche Stellung zu ihm, sofern wir seine Glieder (T 11 2 E 4 2), Zweige des Kreuzes (T 11 2), Frucht des Leidens (S 1 2) sind. Daher sind die Christen nach Fleisch und Geist, d. h. nach ihrer ganzen Person, wie angenagelt an das Kreuz des Herrn und in seinem Blute gefestigt in der Liebe und voll Zuversicht auf ihren Herrn (S 1 1); auf seinem Leiden und seiner Auferstehung beruht unsere fleischliche und geistliche Vereinigung mit Gott (S 12 2).

Dieser objektive, gliedliche Lebenszusammenhang Christi mit den Seinen wird aber auch als persönliche Beziehung Christi zu den Seinen gedacht. Er selbst wohnt in uns, damit wir seine Tempel seien, und er in uns unser Gott sei (E 15 3). Die Gläubigen sind Träger Christi, des Tempels, des Heiligen (E 9 2, vgl. S in.), sie haben Jesus Christus in sich (M 12), sie sind und bleiben in ihm (P 8 3 Ph 11 2). Auch an die Eucharistie wird diese Anschauung einer persönlichen Einigung mit Christus gern angeschlossen. Das Fleisch des Herrn und der Kelch dienen zur Einigung mit seinem Blute (Ph 4). Auf die Eucharistie muss es auch gehen, wenn Ignatius in den Gemeinden eine Einigung nicht nur mit dem Geiste, sondern auch mit dem Fleische Christi wünscht (M 1 2). Ausdrücklich wird dieser Zusammenhang S 12 2 statuirt. Die geistliche und fleischliche Vereinigung Gottes mit uns beruht auf Christi Fleisch und Blut.

Diese Kombination ist desshalb von Werth, weil sie uns erleichtert, den Inhalt der Anschauung von der Lebensgemeinschaft mit Christus festzustellen. Durchaus entscheidend ist hier das supranaturale, hyperphysisch gedachte Moment. Dies muss stärker betont werden, als es bei v. d. Goltz geschieht (p. 72). Fleisch und Blut Christi im Abendmahl sind nicht blos Darstellung des Gottesbesitzes und der Liebe, sondern es handelt sich dabei um das Fleisch, welches gelitten hat und auferweckt ist (S 7 1), so dass eben die im Abendmahl erfolgende Vereinigung eine fleischlich-geistliche ist. Der Gegensatz gegen den Doketismus ist es, der zu dieser starken Betonung des, in der christlichen Heilsanschauung an sich schon vorhandenen, sinnlich-übersinnlichen Elementes geführt hat. Man darf zur Abschwächung dieser Thatsache nicht die Deutung von Fleisch und Blut auf Glauben und Liebe verwenden; denn sind sie auch auf Erden das Vorzüglichste, so ist doch Jesu und des Vaters Leben herrlicher (M 1 2). Jesus Christus, der im Vater ist, glänzt herrlicher als Alles (R 3 3). Daraus ergibt sich nothwendig, dass in der Lebensgemeinschaft mit ihm das supranatural-

hyperphysische Moment vorherrscht. In diesem Sinne ist es daher zu deuten, wenn das Eine Brot als Arznei zur Unsterblichkeit, als Gegenmittel gegen das Sterben gedacht wird, das zu einem beständigen Leben in Christus führt (20 2). Nicht in der Zeugung eines geistigen Lebens erschöpft sich diese Gabe Gottes, sondern erst in der Aufhebung des Todes durch die Auferstehung (S 7 1), die auch in Christus geschieht (T 9 2). Besonders instruktiv ist für die Auffassung des Ignatius R 7 3. Denn hier stellt er den Genuss des Gottesbrotes im Zustande der Verklärung als Abendmahlsgenuss vor. In verhüllter Form, so wird man seine Anschauung zusammenfassen müssen, geniessen wir schon jetzt im Abendmahl die himmlische Speise des ewigen Lebens, nämlich Christus selbst, nach Fleisch und Blut. Man darf auch nicht einwenden, dass in E 5 das Gottesbrot auch ohne Beziehung auf's Abendmahl, die ohnehin auch hier wahrscheinlich vorliegt, das Heilsgut darstelle; die Vorstellung vom Heilsgut ist überall eine hyperphysische; im Zusammenhange mit dem Abendmahl tritt nur dies Moment besonders stark hervor. Analog ist die Eucharistie in Did 10 3 als „geistliche Speise und Trank und ewiges Leben“ gedeutet.

Indess so wichtig die supranaturale Seite der Sache ist, ist sie eben doch nur eine Seite. So wie der verklärte Christus in seiner Lebensfülle zugleich das Ideal aller sittlich-religiösen Bethätigung ist, ist auch die Lebensgemeinschaft mit ihm eine völlig ethisch bestimmte. Das meint Ignatius, wenn er das Fleisch des Herrn auf den Glauben, sein Blut auf die Liebe bezieht (T 8 1 R 7 3 vgl. M 1 2). Aber auch sonst wird die ethische Seite energisch betont. In Liebe sind die Christen befestigt im Blute Christi (S 1 1), als Christusträger sind sie in den Geboten Jesu Christi geschmückt (E 9 2), ja sie sind nach Fleisch und Geist seinem Gebote geeinigt (R in.). Von der brüderlichen Einigkeit hängt die Anerkennung ihrer gliedlichen Verbundenheit mit Christus ab (E 4 2). Christusangehörigkeit und Leben nach Christus (Ph 3) sind parallele Begriffe. Die Lebensgemeinschaft mit ihm steht der Aufgeblasenheit wie dem Zorn entgegen (M 12 Ph 8 1) und erweist sich im Streben nach der Vollkommenheit (E 15 2 3). Alles muss in Christus gethan werden (E 8 2); in Keuschheit und Zucht muss man in ihm bleiben (10 3), alle Weltliebe kreuzigen (R 7 2). Denn wenn wir nicht in ihm sterben, ist sein Leben nicht in uns (M 5 2). Mit dem ethischen verbindet sich auf's Engste das religiöse, durch den Glauben repräsentirte Moment. Glauben und Liebe gehören ja unzertrennlich zusammen, in ihnen erschöpft sich das Heil nach seiner geistig bewussten Seite. Der Glaube ist es auch, durch den die Christen an das Kreuz gleichsam angenagelt sind (S 1 1). Bildet aber der Glaube die geistige Vermitt-

lung der Lebensgemeinschaft mit Christus, so vollzieht sich an diesem Punkte die Verschmelzung der mystisch-supranaturalen Gedankenreihe mit der Anschauung, dass durch die Erkenntniss Christi wahrhaftes Leben sich den Seinen mittheile (p. 168f., 171f.).

Mit der Lebensgemeinschaft mit Christus ist zugleich die mystische Gottesgemeinschaft und der Antheil an Gott selbst gegeben. Das folgt schon daraus, dass Glaube und Liebe den Inhalt des göttlichen Wesens so real repräsentiren, dass sie geradezu als Gott bezeichnet werden können (E 14 1); noch sicherer ist sie damit gegeben, dass Christus unser Gott ist. Ist er in uns, so ist eben damit Gott in uns (z. B. E 15 3 S 12 2 P 8 3). Daher sind die Christen Gottesträger (E 9 2), sie haben Theil an Gott (E 4 2), ja sie sind Gottes voll (θεοῦ γέμειν M 14), Gott wohnt in ihnen (Ph 8 1, vgl. T 8 2).

Der Gedanke der Gottesgemeinschaft ist für die allgemeine christliche Anschauung konstitutiv (vgl. p. 15—17, 79ff.), aber die mystische Form des Gedankens ist das Sondereigenthum des Ign, Barn und Herm. Bei Barn wird ausgesprochen, dass Christus im Fleische kundwerden und in uns wohnen wollte. Denn die Behausung unseres Herzens ist für ihn ein heiliger Tempel (6 14 15). Der Zweck der Menschwerdung gipfelt also in der unio mystica. Diese ist nämlich identisch mit der Neuschöpfung (6 12—14), welche durch die Sündenvergebung erfolgt (6 11); sie ist ebenso identisch mit der durch den Glauben erfolgenden Belebung, die mit der völligen Erlangung der Verheissung, d. h. der Endvollendung abschliesst (6 17—19). Der gleiche, in sich abgerundete Gedankengang wird in 16 7—10 wiederholt. Waren wir, ehe wir glaubten, eine Behausung der Dämonen, so sind wir durch die im Glauben ergriffene Sündenvergebung zum heiligen Tempel neu geschaffen, so dass nun Gott in uns wohnt. Den vom Tode Geknechteten schenkt er Busse und führt sie so in den unvergänglichen Tempel. Diese werthvollen Gedanken können noch nicht allseitig beleuchtet werden, aber es ist deutlich, dass die mystische Einheit mit Christus und mit Gott mit der religiös-sittlichen Neugeburt zusammenfällt und andererseits erst mit der Begabung mit ewigem Leben ihr Ziel erreicht[1].

Auch Hermas vertritt nicht selten den Gedanken, dass der Herr selbst in den Seinen Wohnung gemacht hat. Es wird von solchen gesprochen, die ihn in ihren Herzen haben (M XII 4 3) und dazu aufgefordert, sich an ihn zu hängen (M X 1 6) oder ihn in's Herz aufzunehmen (M XII 4 5). Wie an dieser Stelle der Kontext unzweifel-

[1] Parallel steht der Gedanke, dass auf dem Wege der Gerechtigkeit der Herr mit dem Christen mitgeht (1 4, vgl. 18 1 f.).

haft macht, vollzieht sich die Aufnahme durch Mehrung und Stärkung des Glaubens. Umgekehrt ist, wo der Herr wohnt, auch viel Erkenntniss vorhanden (M X 1 6). Wie also Glaube und Erkenntniss mit der Einwohnung des Herrn in den Herzen eng verbunden sind, so steht diese auch mit dem sittlichen Leben in nothwendigem Konnex. Der Herr wohnt in denen, die den Frieden lieben (S IX 32 2). Hermas soll durch wahrhaftigen Wandel den Herrn verherrlichen, der in ihm wohnt (M III 1). Auf den gleichen Sinn kommt es heraus, wenn im Bilde die Steine des Thurmes mit dem Felsen, auf dem er steht, so eng verwachsen erscheinen, dass sie wie ein einziger Stein aussehen (S IX 9 7). Denn die, welche, wie der Sohn Gottes, die Geister der sieben Tugenden anziehen, werden (mit ihm) zu Einem Geist, zu Einem Leib (ib. 13 3—5 7). Die ethische Beziehung erscheint sogar als die Hauptsache, wenn es heisst, dass in der Langmuth der Herr wohnt (M V 1 3 6), oder dass in der guten Begierde resp. in den Guten die Furcht Gottes wohnt (M XII 2 4, vgl. X 1 6). Doch sind diese Gedanken nicht in blosse Psychologie aufzulösen, sondern sie sind durchaus supranatural geartet. Wie in der Langmuth der Herr wohnt, so im Jähzorn der Teufel (M V 1 3), und zwar ist dies Wohnen durch die entsprechenden πνεύματα vermittelt (ib. v. 4).

Die mystische Anschauung eines persönlichen Ineinanderlebens Christi, resp. Gottes und des Gläubigen zeigt sich einerseits durchaus supranatural fundamentirt durch den Gedanken des Waltens Christi nach der Weise Gottes, andererseits durchaus ethisch geartet und durch den Glauben bedingt. Das ist der Punkt, an dem die mystische mit der „gnostischen“ Vorstellungsreihe zusammengeht. Dies eigenthümliche Ineinander des supranaturalen und „logischen“ Momentes begegnet uns auch in anderen Formen.

Nehmen wir den Begriff des Lebens (und den entsprechenden des Todes oder Verderbens). Allerdings greift dieser Begriff, seiner centralen Bedeutung entsprechend, weit über das vorliegende Problem hinaus. Wie er die gesammte Seligkeit in sich beschliesst, so liefert seine Besprechung eine Orientirung über alle Heilsanschauungen, die überhaupt in Geltung sind. Das ist so instruktiv, dass ich mit ein paar Worten auf die wichtigsten Beziehungen hinweise. Der Vollgehalt des Begriffs erschöpft sich erst in der Anwendung auf das Heilsgut der Vollendung (p. 58f.). Aber auch wo er zur Charakteristik der Gegenwart gebraucht wird, hat er Zukunftsklang, d. h. er behält stets die Beziehung auf das ewige Leben im Vollsinn. Eines ausgeführten Beweises bedarf das nicht. Die gewichtige Stellung der Hoffnung im Ganzen der christlichen Anschauung legt dafür Zeugniss ab (p. 71 ff.). Wo von Leben oder Tod mit Bezug auf die Gegenwart die Rede ist, da handelt es sich stets um ein Vorwegnehmen des Endergebnisses, um etwas, das noch nicht oder doch erst im Prinzip definitiv geworden ist. Genau genommen ist im günstigen Falle die Gegenwart ein Ergreifen des ewigen Lebens (I Tim 6 12 19), ein

Wandern auf dem Wege, der zum Leben führt (Did 1 1 2 4 14), das Leben liegt vor uns als unser Ziel (Ign E 17 1). Und doch ist es durchaus nicht eine blosse Prolepse, wenn von Leben und Tod in der Gegenwart geredet wird, sondern beide sind schon jetzt Wirklichkeit. Denn die Christen haben die Kräfte der künftigen Welt schon gekostet (Hebr 6 4 f., vgl. 12 22 ff.), sie geniessen die Erstlinge der künftigen Güter (Barn 1 7). Es gibt mehrere Gesichtspunkte, die diesen Gedanken begründen. Zunächst kommt in Betracht, dass Leben und Tod ethisch geartete Begriffe sind (p. 146f.). Daraus ergibt sich unmittelbar, dass der Mensch, indem er für das Gute oder Böse sich entscheidet, zugleich von den Mächten des Todes und des Lebens berührt wird und einer von ihnen verfällt. So werden bei Hermas die Abtrünnigen unter dem Bilde von Steinen dargestellt, die in's Feuer fallen und brennen, weil sie definitiv in Unbussfertigkeit verharren (Vis III 7 2). Ebenso redet Barn 10 5 von definitiv Gottlosen, die bereits zum Tode verdammt sind. Damit wird ein neuer Gesichtspunkt eingeführt. Todeszustand besteht für diese Leute nicht nur, sofern Sünde Todeszustand ist, sondern auch, weil Gott bereits sein Verdammungsgericht provisorisch über sie gefällt hat (vgl. p. 36f., 137f.. Wie zwischen Gericht und Tod, so besteht analog ein fester Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben (p. 187f.).

Wir nehmen unser Problem wieder auf, indem wir feststellen, dass natürlich auch die Lebensgemeinschaft mit Christus garnichts Anderes, als eine besondere Ausprägung des Heilsgutes des Lebens ist, die demgemäss den gesammten Inhalt des Heilsgutes, wenngleich von einem besonderen Gesichtswinkel aus beleuchtet, in sich schliessen muss. Auch hier behält der Gedanke etwas Vorläufiges. Das vollendete Abendmahl wird erst im Himmel gefeiert (Ign R 7 3), jetzt schliesst die Vereinigung mit Christus die Hoffnung auf die definitive Vereinigung mit ihm durch die Auferstehung (T in. M 9 2) in sich ein (vgl. R 7 2). Aber soweit das Leben eben wirklich schon den Christen eignet, besteht es zunächst im religiös-sittlichen Leben, wie es durch den Glauben oder die Glaubenserkenntniss von uns angeeignet wird. Die Verbindung von Erkenntniss und Leben ist bereits vorgeführt (p. 213f.), findet aber eine bedeutsame Ergänzung durch die Verbindung von Wort und Leben (Act 5 20 7 38 Hebr 4 12, vgl. I Pt 1 23ff.).

Bildet nun diese geistig-psychologische, durch Erkenntniss vermittelte Begabung mit den sittlich-religiösen Heilsgütern die eine Seite des Gedankens, so besteht die andere in der Analogie dieses Vorganges mit der definitiven Lebensmittheilung. Denn ist diese durchaus supranaturaler, transcendenter Natur, so muss auch die gegenwärtige Begabung eine Berührung mit übernatürlichen Kräften, in deren Bereich man eingetreten ist, involviren. Dass man in der alten Christenheit in der That so empfunden hat, zeigt die überaus lehrreiche Ausführung bei Herm S IX 16. Bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er todt. Erhält er aber das Taufsiegel, so legt er den Todeszustand seines früheren Lebens ab und nimmt das Leben an. In's Wasser

steigen sie todt herab und lebendig steigen sie herauf. Das ist der übliche christliche Gedanke, den man als Metapher zu fassen pflegt. Aber eine solche Auffassung macht Hermas unmöglich. Denn er wendet ihn auf die verstorbenen, vorchristlichen Gerechten an und denkt durch die Macht der Taufe den Tod von ihnen genommen, so dass sie aus dem Abgrund des Hades lebendig emporsteigen und in den Thurm des Reiches Gottes eingefügt werden. Wie alt diese Vorstellung ist, zeigt die Sitte, für die Todten sich taufen zu lassen (I Kor 15 29), die sich auch in häretischen Kreisen fortgepflanzt hat (vgl. Heinrici z. St.). Hier wird vorausgesetzt, dass die Taufe auch den Todten zu Gute kommt und sie zu beleben vermag. Nur wird sie stellvertretend von Lebenden empfangen, bei Hermas von den Todten selbst im Hades. Uebrigens ist die Vorstellung bei Hermas keine rein magische. Denn die Taufe ist nur das Siegel der Predigt vom Sohne Gottes, und die Neubelebung fällt ebenso mit der Erkenntniss des Sohnes Gottes zusammen, wie die Apostel lebendig, d. h. in Kraft, im Glauben an den Sohn Gottes in der Todtenwelt predigten. Der geistig-psychologische ist mit dem physisch-supranaturalen Gesichtspunkt auf's Engste verbunden zu denken. Darin liegt eine starke Bestätigung für unsere Darstellung der Lebensgemeinschaft mit Christus.

6. Eine weitere Erläuterung findet dieser Gedanke, wenn wir den Besitz des Geistes in's Auge fassen. Geistesbesitz und Lebensgemeinschaft mit Christus fallen der Hauptsache nach zusammen. Das ergibt sich nicht nur aus dem Wesen der Sache, es wird auch mehrfach ausdrücklich ausgesprochen. Wie Jesus seinen Jüngern die Taufe in heiligem Geiste verheisst (Act 1 5 8 11 16), so hat er auch selbst diese Verheissung erfüllt; er empfing vom Vater den Geist und goss ihn aus (2 33). Der prophetische Geist ist Jesu eigenes Zeugniss (Apk 19 10). Ja die Verbindung wird eine noch engere. Der Geist ist Jesu Christi Geist (Act 16 7 I Pt 1 11, vgl. 3 18f. Hebr 9 14 Barn 7 3 etc.), und es wird daher Geist und Christus geradezu identifizirt. So heisst es II Cl 14 4: der Geist ist Christus; ebenso Ign M 15 von dem unabtrennbaren Geist, den die Gläubigen besitzen, er sei Jesus Christus. An beiden Stellen kommt es nicht auf eine metaphysische, sondern nur auf eine dynamische Verhältnissbestimmung an. In ihrem Antheil am Geist gewinnen die Gläubigen Antheil an Christus selbst. Dagegen liegt in den erstgenannten Aeusserungen eine mindestens theilweise Identifizirung des Geistes mit dem Wesen Christi vor. Besonders liegt es nahe, das vorweltliche Wesen Christi mit dem Geist zu identifiziren. Mit Sicherheit ist diese Annahme bei Hermas festzustellen. Der heilige Geist ist der Sohn Gottes (S IX 1 1 V 5 2). Diesen heiligen

Geist, der die ganze Schöpfung erschaffen hat, liess Gott in einem Fleischeswesen wohnen und nahm um seines heiligen Wandels willen dies zum Theilhaber des Geistes, seines Sohnes, an (V 6 5 6). Solcher vollen Identifizirung des ewigen Geistes Christi mit dem heiligen Geiste wirkt freilich die trinitarische Ausgestaltung des Glaubens entgegen, wie sie neben II Kor 13 13 in I Cl 58 2 46 6 Ign M 13 1 2, vorzüglich aber in der Taufformel (Mt 28 19 Did 7 1 3; vgl. HARNACK z. St.) sich geltend macht. Aber wenngleich in der Bestimmung des metaphysischen Verhältnisses Christi zum Geist die Aussagen schwanken, eindeutig sind sie darin, dass die Christen im Geist Christus selbst haben, und die Lebensgemeinschaft mit ihm eben im Besitz seines Geistes besteht. Daraus ergibt sich, dass jene mystische Gedankenreihe durch die Analyse des Geistesbesitzes sich veranschaulichen lässt.

Ursprünglich und zunächst ist freilich der Geist etwas ganz Anderes als eine stetige, den Gläubigen durchwaltende Macht. Geisteswirkungen sind eine Abnormität, sie bringen gewisse, vom sonstigen Lebensverlauf unverkennbar abstechende, intermittirende Aeusserungen mit sich, so dass man „sehen und hören“ kann, was Christus auf die Seinen ausgegossen hat (Act 2 33). Die pneumatische Erregung ist ein zeitweiliges Durchglühtsein (vgl. Act 18 25) von dem himmlischen Feuer (2 3) des Geistes, ein Zustand des Durchwaltetseins von geheimnissvollen Kräften der himmlischen Welt, der als flammende Begeisterung, als göttliche Trunkenheit erscheint. Nichts ist tödtlicher für das Verständniss dieses Zustandes, als abstrakt-begriffliches, nüchternes Erfassen-Wollen. Gefühlsüberschwenglichkeit im Bunde mit der Phantasie sind hier die berufenen Interpreten. In den Bahnen der ausgezeichneten Studie von GUNKEL[1] hat neuerdings WEINEL[2] erwiesen, dass diese Stimmung sich das zweite Jahrhundert hindurch behauptet hat. Dabei hat er die physisch-psychischen Vorgänge nach ihrer Aussenseite so lebendig zu schildern vermocht, dass es genügt, hiefür auf sein Werk zu verweisen.

---

[1] Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen, 1888.

[2] HEINRICH WEINEL, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus, Freiburg 1899. Die Stärke dieser Untersuchung liegt in der strengen Durchführung des formalen psychologischen Gesichtspunktes; die materielle Seite, die Untersuchung auf den geistigen Gehalt der Bewegung wird zwar ebenfalls durch werthvolle Ausführungen bereichert (p. 27 ff., 42 ff. 60 ff., 149 ff., 210 ff.), tritt aber doch gegenüber der formalen Behandlung verhältnissmässig zurück. Das hängt damit zusammen, dass WEINEL die Darstellung der Lehre vom Geist, die doch sicher als wichtige Quelle auch für das Verständniss seiner religiösen Bedeutung gelten muss, vorläufig ausgeschieden und der Fortsetzung seines Werkes vorbehalten hat.

Aber mit der Betonung dieser Ueberschwenglichkeit eines spontan und mit impulsiver Kraft sich aufdrängenden Erlebnisses ist noch nicht Alles gesagt, was jene Zeit als ihre Erfahrungen mit dem Gottesgeist bezeugt, ja noch nicht einmal das Wesentlichste. Der Totaleindruck der Schriftdenkmale jener Periode beweist unwiderleglich, dass die glühende Begeisterung der ersten Zeit erheblich in Abnahme begriffen ist[1]. Auch aus WEINEL's Ausführungen ergibt sich bei sorgfältigem Ueberschlag über die wirklich vorliegenden Thatsachen, dass der Strom des Enthusiasmus zwar noch nicht versiegt, aber doch in seine Ufer zurücktritt. Besondere Zeiten, wie die der Verfolgung, besondere Personen, wie Propheten und Lehrer, Asketen und Märtyrer, sind die eigentlichen Träger der Bewegung geworden. Und doch dauert noch ungeschwächt die allgemeine Ueberzeugung vom Geistesbesitz aller Christen fort, ein stichhaltiger Beweis dafür, dass neben der enthusiastischen Stimmung und im engsten Zusammenhange mit ihr noch eine andere Schätzung pneumatischen Lebens steht.

Der enthusiastischen Vorstellung entspricht die Annahme eines immer wiederholten stossweisen Erfülltwerdens mit dem Geiste. So denkt es die Apostelgeschichte. Ein neuer Impuls, eine neue Erfüllung mit dem Geist geht der freudigen Verkündigung (z. B. Act 4 8 31) oder einer bestimmten Strafandrohung voran (13 9). Gerade in Zeiten der Verfolgung lässt I Pt 4 14 den Geist Gottes auf den Christen ruhen. Ebenso meint der Apokalyptiker die Offenbarung durch die Sendung des Engels Jesu Christi (Apk 1 1 f.), des Prophetengeistes (22 6), erhalten zu haben. Mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit spricht noch Herm M XI 9 die gleiche Vorstellung aus: In der Versammlung der Gerechten nach abgehaltenem Gebet erfüllt der Engel des prophetischen Geistes, der beim Propheten steht, ihn mit dem heiligen Geist, und so redet er zur Menge, wie der Herr will. Dieser intermittirenden Wirksamkeit des heiligen Geistes steht aber zur Seite die Ueberzeugung, dass nicht nur alle Christen Geistesträger sind (z. B. Act 2 4 4 31 10 44 I Pt 1 2 Hebr 6 4 10 29 etc., vgl. noch Did 4 10 und Herm S IX 24 4 32 4 etc.), sondern dass sie ein für alle Mal und dauernd den Geist Gottes besitzen. In den verschiedensten Formen kommt dieser Gedanke zum Ausdruck. Act 1 5 11 16 redet von einer Geistestaufe, und analog die trinitarische Taufformel von einer Taufe auf den heiligen Geist (s. o.). Dem entspricht ein dauernder Empfang des Geistes (1 8), wenngleich die Geistesfülle nur als Charakteristik einzelner hervor-

[1] Das ergiebt sich auch aus dem schon von BAUR (a. a. O. p. 238f., 298f.) klar erkannten Zusammenhang der ekstatischen Prophetie mit der eschatologischen Spannung.

ragender Personen erscheint (6 3 5 7 55 11 24 18 25). Die Grundstelle ist Joel 3 1ff. = Act 2 17ff. Erscheint nun in Act die enthusiastische Auffassung des Geistes als die beherrschende, so zeigen die späteren Schriften eine immer stärkere Beeinflussung durch die paulinische Anschauung. II Tim 1 14 hebt hervor, dass der Geist, den Gott reichlich auf uns gegossen hat (Tit 3 6), in uns wohne. Auch nach Herm M V 1 2 X 2 5 wohnt im Christen der heilige Geist (vgl. Jac 4 5), und nach Did 4 10 = Barn 19 7 hat Gott über den Christen den Geist bereitet. Noch weiter geht Barn, indem er durch die Ausgiessung des Geistes den Christen die Gnade einer göttlichen Gabe eingepflanzt sein lässt (1 2 3). Hiermit kommt die dauernde Einwohnung zwar noch nicht des Geistes, wohl aber der Geistesgabe zu scharfem Ausdruck. Diese ist eine δωρεὰ ἔμφυτος (1 2 9 9, vgl. Jac 1 21). Ja die pseudo-clementinischen Homilien bringen sogar dies ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα in Gegensatz zur dämonischen, täuschenden Ekstase (Hom 3 15, vgl. 17 18). Ebenso hat nach Eus h. e. V 17 Miltiades περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν geschrieben. Dieser Gegensatz beider Gedankenreihen geht freilich über unsere Periode schon hinaus, muss doch aber auch in ihr angelegt sein.

Dazu kommt ein anderer, ebenfalls spezifisch paulinischer Gedanke. Der Geistesbesitz des einzelnen Christen wird als sein Geist bezeichnet, mit seinem Innenleben identifizirt. Dies dem Christen zu eigen gegebene Geistesleben (πνεῦμα) ist der Gegenstand der göttlichen Gnade und Fürsorge (II Tim 4 22 Barn 21 9), in ihm sind alle Beziehungen des Glaubens und der Liebe enthalten, die den Christenstand kennzeichnen (Ign E 18 1 T 13 3 R 9 3 S 10 2 Barn 1 2 5). Ja der Geist kann, weil er nun einmal den Christen zu Theil geworden ist, als ein in der Entwicklung begriffener, veränderlicher Theil ihres Wesens aufgefasst werden. Besonders Hermas führt diese Vorstellung durch. Der Geist kann erprobt werden und sich als ehrwürdig erweisen (Vis I 2 4), kann aber durch fleischliche Befleckung mitbefleckt (S V 6 5) und von einem bösen Geiste verdunkelt werden (M V 1 2). Der Geist der Christenheit ist alt geworden und ausgetrocknet (Vis III 11 2); durch den Bussruf können die Geister erneuert werden (Vis III 8 9 13 2 S VIII 6 3 IX 14 3). Aber der Geist kann auch völlig verderbt werden, so dass er für Gott unbrauchbar wird (S IX 32 4). So werden die Lügner Räuber am Herrn, weil sie ihm nicht das Depositum (παρακαταθήκη) übergeben, welches sie empfingen; sie empfingen nämlich von ihm einen Geist ohne Lüge und machen ihn zu einem lügenhaften (M III 2). Damit ist nicht etwa der zum Wesen des Menschen gehörige, sondern der den Christen zu Theil gewordene Gottesgeist gemeint. Das zeigt die parallel gehende supranaturale Gedankenreihe. Der heilige Geist kann,

wenn er bequem wohnt, frohlocken und mit seinem Gefäss, worin er wohnt, sich freuen und Gott fröhlich dienen (M V 1 2). Dann gibt er dem Menschen, in dem er wohnt, ein gutes Zeugniss, und dieser wird gerechtfertigt (S V 7 1). Es kann aber auch der Geist gegen seinen Träger Gott anrufen und von ihm gehen, um bei der Sanftmuth und Stille zu wohnen (M X 2 5 V 2 6 7).

Kann mithin an dem transcendenten Ursprung des Geistes kein Zweifel sein, so ist jene psychologische Gedankenreihe durch das Bestreben veranlasst, die Solidarität zwischen Geist und Fleisch des Christen zu deutlichem Ausdruck zu bringen. Sehr klar heisst es S V 7 4, dass beides zusammengehört (κοινά ἐστιν) und ohne einander nicht befleckt, also natürlich auch nicht rein erhalten werden kann. Diese Solidarität des pneumatischen und fleischlichen Lebens ist auch sonst als leitendes Interesse erkennbar. II Cl 14 3—5 hebt hervor, dass Fleisch und Geist wie Typus und Abbild zusammengehören. Besonders aber kann sich Ignatius darin gar nicht genug thun, hervorzuheben, dass Geist und Fleisch der Christen gemeinsam an allem Handeln betheiligt sein müssen (z. B. E 10 3 M 13 1 2 T 12 1 S 12 2 13 2 etc.). Seine Ausführungen sind aber desshalb sehr lehrreich, weil sie ersichtlich am Gegensatz gegen die Doketen orientirt sind. Es ist der Gegensatz gegen eine weitverbreitete spiritualistische Stimmung, wie sie im Doketismus sich zu bestimmter Lehre verdichtete, der dazu nöthigte, den engen Zusammenhang, die nothwendige innere Verbindung zwischen Geist und Fleisch, wie in der Christologie, so entsprechend im Leben der Christen zu betonen. Daraus erklärt sich's ausreichend, dass der paulinische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch in seiner Schärfe so gut wie ganz verschwunden ist. Am ehesten kann man noch auf den Streit der fleischlichen Lüste wider die Seele (I Pt 2 11)[1] und auf den Gegensatz der Welt gegen Gott und den von ihm uns mitgetheilten Geist (Jac 4 4f.) verweisen. Den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hat nur Ignatius ein Mal auszusprechen vermocht: die Fleischlichen können das Geistliche nicht thun, auch nicht die Geistlichen das Fleischliche (E 8 2, vgl. noch am ehesten M 6 2 R 2 1 8 3). Aber sofort lenkt er dahin zurück, dass den Christen auch das geistlich sein wird, was sie nach dem Fleische thun, weil sie Alles in Christus thun. Dass es den Christen an Verständniss für den Inhalt des paulinischen Gedankens fehlt, lässt sich gewiss nicht behaupten, insofern sie den Gegensatz ihres himmlischen gegen das Weltleben, sowie ihre bleibende Verflochtenheit in die Sünde stark empfunden haben

---

[1] Polyc 5 3 citirt: πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται.

(Kap. III No. 2 ff.), aber er wird in anderer Form ausgedrückt, um nicht der Irrlehre oder doch dem Missverständniss Anhalt zu geben. Dagegen ist, wie das eben angeführte Citat erweist, der Gedanke nicht verloren gegangen, dass das ganze Christenleben geistlichen Charakter trage. So fordert auch Barn 4 11 dazu auf, geistlich zu werden. Gleichen Sinn hat die weit verbreitete Schilderung der Gemeinden, wie des Einzelnen, als eines geistlichen Tempels Gottes (I Pt 2 5 Ign E 9 1 2 15 3 M 7 2 Ph 7 2 II Cl 9 3 Barn 4 11 6 15 16 9 f.).

Das ist eine Thatsache von der grössten Bedeutung. Ist Christen jener Zeit der Gedanke erreichbar gewesen, dass die Gläubigen dauernd den heiligen Geist besitzen, dass das Christenleben als solches pneumatischen Charakter trägt, so muss die stetige, sich gleich bleibende, rein innerliche Wirkung des Geistes stärker in den Vordergrund gestellt werden, als es bei Weinel geschieht. Denn diese „Lehre“ ist ja nichts als der unmittelbare Niederschlag der religiösen Empfindung und muss daher als wichtige Quelle geltend gemacht werden, die unserer nachträglichen Analyse des religiösen Lebens zum Mindesten gleichwerthig ist. Die Vorstellung des Geistes als wirkenden Prinzips steht neben der enthusiastischen. Man kann geradezu sagen, dass das In- und Gegeneinander dieser beiden Auffassungen, resp. der ihnen zu Grunde liegenden Erfahrungsreihen für das pneumatische Leben der ganzen Periode von entscheidender Bedeutung ist. Alle äusseren Kämpfe und Vermittlungen, namentlich zwischen Amts- und Geistträgern, sind nur Theilerscheinungen dieses tiefliegenden Gegensatzes.

Der wichtige Zusammenhang des Geistes mit dem gesammten Christenleben als solchem zeigt sich noch nach anderer Seite hin. Gottes Geist ist Kraft. Es ist ein stofflich-übersinnliches Substrat, was man sich als Geist vorstellt (vgl. Gunkel p. 47 ff.), aber wichtiger ist doch die Kraft, die dem Geiste eigen ist (vgl. z. B. Act 1 8 10 38 Hebr 2 4 6 4 f. II Tim 1 7 Ign S 13 1 Herm mehrfach, besonders M XI 17—21), mit der Vorstellung einer Kraft Gottes ist das Wesen des Geistes selbst bezeichnet (Gunkel p. 47). Diese Kraft erschöpft nun aber ihre Wirkung nicht in einzelnen Erlebnissen, sondern enthält in sich oder wirkt ein neues, himmlisches Leben. Die Vorstellung vom Lebensgeist aus Gott in Apc 11 11 hat zwar mit dem „heiligen Geist“ direkt nichts zu thun, beleuchtet aber um so deutlicher die allgemeine Zusammengehörigkeit von Geist und Leben. Was Hebr 9 14 als ewigen Geist Christi, das bezeichnet 7 16 als Kraft unauflöslichen Lebens (beachte auch 12 9 die schwerlich rein zufällige Zusammenstellung πνευμάτων . . . ζήσομεν). Besonders deutlich ist II Cl 14 1 f., wo die „geistliche“ Kirche als solche zugleich die des Lebens ist. Eine gleich-

werthige Verbindung bietet I Pt 4 14 im „Geiste der Herrlichkeit"; so verdient der Geist Gottes zu heissen, sofern er seinem Wesen nach unmittelbar Herrlichkeit mit sich bringt; sind doch die Geister der Christen selige und herrliche (Barn 1 2). Mehrfach wird auch der Zusammenhang des Geistes mit dem ewigen Leben deutlich hervorgehoben. Niemand kann es aussagen, was für ein Leben und Unvergänglichkeit dies Fleisch erhalten kann, wenn der Geist an ihm haftet (II Cl 14 5). Eine feste Verbindung des Geistesbesitzes mit dem ewigen Leben besteht auch bei Barn (11 9—11 16 9). Hermas begründet die Eröffnung, dass die kindlichen Seelen in die Zahl der Engel eingeschrieben sind und beim Sohne Gottes wohnen werden, damit, dass sie von seinem Geiste empfangen haben (S IX 24 4). Ebenso wird die Unvergänglichkeit des Fleisches S V 6 6 7 7 1—4 damit motivirt, dass es vom Geiste, der unbeflekt in ihm wohnen konnte, ein gutes Zeugniss erhält und in's Leben bei Gott aufgenommen wird.

Solche Aeusserungen sind nicht abstrakte Lehrsätze ohne religiösen Gehalt, sondern sie bringen den Grundgedanken, die durchschlagende Empfindung zum Ausdruck, in der der Geistesbesitz zur inneren Aneignung kommt. Wie Gott selbst, so ist auch Gottes Geist zunächst empfunden als unendliche Macht himmlischen, heiligen Lebens, als segnende und belebende Kraft voll innerer Wahrheit. Kurz, der Inhalt, nicht die Form der Lebensäusserungen des Geistes ist im letzten Grunde für das Erlebniss entscheidend. Nicht der Enthusiasmus, sondern der Gottesgedanke und die Christusanschauung sind für das Wesen des Pneumatischen ausschlaggebend. In ausgezeichneter Weise hat das Paulus zum Ausdruck gebracht[1], aber es ist doch die allgemeine christliche Anschauung, an die er anknüpfen konnte. Denn durch den Geist legt Gott selbst Zeugniss ab (z. B. Act 15 8 Hebr 2 4). Solch' Zeugniss nicht beachten, hiesse Gott selbst versuchen (Act 15 10). Das Belügen des heiligen Geistes (Act 5 3 9) ist nicht ein Lügen gegen Menschen, sondern gegen Gott selbst (5 4, vgl. Ign M 3 2). Geistesspruch ist Gottesspruch (vgl. I Pt 1 12 mit v. 25 4 11). Das ist die herrschende Anschauung, die überall zu Grunde liegt. Man beachte nur anstatt einzelner Belege die Art, wie der Apokalyptiker Christus redend einführt (Apk 2 3), und wie selbst Gottes Stimme vom Throne her vernommen wird (21 3ff.). Ist nun zweifellos Geisteswort unmittelbares Gotteswort, so ergibt die Natur der Sache, dass dies Wort sich an dem offenbaren Wesen Gottes und Christi muss messen lassen und durch den inneren Einklang hiermit sich legitimirt. Anders hat man es

[1] Abth. II p. 228ff.

in der Christenheit nie gewusst. Die Messung des angeblichen Pneumatikers daran, ob sein Leben die τρόποι τοῦ κυρίου an sich trage (Herm M XI 7f. Did 11 8) ist uralt (Mt 7 21—23) und geht, wenn nicht auf direkte Aussprüche, so doch sicher auf die Intention des Herrn selbst zurück. Auch die Bemessung der Prophetie an der geltenden Lehre (Did 11 1f. etc.) ist höchstens eine formale Neuerung. Der gesammte Schriftbeweis ist ja nichts als der Versuch, die neue Gottesoffenbarung an der anerkannten und feststehenden zu legitimiren, und wenn man diesen Grundsatz selbst auf das Christenthum im Ganzen anwandte, um wieviel mehr auf die Enthüllungen einzelner Pneumatiker!

Daraus ergibt sich, dass, so wichtig die Untersuchung und psychologische Analyse der einzelnen Bewegungsformen des Enthusiasmus ist, der Nerv der pneumatischen Erregung doch erst aufgedeckt wird, wenn wir ihren Zusammenhang mit dem Heil in's Auge fassen. Ist das geheimnissvolle Walten supranaturaler Kräfte die eine Seite dieser Vorgänge, so ist die andere Seite das religiös-sittliche Innenleben[1]. Eine direkte Zurückführung des sittlichen Lebens auf die Wirkung des heiligen Geistes lässt sich allerdings in Act, Hebr, Apk nicht konstatiren und wird daher in der ersten Zeit nicht als allgemein christlich, sondern als spezifisch paulinisch gelten müssen. Indess bietet dafür die allgemeine Auffassung insofern einen Anknüpfungspunkt, als sie den heiligen Geist seinem Wesen nach auf sittliches Leben hingerichtet denkt. Man habe doch ein Ohr dafür, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Apk 2 3). Die sittliche Zurechtweisung, die Warnung vor Herzenshärtigkeit (vgl. z. B. Hebr 3 7f.) ist ein wesentliches Moment der pneumatischen Rede; der Mahnung des heiligen Geistes nicht zu widerstehen, ist die heiligste Pflicht (vgl. Act 7 51). Wer den Geist Gottes besitzt, hat mithin den steten Warner vor allem Bösen, den steten Treiber zu allem Guten und somit eine impulsive Kraft des Guten in sich. Darüber geht es freilich noch hinaus, wenn I Pt 1 2 der Geist als Urheber der Heiligung, Tit 3 5 der Erneuerung erscheint, so dass die Christen einen Geist der Kraft und der Liebe und der Zucht (II Tim 1 7), einen sanften und stillen Geist (I Pt 3 4) besitzen. Denn hier dringt der Geist nicht nur auf Liebesübung, sondern er schenkt Liebe, weil er selbst Liebe ist; die Begabung mit ihm ist die Erneuerung des ganzen Menschen. Diese (paulinische) Auffassung zeigt I Cl 2 2 3 Barn 1 3 4. Denn Glaube und Liebe und alles Gute wird hier ersichtlich auf die allgemeine Geistesausgiessung zurückgeführt; deutlicher noch ist es, wenn in Barn 19 7 = Did 4 10 allen natürlichen

[1] Vgl. dazu Weinel p. 149—161.

Unterschieden der Geist gegenübergestellt wird als entscheidend über das Mass der Würdigkeit. Denn damit muss der innere geistige Werth, das religiös-sittliche Innenleben bezeichnet sein. Ausdrücklich stellt Barn 19 2 den Geistesreichthum parallel mit der Herzenseinfalt. Wenn 4 11 auffordert, geistlich zu werden, so ist damit der Hass gegen alles Böse gemeint (v. 10). Tragen die Christen in ihren Herzen Frucht, so besteht diese in Furcht und Hoffnung, die sie im Geiste haben (11 11). Auch Ez 36 26 wird in 6 14 verwendet und auf die Neuschöpfung bezogen, und I Cl 18 10—12 citirt Ps 51 12—14. Es ist also zugleich der Einfluss des Alten Testaments, nicht allein der paulinische, der sich in der direkten Beziehung des Geistes auf das sittliche Leben zeigt. Bei Ign finden wir neben dem allgemeinen Satz, dass alles Thun der Christen geistlichen Charakter trage (s. o.), ausgesprochen, dass der Geist ohne Rast gegenüber den Anfechtungen Wache halte (P 1 3), und dass er die Festigkeit der Christen stütze (Ph in.). Stark ausgeprägt ist die sittliche Beziehung des Geistes bei Hermas. Als von Gott stammend ist er heilig, ehrwürdig und wahr (M III 1 4), gerecht (V 2 7), rein (ib. 1 2), liebt Sanftmuth und Stille (2 6). Diese Prädikate zeigen schon, dass der Geist mit dem neuen geistigen Leben in Verbindung gebracht wird, und das ist die vorherrschende Auffassung. Wie man den heiligen Geist empfangen hat, so soll man in Gerechtigkeit und Wahrheit wandeln (S IX 25 2). Auch darin kommt der gleiche Gedanke zum Ausdruck, dass der Bau der Kirche von sieben Jungfrauen nach dem Auftrag des Herrn getragen wird (Vis III 8 2); ohne ihre Kraft und ihren Beistand kann Niemand die Gebote erfüllen (S X 3 1 2), denn sie sind die Haupttugenden: Glaube, Enthaltung, Langmuth, Einfalt, Arglosigkeit, Keuschheit u. s. w., heilige Geister (S IX 13 2), welche Kräfte des Sohnes Gottes sind (ib.) und in ihrer Gesammtheit den heiligen Geist ausmachen (ἐνδεδυμένοι τὸ πν. τὸ ἁγ. τούτων τῶν παρθένων ib. 24 2). Analog ist die Schilderung des Engels der Gerechtigkeit (M VI 2).

Mit dem „Enthusiasmus“ sind diese Gedanken insofern auf's Engste verbunden, als die Tugend selbst seine Wirkung ist. Der heilige Geist zeigt sich darin, dass der Christ für alles Gute enthusiasmirt ist, dazu durch eine innere Kraft voll unwiderstehlicher Impulse getrieben wird. Derselbe Geist, der Offenbarungen enthüllt, bis in den Himmel verzückt, den Propheten zum Reden treibt, wirkt zugleich in seinen Trägern Sanftmuth, Stille, Demuth, Enthaltung von allem Bösen und eitler Weltlust (Herm M XI 8). Aber wie der Geist sich als die Kraft eines neuen Lebens bewährt, so gibt er zugleich den Einzelnen individuelle Gaben. Im Einen erweist er sich als Prophetengeist, der vom

Engel des Herrn von Zeit zu Zeit in Bewegung gesetzt oder erfüllt wird (Apk 19 10 22 6 Herm M XI 9: ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα . . .), in Anderen wirkt er andere Gaben. So reicht Gott zur Dienstleistung Kraft dar (I Pt 4 11). Ebenso wird die Keuschheit und die Demuth (I Cl 38 2 48 5) als besondere Gabe empfunden. Man sieht, wie spezifisch sittliche mit anderen Geisteswirkungen unmittelbar wechseln.

Mit den spezifisch sittlichen sind die unmittelbar religiösen Geisteswirkungen untrennbar verbunden. Ist der Geist die Verkörperung der göttlichen Gnade (πν. τῆς χάριτος Hebr 10 29 I Cl 46 6), so muss jede Gnadenwirkung durch ihn vermittelt sein. Als Geisteswirkung erscheint ausdrücklich die christliche Freude (Akt 13 52) und Fröhlichkeit (Herm M X 3 2, überhaupt die ganze Ausführung), die Hoffnung (Barn 11 11), ja selbst der Glaube (vgl. Act 6 5 11 24 I Cl 48 5 Barn 1 3 4, vgl. 16 9) in seiner Plerophorie (I Cl 42 3) und Zuversicht (Act 4 29—31), vor Allem aber das brünstige Gebet (Jud 20, vgl. Herm S II 7 Did 10 7 13 3; s. auch Weinel p. 223 f.) und der Lobpreis Gottes (Act 2 4 11 10 46). Das „lebendige Wasser" ruft: „Hinauf zum Vater!" (Ign R 7 2).

Die Beschreibung der Geisteswirkungen verläuft insofern der Lebensgemeinschaft mit Christus ganz parallel, als es sich um einen bleibenden Besitz der Christen handelt, der in ihrem religiös-sittlichen Leben sich erschliesst. Dagegen hat diese Gedankenreihe insofern zur Bereicherung unserer Anschauung beigetragen, als es hier über allen Zweifel erhaben wird, dass es sich um eine vom Himmel stammende, durchaus supranatural vorzustellende Kraft handelt, die vom Herzen des Christen Besitz genommen hat und ihrem Wesen nach sich nicht in rein innerlichen Wirkungen erschöpft, sondern in allerlei Machtwirkungen sich auslebt. Diese Himmelskraft ist das Leben, das die Christen mit ihrem Herrn gemeinsam haben, ja das Leben, das in Wahrheit er selbst in ihnen lebt. Es ist nicht nur eine Umgestaltung des geistigen Bewusstseinsinhalts von den Christen erlebt, sondern diese Veränderung ist nur Folge davon, dass eine Kraft unaufhörlichen Lebens, das durch keinen Tod mehr aufgehoben werden kann, ihr eigen geworden ist. Aber noch in anderer Hinsicht bietet die Anschauung vom Geistesbesitz eine werthvolle Bereicherung der christlichen Mystik. Unverkennbar tritt nämlich hier die Verknüpfung des supranaturalen Moments mit der Werthschätzung und Betonung der Erkenntniss hervor.

7. Man mag die Mannigfaltigkeit der Geisteswirkungen noch so sehr hervorheben und mag die Steigerung der Gebetsstimmung, die Verstärkung des sittlichen Impulses, die starken Kräfte des Trostes und der Ermuthigung, schliesslich die Macht der eindringenden und wirkungsvollen Wirkung auf Andere noch so hoch stellen, daran lässt

sich nichts ändern, dass der Typus des Geistesträgers (neben dem Zungen-Redner, von dem wir nichts mehr hören) der Prophet ist (πνευματοφόρος Herm M XI 16). Die Thätigkeit des Propheten kann in sehr verschiedenem Masse den Stempel des Pneumatischen tragen. Ob der Gottesspruch unmittelbar im Stadium der Inspiration stattfindet (z. B. Act 21 11 und noch Ign Ph 7 Herm M XI 5 9 Did 11 7ff.), oder ob die Aussprache erst in einem späteren Stadium erfolgt, ob es Geheimnisse der Zukunft oder pneumatische Deutung der alttestamentlichen Gottessprüche, ob eindringende Mahnung durch die Grundgedanken des Evangeliums oder Aufdeckung persönlichster, intimster Stimmung oder Handlung eines Einzelnen dem Propheten gegeben ist, das macht freilich im einzelnen Fall einen grossen Unterschied, aber an dem Grundtypus wird dadurch nichts verändert. Dieser wird durch ein Doppeltes konstituirt. Zum Propheten wird man durch Enthüllung, und Inhalt des prophetischen Wirkens nach seinem Grundzuge ist „Lehre“. Das erste Moment bedarf keiner Erläuterung, es ist selbstverständlich, aber auch das zweite darf als sicher feststehend bezeichnet werden. So bezeichnet Act 15 32 Judas und Silas als Propheten, um zu motiviren, dass sie selbst durch reichliche Predigt die Brüder anzufassen und zu befestigen vermochten (vgl. noch 11 23 f. 6 8ff.). Ebenso ist nach Did 11 10 des Propheten Aufgabe die Lehre der Wahrheit (vgl. p. 205). Offenbar unterscheiden Beide sich nur durch den Grad der Inspiration. Die Anforderungen an die Propheten sind aber von Anfang an durch die Parallele mit den alten Propheten und ihre Anreihung an die Apostel so exorbitante, dass schon Act von diesem Titel nur in wenigen Fällen Gebrauch macht (11 27 13 1 15 32 21 9 10; vgl. indess 19 6). Ist der Apokalyptiker damit noch freigebiger (16 6 18 20 24) und macht sichtlich selbst darauf Anspruch (22 9 1 3 etc.), so wagt dagegen in späterer Zeit selbst Hermas das Ansehen eines Propheten nicht mehr direkt für sich zu fordern (vgl. indess Vis II 4 2 3 III 1 8) und vermeidet überhaupt den Begriff. Nur M XI wird vom wahren, im Gegensatz zum falschen Propheten gehandelt, ganz wie in Did 10 7 11 3—12 13 1—6 15 1 2 der Titel gleichsam offiziell gebraucht ist. Diese Sätze zeigen deutlich, dass man den Fortbestand der Prophetie in der Kirche prinzipiell behauptete (vgl. noch I Tim 1 18 4 14 Barn 16 9 II Cl 11 2), dass man aber Bedenken trug, den Namen des Propheten auf sich selbst anzuwenden. Aehnlich aber ging es auch mit dem Lehrertitel. Während dieser noch Hebr 5 12 Jac 3 1 ganz unbefangen verwendet wird, bezieht ihn I Tim 2 7 II Tim 1 11 auf Paulus, Ignatius nur auf Christus selbst (E 15 1 M 9 2, vgl. schon Mt 23 8), Hermas reiht sie wenigstens den Aposteln unmittelbar an (S IX 15 4 16 5 25 2; anders Vis III 5 1, wo

er die ἐπίσκοποι einschiebt und M IV 3 1), und so erhebt Barn seinen Lesern gegenüber nicht einmal den Anspruch auf die Autorität eines Lehrers (1 8 4 9). Diese parallele Entwicklung beweist deutlich, dass beide Begriffe nur eine Abstufung derselben Gattung bezeichnen. Damit ist festgestellt, dass die Enthüllung göttlicher Gedanken und Wahrheiten als die eigentliche Aufgabe des Propheten und somit als centrale Wirkung des heiligen Geistes gilt.

Eine erneute Bestätigung findet diese Auffassung durch den Begriff des Pseudopropheten. Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache, dass die Irrlehrer (vgl. den Begriff I Tim 4 2 II Pt 2 1 Polyc 7 2) so oft als falsche Propheten bezeichnet werden (Mt 7 15 24 11 24 = Mk 13 22 Apk 16 13 19 20 20 10 I Joh 4 1 II Pt 2 1 Herm M XI Did 11 6ff. 16 3). Es ist nicht anzunehmen, dass die kirchlichen Kreise ihnen das Prädikat entgegengetragen haben [1], sondern zweifellos haben sie selbst sich als Propheten Gottes eingeführt. Wie Simon Magus sich als Verkörperung der grossen Kraft Gottes verehren liess (Act 8 9 10, vgl. 13 6), so bezeichneten Andere sich als Propheten Christi (Mt 7 22) oder auch als Apostel (Apk 2 2, vgl. 20, auch Did 11 5f.). Man wagte ihnen auch nicht unbedingt die Inspiration abzusprechen, obgleich sie vielfach blosse Träumer (Jud 8), ohne Geist (v. 19), leere Schwätzer (Herm M XI 3[a]) sind. Sofern sie aber Inspiration besitzen, geht diese auf Irrgeister oder den Teufel selbst zurück (Apk 13 11—17 16 13 19 20 I Tim 4 1 I Joh 4 1—6 Herm M XI 3[b]). An diesem Gegensatz wird von Neuem deutlich, dass es bei der Prophetie ganz wesentlich auf Enthüllung göttlicher Geheimnisse, auf „Lehre“ ankam. Zugleich aber ergibt sich hieraus, dass es sich beim Kampfe der Kirche mit der Irrlehre ursprünglich wesentlich um einen Kampf von Geist und Geist mit einander handelte. Damit aber wurde man genöthigt, von dem Enthusiasmus, der nie bedingungslos anerkannt war, an die feste Grösse der zuverlässig überlieferten Lehre zu appelliren und diese zum Massstab zu machen. Wenn aber Weinel der üblichen Ansicht, dass man die Kirche gegründet hat, weil man den Geist nicht mehr hatte, die Behauptung entgegenstellt, dass man, um die Kirche zu bauen, den Geist habe dämpfen müssen (p. 35), so ist diese Annahme noch ungleich bedenklicher als die erste. Vielmehr hat man zunächst ein gegensätzliches Verhältniss zwischen „Geist“ und kirchlicher Ordnung überhaupt nicht empfunden. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem rechten, d. h. nicht grundstürzenden „Geiste“ und der kirchlichen Ordnung waren vielmehr gegenseitig sehr sympathische. Man sehe nur, welch' reges

---

[1] Doch vgl. schon Deuteronomium 13 1ff.

Interesse der durch den Geist geschriebene Clemensbrief (63 2, vgl. 56 1 59 1) an der kirchlichen Ordnung nimmt, oder wie die Gottesstimme durch Ignatius ruft: Haltet euch an den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen (Ph 7, vgl. Ph in.)[1], und der Bischof demgemäss durch diesen Anschluss die fleischliche und geistliche Vereinigung mit Gott gewährleistet sieht. Nimmt man hinzu, dass Tim seine Gnadengabe durch Handauflegung des Apostels (II Tim 1 6) und des Presbyteriums (I Tim 4 14) unter Vermittlung von prophetischen Stimmen (ib. vgl. 1 18) erhalten hat, und wie schon nach Act 20 28 der heilige Geist Bischöfe eingesetzt hat, so lässt sich gewiss ein innigeres Verhältniss, als es hier zwischen „Geist" und „Amt" besteht, nicht denken. Umgekehrt wird Tim zur besseren Ausfüllung des ihm übertragenen Amtes an die in ihm vorhandene Gabe erinnert und zu ihrer Anfachung gemahnt (I 4 14 II 1 6, vgl. Ign P 1 3). Das geschieht durch Vorlesung, Mahnung, Lehre (I Tim 4 13—16). Ebenso zeigt Did ein sichtliches Bestreben, die Propheten und Lehrer nach Möglichkeit den Gemeinden einzugliedern und sie in den Dienst der Erbauung zu stellen (vgl. Herm M XI 9). An Reibungen zwischen Pneumatikern und Amtsträgern fehlt es naturgemäss in unserer Periode nicht, aber prinzipiell sind Geist und Amt als nothwendige Einheit gedacht (vgl. Harnack, Did. Prol. p. 155f., sowie den ganzen Abschnitt).

Es ist eine nothwendige Entwicklung, dass der Kampf der „Geister" mit einander zu immer stärkerer Betonung der Lehre oder der Wahrheit führte, denn Enthüllung der Wahrheit ist des Geistes eigentliches Amt. Das zeigt sich auch, wenn wir von der Gestalt des Propheten absehen. Durch den Geist sind die Apostel zu ihrem Zeugenamt befähigt (Act 1 8), alle evangelische Verkündigung (I Pt 1 12 I Cl 42 3) und Lehre (I Tim 4 13—16) sowie ihre Bewahrung (II Tim 1 14) geschieht durch den heiligen Geist. Das anfassende Wort (παράκλησις) ist seine Wirkung (Act 9 31 11 22f.) und zuversichtliche Rede (4 31), deren Wucht Niemand widerstehen kann (6 10, vgl. auch Herm M XI 14ff.). Mit den Aposteln legt der Geist selbst Zeugniss ab (Act 5 32), sofern den Gläubigen der Geist mitgetheilt wird (vgl. 15 8 2 36 Hebr 2 4). Aber auch durch die Schrift lehrt und zeugt der heilige Geist (z. B. Hebr 9 8 10 15).

Schliesslich kommt in Betracht, dass die Erkenntniss direkt auf den heiligen Geist zurückgeführt wird. Schon Act 6 3 10 verbindet in charakteristischer Weise den Besitz des Geistes und der Weisheit.

[1] Ueberhaupt ist die Verherrlichung der Hierarchie bei Ignatius nur unter der Voraussetzung geschichtlich erklärlich, dass die Bischöfe die eigentlichen Geistesträger sind.

I Cl 48 5 zählt unter den Geistesgaben auch die Erkenntniss und die Weisheit auf und legt dieser das Vermögen der Kritik an der Verkündigung bei (vgl. Hebr 5 14), wie er auch die prüfende Menschenkenntniss auf den Geist zurückführt (42 4). Gleichen Sinn hat es, wenn der Besitz der Wahrheit in Zuversicht als Gottes Gabe erscheint (35 2), oder die Christen als von Gott selbst Gelehrte erscheinen (Hebr 8 11 Barn 21 6). Ihn muss man um Weisheit bitten (Jac 1 5), denn diese kommt von oben herab (3 15 17), wie alle gute Gabe (1 17). Der himmlischen Weisheit steht die irdische, psychische, dämonische entgegen (3 15), sie selbst muss also als pneumatische gedacht werden (vgl. die Auslegung bei Herm M XI), und steht dem Begriff des πνεῦμα geradezu parallel (vgl. schon Sap 1 4f. 7ff. 13). Ganz allgemein gilt Einsicht und Erkenntniss als himmlische Gabe, die der Herr gibt (II Tim 2 7), und die von ihm erbeten werden muss (Herm S V 4 3 Barn 21 5). Besonders Barn betont diesen Zusammenhang. Durch die Propheten hat uns der Herr Alles kundgethan (1 7), aber sie reden in Parabeln: nur der Weise und Einsichtige kann die Erkenntniss finden, die ihnen gegeben ist (z. B. 9 8 6 10). Aber Gott, der weiss, was er den Propheten hat sagen lassen, hat in uns Weisheit und Verstand seiner Geheimnisse gelegt, ja er hat in uns die Gabe seiner Lehre eingepflanzt (ἔμφυτον δωρεαν 9 9, vgl. 6 10), so dass die Christen nicht nur dem Gebrauch, sondern auch der Natur nach (κατὰ φύσιν) eine tadellose Einsicht besitzen, die von ihnen unabtrennbar ist (Ign T 1 1). Mit der Anweisung, durch Gebet sich weitere Einsicht zu erbitten (P 1 3), steht diese Vorstellung nicht im Widerspruch, sobald man nur den Gebetsverkehr mit Gott zur Natur, d. h. zur nothwendigen Lebensäusserung des Christen rechnet.

Es ist ein wichtiger Zusammenhang, den wir festgestellt haben. Das eigentliche Amt des Geistes ist Enthüllung und Mittheilung der Wahrheit. Wie verschieden auch die Formen sein mögen, so ist doch lebendige und eindringende Verkündigung des Wortes, Schaffung von Einsicht und Weisheit[1] religiös-sittlicher Art, seine ursprünglichste und wichtigste Lebensäusserung. Daraus folgt, dass Evangelium, Lehre, Erkenntniss jeder Art die eigentlichen Wirkungen des Geistes sind und mithin als pneumatische Grössen, als Träger eines übernatürlichen Lebensinhaltes, angeschaut werden. Man darf die Lehre nicht rein verstandesmässig, als prosaisch-rationale[2] Grösse erfassen wollen, son-

---

[1] Abth. II Kap. VII No. 4, 17; Abth. III p. 95f., 103ff.

[2] Natürlich fehlt es in den Schriften, die uns vorliegen, auch an dem nicht, was wir als prosaisch und nüchtern beurtheilen, aber eine andere Frage ist, ob auch

dern es steckt darin etwas Geheimnissvolles; es sind die wunderbaren Tiefen Gottes, wie kein menschlicher Verstand sie ergründen kann, die selbst auf die Engel Gottes den starken Reiz der Neuheit und der Unergründlichkeit ausüben (I Pt 1 12) und nun im schlichten Worte sich aufthun, in Worten, wie man sie nie gehört, nie zu hören verlangt hat, und wie sie jetzt Sehnsucht wecken und Bestürzung hervorrufen (Barn 16 10). Etwas Grosses und Wunderbares also ist es um das Wort und die Erkenntniss, die es bietet. Wir bleiben damit in der pneumatischen Sphäre, ja wir werden erst recht in sie hineingehoben und verzückt. Es ist deutlich, dass damit der Damm, den wir bisher zwischen Erkenntnisslehre und Mystik hatten stehen lassen müssen, zerbrochen wird, beides wird in Wahrheit als eins empfunden. Die Mystik schliesst die Erkenntniss in sich ein. Denn mit der Erkenntniss zieht ein himmlisches Leben der Entzückung in den Menschen ein, in den Bereich der unmittelbaren Durchwaltung von pneumatischen Kräften Gottes und Christi ist er eingetreten, und jede innigere Berührung mit diesen ewig realen Mächten, wie sie den ganzen Lebensstand erhöht, zeigt sich neben der sittlichen Energie doch vornehmlich in der tieferen religiösen Einsicht.

8. Dieser enge Zusammenhang erweist sich darin, dass dieselbe mystische Gedankenreihe, die auf die Einwohnung Christi, Gottes, des heiligen Geistes herausgeführt wird, auch durch das Wort Gottes sich vermittelt. Es ist noch nicht Mystik, wenn der Glaube als Annahme oder Aufnahme des gehörten Wortes gedacht wird (z. B. Act 2 41 8 14 17 11 Jac 1 21), aber es liegt hier doch bereits eine innige Verbindung zwischen Wort und Hörer vor. Gesteigert ist diese, wenn das Wort einem Spiegel verglichen wird, an dem man sein Aussehen mustert und korrigirt; so soll durch sorgfältige Versenkung in's vollkommene Gesetz der innere Mensch geprüft und zurechtgestellt werden (Jac 1 23—25). Die Macht des Wortes schildert Herm Vis I 3 2: Wie der Schmied, sein Werk mit dem Hammer schlagend, den Gegenstand herausbekommt, den er will, so meistert auch das gerechte Wort, täglich wiederholt, jede Bosheit; denn jedes Wort, in Glaube und Liebe gesprochen, wird Vielen zur Umkehr und Hoffnung (Barn 11 8), zur Erquickung (Did 4 2). Darum gilt es, zum Worte herzuzutreten (I Tim 6 3), daran festzuhalten (II Tim 1 13) und sich daran zu halten (Tit 1 9), darin zu bleiben (II Tim 3 14). Noch enger wird die Verbindung, wenn das Wort dem Samen verglichen wird, der durch's Ohr in den Menschen hinein-

---

die Schreiber so empfanden, und das dürfte zu verneinen sein. Damit soll die Bedeutung des Naturells nicht verkannt sein.

gesät wird (Ign E 9 1) oder der Speise, die man geniesst (Hebr 5 12 Ign T 6, vgl. die Wegzehrung Christi I Cl 2 1). Denn indem man das Wort Gottes kostet (Hebr 6 5) und daran sich nährt (I Tim 4 6), vermischt sich dies (durch den Glauben) mit dem Hörer (Hebr 4 2), d. h. einer Speise gleich wird es aufgenommen, assimilirt und so zum eigenen Besitz gemacht. Nimmt man hinzu, dass das Wort Leben in sich enthält (p. 224), wie alle Erkenntniss (p. 213f.), dass es die Seele zu erretten vermag (Jac 1 21), so sind wir mitten in der Mystik. Nach anderer Seite zeigt sich der Zusammenhang mit dieser, wenn es heisst, dass dort, von wo Christi Herrschaft verkündigt wird, der Herr selbst ist (Did 4 1). Umgekehrt reden die Irrlehrer ausserhalb Gottes (παρεκτὸς ϑεοῦ Did 6 1) und ohne Christus (Ign T 9 1). Am meisten greift die Wirkung des Wortes mit der Christi selbst in einander, wenn in dem Bussruf des Apokalyptikers Christus selbst an die Thüren klopft, um dort, wo man ihn hört und ihm öffnet, einzugehen (Apk 3 20).

Ausgeführt finden wir die mystische Betrachtung des Wortes zuerst in I Pt. Das ewige Gotteswort wird hier als ein unvergänglicher Samen gedacht, durch dessen Kraft die Neugeburt vollzogen ist (1 23). Mit 1 3 ist der Gedanke vollkommen identisch. Handelt es sich dort um lebendige Hoffnung, so ist dies Moment auch 1 23ff. vorhanden. Denn dem ewigen Worte Gottes muss ebenso ein unvergängliches Dasein entstammen, wie dem vergänglichen Samen die Vergänglichkeit des Fleisches (1 23f.). Durch die Auferstehung wird daher die Neugeburt von Gott so bewirkt, dass diese, im Worte verkündigt, eine lebendige Hoffnung hervorruft. In Betracht kommt aber, dass das Wort nicht nur den erstmaligen Anstoss zum neuen Leben darbietet, sondern seinen dauernden Quell. Dieser Zusammhang wird, einem schon analysirten Bild entsprechend, durch die Aufforderung eingeführt, wie neugeborene Kinder die im Worte bestehende (λογικός), lautere Milch zu trinken, um so der Errettung entgegenzuwachsen (2 2). Die Lust, mit der man hiervon trinkt, ist nur die Folge des Wohlgeschmacks, den man an der Güte des Herrn bereits gefunden hat (2 3). Ist aber das neue Leben eine Folge nicht nur der Unvergänglichkeit, sondern auch der Güte des Herrn, so muss die Neugeburt ethische Art an sich tragen. So wie die Normalität in der Entwicklung des neuen Lebens, der Milch „ohne Trug“ und dem „gütigen“ Herrn entsprechend, die Ablegung alles bösen Wesens verlangt (2 1), so steht die Neugeburt der Heiligung der Seelen im Gehorsam der Wahrheit zu ungeheuchelter Bruderliebe parallel (1 22f.) und geht offenbar durch den Gehorsam, den Wahrheit erzeugt, vor sich.

Ist hier Christusmystik und „Wort“mystik eng verbunden, so treffen wir diese für sich isolirt bei Jac. Durch das Wort der Wahrheit hat uns Gott gleichsam zur Erstgeburt seiner Schöpfungen neugeboren; ihre Neugeburt wird durch die unsere eingeleitet (1 18). Tritt hier der Zusammenhang der Neugeburt mit dem ewigen Leben deutlich hervor, so zeigt 1 21 ihre Verbindung mit dem sittlichen Leben durch die eigenthümliche Mischung zweier Bilder. Die Neugeburt erscheint als Einpflanzung des Wortes in die Seele, und dies eingepflanzte Wort gilt es, unter Ablegung der Bosheit von Neuem anzunehmen. Das sieht aus wie eine verkürzte Wiedergabe von I Pt, bei der die stoische Rede vom λόγος ἔμφυτος mitgewirkt zu haben scheint. Fehlt bei Jac der Zusammenhang dieser Gedanken mit Christus, so ist um so energischer die Beziehung auf Gott betont. Denn er, der Vater der Lichter, hat durch seinen Willensakt sie geboren, und darin gipfeln alle Erweise seiner Güte gegen sie (1 17 18). Die Grundelemente dieser Anschauung finden sich auch in I Cl. Die Satzungen und Rechte des Herrn sind auf die Herzenstafeln geschrieben (2 8), Christi Worte in das Herz aufgenommen, und man lebt von der Wegkost, die er darreicht und hat sein Leiden vor Augen (2 1). Mehr ausgeführte Sätze treffen wir bei Barn. Durch den Glauben an die Verheissung und durch das Wort werden die Christen lebendig gemacht und werden als Herren der Erde ewig leben (6 17). Wird hier der Zusammenhang der Neubelebung durch's Wort mit dem ewigen Leben deutlich, so zeigt 16 9 die Identität dieser Gedankenreihe mit der mystischen. Denn Gott selbst „wohnt in uns. Wie? Sein Glaubenswort, die Berufung seiner Verheissung, die Weisheit seiner Rechte, die Gebote der Lehre, er selbst in uns weissagend, er selbst in uns wohnend“. Gott wirkt selbst in uns durch das im Glauben ergriffene Wort. Seine höchste Wirkung ist der impulsive Drang zur prophetischen Verkündigung, „indem er uns die Thür des Tempels d. h. den Mund öffnet“. So schenkt er uns die Sinnesänderung (der Anderen, vgl. v. 10) und führt auch sie in den unvergänglichen Tempel. Aber nicht in der prophetischen Gabe, sondern erst im gesammten Glaubensleben, das eine völlige Neuschöpfung in sich schliesst (v. 8), erschöpft sich Gottes Walten in uns. Auch Did zeugt für die Verbreitung derartiger Anschauungen, indem sie die Christen für Gottes heiligen Namen, den er in ihren Herzen hat wohnen lassen, danken lässt (10 2). Der gleiche Gedankengang liegt schliesslich auch bei Herm vor. Denn das Gesetz Gottes, welches in die Herzen gegeben wird, ist nicht nur die Gabe, welche der Sohn Gottes als Antheil vom himmlischen Mahl an die Seinen verschenkt (S V 2 9 6 3), sondern es ist geradezu der bis an

die Enden der Erde gepredigte und im Glauben angenommene Sohn Gottes selbst (S VIII 3 2 3).

So fliessen in der Mystik Gott, Christus und Wort, es fliessen alle geistigen Güter und übersinnlichen Kräfte und die gesammte religiöse Erneuerung des Menschen zu einer inneren, untrennbaren Einheit, zu einer grossen Empfindung des übernatürlichen, aber völlig religiös-sittlich gearteten Vorganges zusammen, in dem das Geheimniss des christlichen Erlebens besteht. In der religiös-sittlichen Umwandlung, in dieser untheilbaren grossen Erfahrung der Christen liegt denn auch der Punkt, wo die mystische Gedankenreihe mit der Wirkung der Rechtfertigung und Sündenvergebung zusammentrifft (p. 188—190). Beide Anschauungen sind nichts als zwei Versuche, unter verschiedenem Gesichtswinkel das Geheimniss des christlichen Lebens auszusprechen. Eben darum gehen sie einander parallel und treffen in den Hauptpunkten, in der Beziehung auf das ewige Leben, auf die Umwandlung des Menschen, sowie in der Darstellung des ganzen Erlebnisses als Gottes That durch Christus ungesucht zusammen.

9. Unsere bisherige Darstellung hat das Heil unter dem Gesichtspunkt des Individuums betrachtet. Wir werfen zur Vervollständigung noch einen Blick auf den sozialen Faktor. Es ist ein weiter Weg, der hier von der Jesusjüngerschaft (so überwiegend Act), die auf einer Linie mit den Sekten der Pharisäer und Sadduzäer erscheint (24 5 14 28 22), bis zum „Christenthum" (Χριστιανισμός Ign M 10 1 3 R 3 3 Ph 6 1; früher Χριστιανός Act 11 26 26 28 I Pt 4 16) und zur „katholischen" Kirche (Ign S 8 2) zurückgelegt ist. Aber die Auseinandersetzung des Christenthums mit dem Judenthum, sowie die Entstehung des monarchischen Episkopats und damit der hierarchischen Verfassung darzustellen, ist nicht unsere Aufgabe. Soweit dadurch der Heilsgedanke selbst berührt wird, ist diese Entwicklung schon in aller Kürze gestreift. Nur um das Wesen der Kirche kann es sich für uns handeln und auch darum nur insoweit, als dadurch das Wesen der Seligkeit genauer bestimmt wird. Dieser Zusammenhang, die soziale Beziehung des Heiles, tritt nicht nur in mystischer Form hervor. Schon aus dem Wesen der christlichen Sittlichkeit, die in der Liebe zur Bruderschaft kulminirt, ergibt sich die untrennbare Verbindung des Heils mit dem Gedanken der Gemeinschaft (p. 87f. 110f., vgl. p. 69). Die Pflege der Gemeinschaft bildet einen der ursprünglichsten Triebe des neuerwachten Glaubens. Man achte nur auf den schlichten Zug, wie die vom Wort Berührten sich an den Prediger hängen (Act 17 34, vgl. 17 4 9 26 28), oder auf das Idealbild der Gemeinschaftspflege in Jerusalem (Act 2 42 44 4 32 etc.). Alle sind ein Herz und eine Seele (4 32). Aber nicht nur quillt die Gemeinschaft

aus dem Born des Glaubens heraus, sie ist auch die Besitzerin und Hüterin der Güter des Glaubens. Das zeigt der, gleichermassen sozial wie individuell bedingte, Gedanke des Friedens (p. 95—97). Die Gemeinde ist die Kirche des Lebens (II Cl 14 1), das Bollwerk der Wahrheit (I Tim 3 15, vgl. II Tim 2 19). Für sie hat Christus sich hingegeben (Eph 5 25ff.), um sich ein Volk zu schaffen (Tit 2 14, vgl. Act 20 28), das Träger des Lichts und Heils für alle Völker ist (Barn 14 6—8 etc.). So ist denn die Christenheit Gottes resp. Christi Heerde, sein Volk, sein Haus (vgl. p. 16, 195). Das gilt allerdings nicht mehr von allen Gemeindegliedern in gleicher Weise, denn in Gottes Hause sind, wie in jedem grossen Haushalt, Gefässe zu ehrenvollem wie zu schmutzigem Gebrauch (II Tim 2 20 21), aber es gilt von denen, die der Herr als die Seinen erkannt hat (v. 19), von der Zahl der Erwählten (I Cl 2 4 59 2).

Von allen Heilsanschauungen führen mithin Verbindungslinien zum Gemeindegedanken, am deutlichsten aber erscheint die Gemeinschaft als integrirender Theil des Heilsgedankens doch im Zusammenhange der Mystik. Es ist die paulinische Auffassung von der Kirche als dem Leibe Christi, die hier in Betracht kommt. Dies Bild hat eine weite Verbreitung gefunden. I Cl 38 1 redet von „unserem ganzen Leibe in Christo Jesu" und 46 7 bezeichnet die Einzelnen als Glieder des Christus und Glieder unter einander. Nach seiner Gnadengabe hat Jeder zu dienen, und Alles muss von Einem Geiste beseelt sein (πάντα συμπνεῖ 37 5 38 1). Aus dem gleichen Grundgedanken heraus mahnt Polyc 11 4, sündige Christen als leidende und verirrte Glieder zu behandeln, um den ganzen Leib zu erretten. Hermas braucht dasselbe Bild, um die Einheit der gereinigten Kirche darzustellen (S IX 13 5 7 17 2—5 18 3 4). Wie diese den Eindruck eines einzigen Felsens macht, wie der ganze Thurm in Einer Farbe weiss strahlt, glänzend wie die Sonne, so sind auch Alle wie ein einziger Leib. Durch den Glauben und die Taufe wurden sie Ein Geist und Ein Leib, Ein Sinn und Verstand, Ein Glaube, Eine Liebe. Alle werden gleichgesinnt und üben Gerechtigkeit. In anderer Wendung braucht II Cl 14 das gleiche Bild. Die Kirche des Lebens ist Christi Leib, sofern Christus und die Kirche zusammengehören wie Mann und Weib, die ja ein Fleisch werden. So ist die Kirche das Fleisch, Christus der Geist (14 4). Auf diesem unauflöslichen Zusammenhange Beider beruht es dann, dass Jeder, der sein Fleisch als Christi Fleisch und Glied seines Leibes bewahrt, mit dem Geist Leben und Unvergänglichkeit erhält. So unentwirrbar dies Gedankenknäuel ist, so sicher ist, dass die sonst ethisch gewendete Anschauung von der Kirche als Christi Leib hier den religiösen Zu-

sammenhang des Einzelnen, sofern er Fleisch ist, mit allen pneumatischen Gütern Christi vermitteln soll.

Beide Beziehungen finden sich bei Ignatius verbunden. Christus hat durch seine Auferstehung über seine Heiligen, es seien Juden oder Heiden, Panier aufgeworfen, so dass sie in dem Einen Leibe der Kirche vereinigt sind (S 1 2). Er liebt[1] die Kirche (P 5 1), und sie ist mit ihm vereinigt, wie er mit dem Vater, damit Alles in Einheit zusammenstimme (E 5 1). Wo Jesus Christus ist, dort ist die allgemeine Kirche (S 8 2). Er ist das Haupt, die Gläubigen seine Glieder, und so findet die Einigung mit Gott statt, die in ihm verkörpert ist (T 11 2). Auch als Steine, zubereitet für den Tempel Gottes des Vaters, stellt er sie dar (E 9 1, vgl. Apk 3 12). Die innere Einheit der Gemeinde beschreibt namentlich M 7 1 2: Ein Gebet, Eine Bitte, Ein Sinn, Eine Hoffnung in Liebe, in untadliger Freude, welche ist Jesus Christus. Alle eilt zusammen als zu Einem Tempel Gottes, als zu Einem Altar, zu Einem Jesus Christus, der von Einem Vater hervorgegangen und auf Einen hingerichtet und zu ihm gegangen ist. Schön wird die Einheit auch E 4 1 beschrieben: Presbyterium und Bischof sind zu einander abgestimmt wie die Zither mit ihren Saiten, und so wird in Gleichgestimmtheit und harmonischen Liebesakkorden Jesus Christus besungen (vgl. die Fortführung des Bildes in v. 2). Unzweifelhaft findet aber bei Ignatius diese innere Einheit in der äusseren ihren nothwendigen Ausdruck, und diese, wie sie durch Bischof und Presbyterium repräsentirt wird, ist sichtlich zum Wesen der Kirche und somit zum Heil gerechnet. Die Gemeindeämter sind Analogien der himmlischen Rangstufen (vgl. v. d. Goltz p. 62 ff.).

Hier zeigt sich bereits der Zusammenhang mit einer anderen Gedankenreihe. Ist die Kirche wirklich Christi Leib, von seinem Geiste durchdrungen, so ist sie damit selbst eine pneumatische, himmlische Grösse, und diese ihre Lichtnatur wird am Ende der Tage hell erstrahlen im ewigen Leben. Was Wunder, wenn man, den Denkformen jener Zeit entsprechend, um ihr ewiges Wesen sicher zu stellen, sie als ewig bei Gott existirend denkt. Nach Anleitung von Eph 5 31 f. deutet Papias das Paradies auf die Kirche und das ganze Sechstagewerk auf Christus und die Kirche (Fragm VI, VII). II Cl 14 1 denkt die erste Kirche als ein pneumatisches Wesen, das von oben her stammt, vor Sonne und Mond erschaffen ist und am Ende der Zeiten in Christi Fleisch offenbart ist, um uns zu retten. Genau der gleiche Gedanken-

---

[1] Beachte Herm S IX 18 4 die Freude des Sohnes Gottes an seinem reinen Volke.

gang liegt bei Hermas vor. Zuerst von allen Dingen (Vis II 4 1) ist die Kirche durch Gottes besondere Weisheit und Vorsehung geschaffen (Vis I 3 4) und von ihm gesegnet (ib.). Das weist ersichtlich auf Gen 1 27 f., wie auch I 1 6. Die Worte klingen wie ein Kommentar zu der Notiz des Anastasius Sinaita über Papias. Den Uebergang zu einer empirischen Betrachtung bildet der Gedanke, dass die Kirche Kinder aufgezogen habe (III 9 1), mit deren Wohlergehen sie sich ganz identifizirt (Vis III 11—13). Auch wird sie als Weinberg gedacht, den der Schöpfer auf einem Theil des Weltackers anpflanzte und dessen einzelne Reben die Gläubigen sind (S V 2 2 5 2, vgl. Did 9 2). Ist hier das Volk, welches Gott von Anfang an in der Welt besitzt, als die Kirche gedacht, so gründet sich doch der Bau der Kirche nicht nur auf den ewigen Fels, sondern auch auf das neue Thor im Felsen (S IX 12 1 f. 14 4—6), d. h. auf die Erscheinung Christi im Fleisch. Demgemäss werden die alttestamentlichen Frommen erst durch das Taufwasser hindurch dem Bau der Kirche einverleibt (S IX 16).

Wichtiger als diese Darstellung der Einheit des Gottesvolkes durch alle Zeiten ist für unsere Zwecke ein anderes Moment des Gedankens. Ist nämlich die Kirche vor allem Irdischen erschaffen, und dient die ganze Schöpfung ihrem Bestande, ist sie ein pneumatisches Wesen, das von oben stammt, und findet der gegenwärtige Aeon seinen Abschluss mit ihrer Vollendung, so nimmt offenbar dieser Gedanke der Kirche, die der Leib, das Weib Christi und somit seine nothwendige Ergänzung ist, den ganzen Umfang des Reiches Gottes ein und tritt an seine Stelle. Darüber kann bei Hermas gar kein Zweifel bestehen, denn es ist geradezu der Grundgedanke der dritten Vision und des neunten Gleichnisses, dass, wer einen Platz im Thurm der Kirche erhält, damit an allem gegenwärtigen und zukünftigen Heil Antheil erhält. Völlig parallel steht damit die Aufnahme der Gerechten in die Zahl und Gemeinschaft der Engel oder die Gemeinschaft des Sohnes Gottes (z. B. S IX 24 4 25 2; beachte in 27 3 das ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστιν) oder in das Reich Gottes (z. B. 13 1—2 20 2 3 29 2; vgl. auch Vis III 8 4 ζωὴ αἰώνιος mit v. 8). Sonst finden sich freilich, wenn wir vom ersten Evangelium absehen (vgl. Abt. I p. 179), zu dieser Gleichung von Kirche und Reich Gottes nur schwache Ansätze. Man kann etwa auf das Reich für Israel (Act 1 6) hinweisen, wenn man damit kombinirt, dass das Staatswesen Israels auch Eph 2 12 als zeitweilige Gestalt des Reiches Gottes und Vorläufer der christlichen Kirche erscheint. Etwas weiter gehen doch die Aeusserungen des Barn. Wie Christus schon am Kreuze seine Herrschaft übt (8 5), so ergreift ihn die Kirche durch Leiden und erlangt

sein Reich (7 11); ja sie ist schon im Reiche oder doch in seiner Nähe; sonst bestände für die Gläubigen nicht die Gefahr, dass man sie vom Reiche des Herrn fortstossen könnte (4 13). Insbesondere aber werden beide Grössen einander angenähert, wenn es heisst, dass im Reiche Christi böse und traurige Tage kommen werden (8 6). Hier wird nicht nur das Reich Christi auf die Gegenwart bezogen, sondern in sehr enge Beziehung zum empirischen Zustande der Gemeinde gesetzt. Damit ist aber auch, soweit ich sehe, Alles erschöpft, was sich für eine Verknüpfung beider Begriffe anführen lässt. Von der späteren Kombination Augustin's ist unsere Zeit noch sehr weit entfernt. Dazu empfindet sie viel zu eschatologisch. Das übliche Verhältniss beider Begriffe bleibt das in Did 10 5 ausgesprochene: Die geheiligte Gemeinde wird von den vier Winden in Gottes Reich zusammengeführt, das ihr bereitet ist.

10. Es ist eine überaus grosse Mannigfaltigkeit der Anschauungen, die unsere Untersuchung herausgestellt hat. Neben Schriften, bei denen die Erkenntniss überhaupt noch nicht hervortritt, finden sich andere, die bereits eine Theorie über die Art ihrer Mittheilung und über ihren Werth enthalten. Neben Anschauungen, die sich von dem Glauben an das Walten des erhöhten Christus beherrscht zeigen oder in denen das Christenthum als Enthusiasmus, als Geistesimpuls erscheint, treten andere, in denen sich von Beidem kaum leise Spuren entdecken lassen. Die Mystik zeigt sich in den verschiedensten Nuancen, ja sie kann auch ganz fehlen. Aber so gross die Mannigfaltigkeit im Einzelnen ist, so heben sich doch unverkennbar bestimmte Entwicklungstendenzen heraus, die dem Bilde eine gewisse Einheitlichkeit verleihen. Die ursprüngliche und bis an das Ende der Periode stark fortwirkende Stimmung ist die eschatologisch-enthusiastische. Aus diesem Quell werden zwei Ströme gespeist, die in ihrem Laufe noch andere Zuflüsse erhalten. Es ist auf der einen Seite die von Paulus und Johannes ausgebildete mystische Anschauung von einem Durchwaltetsein des Gläubigen von himmlischen Kräften, ja von Christus oder von Gott in Person. Insbesondere die Drangsalshitze des Leidens und Martyriums erzeugt eine religiöse Temperatur, in der die irdischen Schlacken schmelzen und die Seele von himmlischem Licht durchleuchtet und durchglüht wird. Zugleich aber beginnt im Zusammenhange mit den Mysterien das supranaturale Moment der Mystik eine Verbindung mit magisch-superstitiösen Vorstellungen einzugehen, von denen wenigstens auf ihren Höhepunkten die ursprüngliche religiöse Anschauung frei ist. Das Gegengewicht zu solcher superstitiösen Beimischung bildet das Hervortreten der Erkenntniss, das freilich wiederum von Intellektualismus und umgekehrt

von Bindung an eine feste, äusserliche Lehrnorm nicht ganz frei bleibt, aber in werthvoller Weise die geistige Art des religiösen Heilsgutes sicherstellt und mit der Deutung der Erscheinung Christi als der Offenbarung Gottes und des Geistes als der Enthüllung der Wahrheit, wesentliche Elemente der ursprünglichen Anschauung übernimmt und der folgenden Periode überliefert. Zwischen dieser Gedankenreihe und der mystischen bestehen naturgemäss mancherlei Uebergänge. Insbesondere kommt in Betracht, dass auch bei der mystischen Fassung des Heilsgutes dies in engste Beziehung zum ethisch-religiösen Leben und Wirken gesetzt, und dass es durch den Glauben an das Wort Gottes vermittelt gedacht wird.

Schluss.

Zum Abschluss unserer Untersuchung wird es angebracht sein, in kurzen Strichen den Zusammenhang der dargestellten Periode mit den Anfängen des Christenthums und die Abweichungen zu skizziren. Man ist gewöhnt, einen ungemein grossen Abstand des Christenthums der „apostolischen Väter“ von der Erhabenheit der Anschauungen, wie sie uns in den Haupttheilen des Neuen Testaments, zumal bei Paulus, entgegentreten, zu statuiren, und diesen, wenn nicht gerade durch einen förmlichen Abfall, so doch durch eine unüberwindliche Verständnisslosigkeit der früheren Heiden für die treibenden Kräfte des genuinen Christenthums und durch ein immer stärkeres Hervortreten von Elementen antiker Bildung zu erklären. Nun kann der weite Abstand nicht geleugnet werden, vielmehr weist das Bild des Christenlebens in jenen Tagen Züge auf, die in einer jugendfrischen, von dem edeln Pathos des Geistes durchglühten Gemeinde anzutreffen, das höchste Befremden erregen muss. Schon Hermas fand gegen Ablauf unserer Periode alternde, ja greisenhafte Züge an der Kirche, und seine Beobachtung scheint sich in weit höherem Masse zu bewahrheiten, als er selbst es wusste. Denn von einem Altern und Welken religiöser Kraft wird man stets zu reden haben, wo sich Mechanisirung und Veräusserlichung der Frömmigkeit geltend zu machen beginnt, und an Keimen solcher Verderbniss fehlt es wahrlich in unserer Periode nicht. Man denke, um nur an einiges zu erinnern, an die Aufstellung einer doppelten Sittlichkeit, an die herrschende Vergeltungstheorie und die beginnende Gesetzlichkeit oder an die Vergröberung der guten Werke und die konventionelle Uebertreibung im Sündenbekenntniss. Man fasse den Intellektualismus und die lehrgesetz-

liche Bindung des Glaubens, die Entwicklung der Hierarchie und einer abergläubischen Auffassung der Mysterien in's Auge.

In alledem handelt es sich immerhin mehr um die Anfänge einer künftigen Entwicklung als um herrschende Auffassungen, aber dennoch erscheint es schwer begreiflich, wie solche aufkeimende Entartung sich unmittelbar an das Urchristenthum anschliessen kann. Indess lässt sich ein Einfluss heidnischer Denkweise in unserer Periode nur sehr sporadisch nachweisen; höchstens für den Intellektualismus, für die Beimischung des Zauberhaften und eventuell für eine gewisse Verblassung des Gottesgedankens könnte sie mitgewirkt haben. Für die meisten der berührten Punkte ist sie völlig ohne Belang. Eine andere Erklärung ergibt sich, sobald man beachtet, dass das eben entstandene Christenthum, aus dem Judenthum entsprungen, an einer uralten religiösen Entwicklung Antheil hatte und mit der ganzen Gewalt eines jungen Stromes Blöcke der verschiedensten Art mit sich schwemmte. In Wahrheit gehören alle jene befremdlichen Elemente dem Judenthum an oder erklären sich als Kombination jüdischer mit christlichen Elementen. Aus dem Judenthum stammt die Ausprägung der Demuth in Kasteiung und forcirter Reue, die Zusammenfassung der guten Werke in Gebet und Almosen und die Idee einer besonderen Verdienstlichkeit. Das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit wird durch den jüdischen Vergeltungsgedanken geregelt, das jüdische Sittengesetz wird mit dem „Gesetz Christi" mechanisch zusammenaddirt, und so entsteht die doppelte Sittlichkeit. Selbst der alttestamentliche Kult beginnt auf die Formen des neutestamentlichen einzuwirken, und aus dem Judenthum stammt die Geltendmachung der Lehrtradition. Die Verwandtschaft mit ihm wächst durch volle Uebernahme der Eschatologie, selbst mit ihren spezifisch-jüdischen Elementen. Wenn das Christenthum so oft auf blossen Monotheismus reduzirt wird, so erklärt sich das einfach aus dem jüdischen Schema der Lehrbildung: Die Christologie tritt als jüngeres Element noch hinter dem Grundstock der Gesammtanschauung zurück und wird von ihm repräsentirt. Selbst die intellektualistische Verfälschung des Glaubens ist schon auf jüdischem Boden entstanden (vgl. Rm 2 17ff. Joh 7 48f., auch Spitta p. 72ff.).

Hieraus folgt, dass alle jene „greisenhaften" Züge nicht Neuschöpfungen, sondern Ueberbleibsel des Spätjudenthums sind, die freilich, in neuen, fruchtbaren Boden gesäet, mit grosser Schnelligkeit einzuwachsen beginnen. Durch dies Mittelglied ergibt sich ein fester Zusammenhang unserer Periode auch in ihren eigenartig und fremd anmuthenden Zügen mit der ersten Zeit des Christenthums, das ja

selbst in gewisser Weise eine Erscheinung des Spätjudenthums ist. Vor Allem sind beide unter einander und mit der Folgezeit durch den leitenden, stark transzendenten Gottesgedanken verbunden, aus dem nicht nur die Erwartung eines völligen Weltuntergangs, sondern auch die weltflüchtige und asketische Stimmung gegenüber der Gegenwart fliesst.

Von hier aus lässt sich auch die Frage nach der Gesammtwirkung des Paulinismus beantworten. Allerdings „knüpft die Lehrbildung in der Heidenkirche nicht an die Gesammterscheinung der paulinischen Theologie an“ und „kann man von keiner Gesammtwirkung des Paulinismus sprechen“ (Harnack, Dgg. I p. 88, 91f.). Die überraschendsten Gedanken des Apostels, seine Kritik der Gesetzesreligion, seine Rechtfertigungslehre, seine scharfe Gegenüberstellung von Geist und Fleisch, seine einschneidende Veränderung des Auferstehungsgedankens sind bald in Verdacht gekommen oder von Häretikern fortgebildet und mit ihnen zusammen ausgeschieden worden. Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache. Denn der auf das erträgliche Durchschnittsmass reduzirte, abgeschwächte Paulinismus ist ein unverkennbares und wichtiges Moment der Entwicklung. In der Ausbildung der Christologie und der Christusmystik, in der Werthschätzung der Askese, zumal der Ehelosigkeit, in der Reduktion der Geisteswirkungen auf das sittlich-religiöse Leben sind Gedanken gegeben, die in unserer Periode eine fruchtbare Wirkung entfalten. Aber auch der Kampf gegen das pharisäische Judenchristenthum ist nicht ohne Erfolg geblieben. Nicht nur in dem geltenden Universalismus und in kräftigem Gegensatz gegen jüdische Ansprüche zeigt er sich, sondern auch in der Werthschätzung des Glaubens und der Gnade Gottes, in der Verknüpfung dieser Gnade mit dem Tode Christi und in der Gewissheit der Vergebung für bussfertige Sünder. Wenn die paulinischen Anschauungen und Formeln verschwinden, so ist das — Nuancen innerhalb der einzelnen Gruppen vorbehalten — mindestens ebenso sehr auf die Nothwendigkeit, veränderten Bedürfnissen Rechnung zu tragen, als auf Mangel an Verständniss oder völlige Unbekanntschaft mit den Gedanken des Apostels zurückzuführen.

Nicht ohne Interesse ist die Vergleichung unserer Zeit mit den charakteristischen Zügen der johanneischen Anschauung; so hoch diese über den meisten anderen steht und die Verschmelzung direkter Einwirkungen Jesu mit einer kongenialen Erfassung des Paulinismus in einer eigenartigen Persönlichkeit darstellt, so zeigt doch ein Zusammentreffen in wichtigen Punkten, dass die johanneische Litteratur

der gleichen Zeit entstammt und den Stempel ihrer Produktionen an sich trägt. Im „Nomismus“, dem Hervortreten eines starken ethischen Zuges und der Wechselwirkung von Religion und Sittlichkeit tritt diese Verwandtschaft ebenso hervor, wie in der Verbindung der Mystik mit dem Worte Gottes, der vorwiegenden Beziehung des Geistes auf die Erkenntniss, der Auffassung Christi als der Offenbarung Gottes und der Verknüpfung der Erkenntniss mit dem Leben. Vor Allem zeigt sich die Gleichartigkeit in dem starken Hervortreten der synoptischen Tradition, wodurch der Paulinismus überboten und abgelöst wird. Die beiden für die Folgezeit wichtigsten Merkmale unserer Periode, die Auffassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes und das Bewusstsein, die volle Gotteserkenntniss zu besitzen, stammen direkt aus dem Evangelium. Freilich die neue Gotteserkenntniss Jesu ist nicht ungetrübt geblieben, seine „bessere“ Gerechtigkeit wird im Sinn der Askese gedeutet und seine Bereitschaft zur Vergebung beginnt unsicher zu werden. Nur in der lehrhaften Formulirung seines Wesens und in der lebendigen Erfassung des Zusammenhanges mit ihm und seinem Worte erhält dieser Verlust ein gewisses Gegengewicht.

Beim Nachdenken über die religiösen Probleme des Urchristenthums drängen sich von selbst die Vergleiche mit dem religiösen Leben der Gegenwart auf. Aber mit Bewusstsein widerstehe ich der Versuchung, auch nur in kurzer Skizze anzudeuten, was sich meines Erachtens daraus für uns lernen lässt. Denn was sich vor Allem ergeben hat, ist dies, dass die religiösen Gedanken des Urchristenthums bei aller inneren Einheit in stetem Fluss gewesen sind und, den geistigen Bedürfnissen entsprechend, eine fortgehende Umbildung erfahren haben. Damit ergibt sich Recht und Pflicht, die Heilsgedanken des Christenthums in einer Form zu reproduziren, die den Bedingungen unseres heutigen geistigen Lebens Rechnung trägt. Diese Aufgabe wird noch nicht gelöst, wenn man bruchstückweise alte Gedanken in eine anders gewordene Welt übernimmt, sondern es bedarf einer Darstellung, die aus einem Guss ist und der Gegenwart ebenso ein Ganzes bietet, wie das Urchristenthum in seiner Art ein Ganzes war. Diesem Ziel aber lässt sich nur in geschlossener systematischer Darstellung nachstreben.

BS
2751
.T6

Titius, Lic. Arthur.
Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit.

V. 3,4

156582

APR 13 '23

Car Dept

A Miss Robertson
Card dept.

APR 29 '29 5757 Univ. Ave.
4-2-7-29.

JAN 6 Elliott